

اُردو شرح انوار الباری صحیح البخاری

مجموعۂ افادات

امام العصر علامہ **سید محمد انور شاہ کشمیری** رحمہ اللہ

ودیگر اکابر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ

مؤلفۃ تلمیذ علامہ کشمیری

حضرت مولانا سید احمد رضا صاحب بن بجنوری

ادارہ تالیفات اشرفیہ، چوک فوارہ ملت، ن پاکستان
 (061-4540513-4519240)

فہرست مضامین

۱۵	حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا ارشاد	۲	بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوْيِقِ
۱۵	جس کی اہم اجزاء یہ ہیں	۳	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات
۱۵	اٹھنا اب القلوب الی البلد الحرام	۳	فیصلہ بصورت اختلاف احادیث
۱۶	شرف بقعر روضہ مبارک	۴	حدیث الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلال
۱۶	رجوع حافظ ابن تیمیہ کی طرف	۴	چھری کا نئے کا استعمال
۱۷	جذب القلوب الی دیار محبوب	۴	ابن حزم کا مذہب
۱۷	حافظ ابن تیمیہ اور حدیث شد رحال	۵	علامہ شوکانی کی رائے
۱۸	مطابقت ترجمہ الباب	۵	اجماع امت کو نام رکھنے کا انجام
۱۹	بَابُ هَلْ يُمْضِجُ مِنَ الْبَن	۶	صاحب نقد و صاحب مرعاج کا سکوت
۱۹	بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ النُّومِ وَعَنْ لَمْ يَزَلْ مِنَ النَّعْسَةِ	۶	شیخ و غیر شیخ کی بحث
۱۹	وَالنَّعْسَتَيْنِ أَوْ الْخَفَقَةِ وَضُوءًا	۶	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۲۰	نوم کے بارے میں اقوال	۷	ابن حزم کی تائید
۲۱	نیند کیوں ناقض وضو ہے؟	۷	جمائیر سلف و خلف کا استدلال
۲۲	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۷	حضرت شاہ صاحب کا بقیہ ارشاد
۲۲	اعلام حدیث ترمذی مذکور جواب	۹	حافظ ابن قیم کا ارشاد
۲۲	مٹھی مٹھی کا نقد	۹	اونٹ کے گوشت سے نقض وضو
۲۳	حافظ ابن حزم نے خود اپنی دستور کے خلاف کیا	۹	حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد
۲۳	علامہ شوکانی اور علامہ مبارکپوری کا مسلک	۹	حجرت در حیرت
۲۳	صاحب مرعاج کی رائے	۱۱	بَابُ مَنْ مَضْمَضَ مِنَ السَّوْيِقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ
۲۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے	۱۱	علامہ نووی کی غلطی
۲۴	فتویٰ مطابقت زمانہ	۱۲	اصل واقعہ و شش
۲۴	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے	۱۲	حضرت علیؑ نے نماز عصر کیوں ادا نہیں کی؟
۲۴	صاحب معارف السنن کی تحقیق	۱۲	امام مجاہد کی صحیح حدیث رد شش پر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نقد!
۲۵	ضروری و اہم عرضداشت	۱۳	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے طریق استدلال پر ایک نظر
۲۵	خشوع صلوٰۃ کی حقیقت کیا ہے؟	۱۳	ترتیب نبویؐ کی فضیلت
۲۶	بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ	۱۴	شیخ عز الدین بن عبدالسلام کی رائے

۴۹	حافظ ابن حجر کے تسامیل پر نقد	۴۷	حکم و ضوابط زوال نسی
۴۹	بَابُ تَوْكِيهِ النَّبِيِّ	۴۷	حافظ کا اشکال و جواب
۵۰	اعرابی کے معنی	۴۸	مذہب شیعہ و طاہریہ
۵۰	علامہ نووی وغیرہ کی غلطی	۴۸	مذہب ائمہ اربعہ و اکثر علماء حدیث
۵۰	مسلک حنفی کی مزید وضاحت	۴۸	حافظ ابن حجر کے استدلال پر حافظ عینی کا نقد
۵۱	حنفی کے حدیثی دلائل	۴۹	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۵۱	قیاس شرعی کا اقتضا	۴۹	بَابُ مِنَ الْمَكْنَا بِرَأْيِ لَا يَسْتَوِيْنَ بَوْلُهُ
۵۲	اعتراض و جواب	۴۰	تحقیق مذہب کی وجہ
۵۲	ترک مسل و ترک حدیث	۴۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۵۲	مسلک دیگر ائمہ	۴۲	مذہب قبر کے دو سبب
۵۳	علامہ خطابی کی تاویل بعید	۴۳	ثبوت و عدم کا فرق
۵۳	زمین خشک ہونے سے طہارت کے دوسرے دلائل	۴۳	مذہب قبر کی تحقیق اور بیان مذہب
۵۴	حنفی کا عمل بالحدیث	۴۴	علامہ قرطبی کا ارشاد
۵۴	صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق	۴۴	نجاست کی اقسام
۵۵	ازالہ نجاست کے لئے صرف پانی ضروری نہیں	۴۵	حافظ ابن حزم کے اعتراضات
۵۵	نجاست کا غسل نجس ہے	۴۶	ظاہریت کے کرشمے
۵۵	زمین پاک کرنے کا طریقہ	۴۶	مسئلہ زیر بحث میں محلی کی حدیثی بحث
۵۵	کپڑا پاک کرنے کا طریقہ	۴۷	ائمہ اعلام کے نزدیک سارے اہوال نجس ہیں
۵۶	مسجد کی تقدیس	۴۸	حافظ ابن حزم کا ظاہریہ سے اختلاف
۵۶	مسجد کے عام احکام	۴۸	حافظ ابن حجر اور مسئلۃ الباب میں بیان مذہب
۵۶	مسجد میں سونا	۴۸	محقق عینی کے ارشادات
۵۶	مسجد میں وضو	۴۹	امام بخاری کا مقصد
۵۶	مسجد میں فصد وغیرہ حرام ہے	۴۱	امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب
۵۷	نہی منکر کا درجہ اور اہمیت	۴۲	قبروں پر پھول وغیرہ چڑھانا کیسا ہے؟
۵۷	بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ	۴۳	حافظ ابن حجر کی تاویلات کمزور ہیں
۵۹	بَابُ بَوْلِ الصَّبِيَّانِ	۴۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد و گرامی
۶۱	ابن دینار العید کے نقد مذکور پر نظر	۴۴	بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ الْبَوْلِ
۶۲	محقق عینی کے جواب	۴۶	نجاست اہوال پر حنفی وشافعی کا استدلال
۶۲	ایک غلط فہمی کا ازالہ	۴۶	صاحب نورالانوار کے استدلال پر نظر
۶۳	حافظ ابن حزم کا مذہب	۴۸	سب سے بہتر توجیہ

۷۳	داؤد ظاہری کا مذہب	۷۳	رائے مذکور امام ترمذی کے خلاف ہے
۷۳	مسئلہ طہارت و نجاست بولی صبی	۷۳	محقق عینی کا فیصلہ
۷۴	خطابی شافعی حنفی کی تائید میں	۷۴	صاحب تحذیر کی شان تحقیق
۷۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات	۷۴	صاحب تحذیر کا مقالہ
۷۴	طریقہ علی مسائل	۷۴	عبد الکریم بن ابی الحارث (ابو امیہ) پر کلام
۷۵	حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کا غلبہ ماء سے تسلیم پر غلط استدلال	۷۵	بولی کا ماس میں کچھ کفار و مشرکین ہے
۷۵	صاحب درمقاری کی مساحت	۷۵	بَابُ غَسْلِ الدَّمِ
۷۵	امام طحاوی کی ذکر کردہ توجیہ پر نظر	۷۵	قد ردوہم قلیل مقدار کیوں ہے؟
۷۶	معانی الآثار کا ذکر مبارک	۷۶	کیا صرف خالص پانی سے ہی نجاست دھو سکتے ہیں؟
۷۶	اہل حدیث کی مقالات آمیزیاں	۷۶	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جواب دہی
۷۶	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا امتیاز	۷۶	علامہ خطابی کی تحقیق پر عینی کا نقد
۷۶	حافظ ابن حجر کے طرز جواب دہی پر نظر	۷۶	محقق عینی کی تائید
۷۶	درس حدیث کا انحطاط	۷۶	حافظ کی توجیہ پر نقد
۷۶	فرق درس و تہذیب	۷۶	حافظ ابن تیمیہ سے تعجب
۷۸	بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا وَ قَاعِدًا	۷۸	دم اسودہ الی روایت منکر ہے
۷۸	مقصد امام بخاری رحمہ اللہ	۷۸	حافظ کا تعصب
۷۹	علامہ ابن بطلال اور کرمانی کا جواب	۷۹	وضوء مفقود وقت نماز کے لئے ہے یا نماز کے واسطے
۷۹	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب	۷۹	علامہ شوکانی کا اشکال و جواب
۷۹	محقق عینی کے ارشادات	۷۹	بَابُ غَسْلِ النِّعْنِيِّ وَ قُرْبِهِ وَ غَسْلِي مَا يَصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ
۷۹	جواب عینی کی فوہیت	۷۹	طہارت کے مختلف طریقے
۷۹	حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا جواب	۷۹	حافظ ابن حزم کی تحقیق
۷۹	حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشادات	۷۹	تحقیق مذکور پر نظر
۷۹	بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَ التَّسْبِيحُ بِأَلْحَاقِطِ	۷۹	نجاست مٹی کے دلائل و قرآن
۷۹	محقق عینی کا نقد	۷۹	امام اعظم کی مخالفت قیاس
۷۹	علامہ کرمانی کی تحقیق اور محقق عینی کی تنقیح	۷۹	محقق عینی کے ارشادات
۷۹	بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ مُبَاطِلَةِ قَوْمِ	۷۹	امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال طہارت پر نظر
۷۹	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے	۷۹	حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی قائلین طہارت میں
۷۹	مذہب حنفی کی ترجیح	۷۹	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۷۹	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے	۷۹	محدث نووی کا انصاف
۷۹	بولی کا ماس کی ممانعت نہیں ہے	۷۹	

۱۱۸	قال الزہری لا یاس بالماء ما لم یغیرہ الخ	۹۲	علامہ شوکانی کا اکتھا حق
۱۱۹	قال ابن سیرین وایرا یم لا بأس بتجارة العاج	۹۲	صاحب تحفۃ الاحوذی کی تائید
۱۲۰	غیس چیز سے نفع حاصل کرنے کی صورت	۹۳	صاحب مرعاۃ کارویہ
۱۲۰	صاحب تحفۃ الاحوذی کی تحقیق	۹۳	بحث مطابقت ترجمۃ الباب
۱۲۰	حافظ ابن حزم کا اعتراض	۹۴	صاحب لایع الدار کی کتبیرہ
۱۲۲	امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک و دیگر امور	۹۵	بَابُ إِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةُ أَوْ غَيْرَهَا فَلَمْ يَلْبَسْ ثَوْبَهُ
۱۲۳	فتاویٰ امام بخاری رحمہ اللہ	۹۶	ترجمہ بلا حدیث غیر مفید
۱۲۳	قولہ الملون لون الدم والعرف عرف المسک	۹۶	حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم کا ارشاد
۱۲۷	توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ	۹۶	قولہ قلم یدہا شرہ
۱۲۷	علامہ سندی کی توجیہ	۹۷	بَابُ أَتَوَالِي الْأَهْلِ وَالذَّوَابِ
۱۲۷	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب	۱۰۰	حافظ ابن حزم کے جوابات
۱۲۸	حضرت علامہ کشمیری کے تین جواب	۱۰۰	امام طحاوی کے جوابات
۱۲۸	بَابُ الْقَوْلِ فِي الْمَاءِ الذَّاكِمِ	۱۰۰	محقق یعنی کے ارشادات
۱۳۰	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی علمی شان و تحیر	۱۰۱	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے جوابات
۱۳۱	تقریب بحث ”مفہوم تحالف“	۱۰۲	ذکر حدیث براء و حدیث جابرؓ
۱۳۱	بحث مفہوم تحالف	۱۰۲	علامہ کوثری رحمہ اللہ کے اقادات
۱۳۳	بحث محسن لا ٰ خرون السابغون	۱۰۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۱۳۳	توجیہ مناسب	۱۰۳	مسلک امام بخاری رحمہ اللہ
۱۳۳	حافظ پر محقق یعنی کا نقد	۱۰۶	احادیث مما نعت تداوی بالحرام
۱۳۳	ابن العسیر کی توجیہ	۱۰۶	ممانعت کی عرض کیا ہے؟
۱۳۳	حضرت شاہ صاحب کی رائے	۱۰۶	ایک غلط توجیہ پر تنبیہ
۱۳۳	طریقہ تحقیق و تنقیح	۱۰۷	ایک مشکل اور اس کا حل
۱۳۵	استنباط احکام و فوائد	۱۰۹	قصر منع مروج ہے
۱۳۶	ابن قدامہ کا ارشاد	۱۰۹	بحث چہارم منسوخی مثله
۱۳۶	محقق یعنی کا جواب	۱۰۹	قاضی عیاض کا اشکال اور جواب
۱۳۷	حافظ ابن حجر کی دلیل	۱۱۱	(۱) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد
۱۳۹	صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق	۱۱۲	”صلواتی مرابض الغنم“ کا جواب
۱۴۰	حافظ ابن حجر کا اعتراض اور یعنی کا نقد	۱۱۳	اثر اہل موبی کا جواب
۱۴۲	شروط صلوة عند الشافعیہ	۱۱۳	دلائل نیاست اہوال و ازیال
		۱۱۴	صاحب تحفۃ کا صدق و انصاف

۱۶۵	امام ترمذی کے استدلال پر نظر	۱۴۳	شروط صلوٰۃ عند الخفیہ
۱۶۶	قائلین ترک کے دلائل	۱۴۳	شروط صلوٰۃ عند الخبیثہ
۱۶۶	صاحب تحفہ سے تائید حنفیہ	۱۴۴	امام بخاری کے استدلال پر نظر
۱۶۷	لامع الدراری کا تسامح	۱۴۶	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد
۱۶۷	امام بخاری اور تائید حنفیہ	۱۴۶	حافظ کا تعصب
۱۶۸	قولہ بای شہی دودی جرح النبی علیہ السلام	۱۴۶	صلیغات حدیث
۱۶۹	باب البیواک	۱۴۶	ایک غلط فہمی کا ازالہ
۱۷۰	مسواک کیا ہے؟	۱۴۷	بقیہ فوائد حدیث الباب
۱۷۰	مسواک کے مستحب اوقات	۱۴۷	عدالسایع میں حافظہ سے مسامحت
۱۷۱	مسواک کے فضائل و فوائد	۱۴۸	دوسری مسامحت
۱۷۲	مسواک پکڑنے کا طریقہ ماثورہ	۱۴۹	صاحب فیض الباری کا تسامح
۱۷۲	آداب مسواک عند الشافعیہ	۱۴۹	طہارت فضلات نبوی کی بحث
۱۷۳	مسواک سنت وضو ہے یا سنت نماز	۱۵۰	مروان بن الحکم کی روایت
۱۷۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے گرامی اور خاتمہ کلام	۱۵۲	حدیث لیلۃ الجن
۱۷۵	مالکیہ تائید حنفیہ میں	۱۵۴	امام زبیلی کا ارشاد
۱۷۶	صاحب تحفہ الاحوذی کی داد و تحقیر	۱۵۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
۱۷۶	صاحب مرعاۃ کا ذکر خیر	۱۵۵	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا استدلال
۱۷۹	باب فضل من ہات علی الموضوء	۱۵۶	صاحب الاستدراک الحسن کا افادہ
۱۸۰	دعاء نوم کے معانی و شریحات	۱۵۷	صاحب الاستدراک مذکور کا تسامح
۱۸۱	واہبی کروٹ پر سونا	۱۵۷	ابن ابیہر کی توثیق
۱۸۱	علامہ کرمائی کی غلطی	۱۵۷	چند اہم احادیث اور خاتمہ کلام حدیث الباب کا مطلب
۱۸۲	موت علی القبرۃ کا مطلب	۱۵۸	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے
فہرست مضامین جلد ۹		۱۵۹	حنفیہ کے خلاف مجاذ
۱۸۶	کتاب الغسل	۱۵۹	محقق ابن رشد کی رائے
۱۸۶	دووں آیات ذکر کرنے کی وجہ	۱۶۰	ابن حزم کا اعتراض
۱۸۸	حضرت شاہ صاحب کی رائے	۱۶۱	صاحب تحفہ کا ایک اور دعویٰ
۱۸۸	حافظ ابن حزم کی تحقیق	۱۶۲	امام مجاہد کی طرف ایک غلط نسبت
۱۸۹	ظاہریت کے کرشمے	۱۶۲	امام صاحب کی کمل بالغہ حدیث کی شان
۱۸۹	بحث وضو قبل الغسل	۱۶۳	باب غَسَلَ الْمَرْءُ اَنْبَاہَا اللَّهُمَّ
۱۹۰	باب غسل الرجل مع امرأته	۱۶۳	وجہ مناسبت ایواب

۲۰۴	حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے	۱۹۱	باب الغسل بالمصاع ونحوہ
۲۰۴	حفظہ امام بخاری صحیح نہیں	۱۹۲	حنفی مذہب میں اصول کلیہ شریعی کی رعایت
۲۰۵	فائدہ علیہ لغویہ	۱۹۲	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ
۲۰۵	باب المضمضة والامستشق فی الجنابة	۱۹۲	وقتی حالات کا درجہ
۲۰۶	صاحب تحفہ کی رائے	۱۹۳	واقفہ حال کا اصول
۲۰۶	امام حفص بن غیاث کا ذکر خیر	۱۹۳	تحقیق جہدہ
۲۰۷	محقق یعنی کا استدلال اور رد ابن بطلال	۱۹۳	حافظ کی تحقیق
۲۰۷	ابن بطلال کے دعویٰ اجتماع کا جواب	۱۹۳	محقق یعنی کا نقد
۲۱۰	حنفیہ کے دوسرے دلائل	۱۹۴	بحث مطابقت ترجمہ
۲۱۰	حضرت شاہ صاحب کے افادات	۱۹۴	محقق یعنی کا نقد
۲۱۰	الوضو یوزن کا مطلب	۱۹۵	ترجیح بخاری پر نظر
۲۱۰	فرض کا ثبوت حدیث سے	۱۹۵	توجیہ لائحہ الداراری
۲۱۱	غسل کے بعد رد مال و تولیہ کا استعمال کیسا ہے	۱۹۶	باب من افاض علی راسہ ثلاثا
۲۱۱	شافعی کی رائے	۱۹۶	(جو شخص اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہائے)
۲۱۱	صاحب بذل کا ارشاد	۱۹۷	باب الغسل مرة واحدة
۲۱۳	لفظ منديل کی تحقیق	۱۹۷	مطابقت ترجمہ کی بحث
۲۱۳	باب مسح المید بالتراب لتکون النقیۃ	۱۹۸	باب من بداء بالخلاب او الطیب عند الغسل
۲۱۴	اسلام میں طہارت نظافت کا درجہ	۱۹۹	خلاب سے کیا مراد ہے
۲۱۵	کچھ کا اعتبار	۱۹۹	علامہ خطابی کا ارشاد
۲۱۵	اصول طہارت کی تحقیق و تدقیق	۱۹۹	قاضی عیاض کا ارشاد
۲۱۸	امام اعظم و امام شافعی	۲۰۰	علامہ قرطبی کا ارشاد
۲۱۸	امام اعظم و امام احمد رحمہ اللہ	۲۰۰	محدث حمیدی کی رائے
۲۱۸	امام اعظم و امام احمد رحمہ اللہ	۲۰۰	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۱۸	صدقات سے تاثر فطری ہے	۲۰۱	توجیہ صاحب القول الاصح پر نظر
۲۱۹	امام اعظم اور خطیب بغدادی	۲۰۲	دوسری مناسب توجیہ
۲۲۰	امام اعظم اور ابو نعیم اصفہانی	۲۰۳	احسن الامور عند الحائض
۲۲۰	قولہ بغسل فرجہ الخ	۲۰۳	کرمانی و ابن بطلال کی توجیہ
۲۲۰	محقق یعنی کا نقد	۲۰۴	طیب بمعنی تطہیب
۲۲۱	باب حل ید الخ	۲۰۴	تقیف خلاب
۲۲۲	نجاست ماء مستعمل کا قول	۲۰۴	قاضی عیاض کی توجیہ

۲۳۹	حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۲۲	امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد
۲۴۰	حضرت عبداللہ	۲۲۳	حضرت گنگوہی کے ارشاد پر نظر
۲۴۰	حضرت ابراہیمؑ	۲۲۳	حضرت شاہ صاحب کا طریقہ
۲۴۱	حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۲۴	باب من المخرج یسجد علی شمالہ فی الغسل
۲۴۱	حضرت عائشہ	۲۲۵	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۴۲	حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا	۲۲۵	توجیہ ترجیح بعید ہے
۲۴۳	ام المؤمنین حضرت زینب بنت خزیمہ ام المصائب	۲۲۶	باب کا تقدم و تاخير
۲۴۳	حضرت ام سلمہ	۲۲۶	قولہ لم یردہا کی شرح
۲۴۴	حدیثی فائدہ	۲۲۷	باب تفریق الغسل والوضوء
۲۴۵	زوان نبوی	۲۳۰	باب اذا جمع لم عاد ومن دار علی لسانہ فی غسل واحد
۲۴۷	حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۱	مسئلہ وضو میں الجساعین
۲۴۷	مناقضین کے طعن کا جواب	۲۳۱	بحث و نظر اور ابن حزم کا رد
۲۴۸	مفاخر حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۱	ابن راہویہ پر نقد
۲۴۹	حضرت زینب کا خاص واقعہ	۲۳۲	امام ابویوسف کا مسلک اور فقہ کا ریمارک
۲۴۹	امام بخاری کا نظر فکر	۲۳۳	بقاۃ اثر خوشبو کا مسئلہ
۲۵۰	حدیث طویل کے فوائد و حکم	۲۳۳	قولہ ذکر تہ لعاشرہ
۲۵۰	فضائل و اخلاق	۲۳۳	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد
۲۵۱	حضرت جویریہ	۲۳۴	اشکال قسم اور اس کے جوابات
۲۵۲	باب فضل التوبۃ الاستغفار جس کو امام ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا	۲۳۵	قولہ قوۃ ثلاثین
۲۵۲	معانی کلمات چہارگانہ	۲۳۶	نبی اکرم ﷺ کے خارق عادت کمالات
۲۵۲	ایک شہ کا ازالہ	۲۳۷	ذکر مبارک از دوان مطہرات
۲۵۳	مروجہ تصحیح کا بیان	۲۳۷	افضل از دوان
۲۵۳	حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا خواب	۲۳۷	عدد از دوان
۲۵۳	حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۷	ترتیب از دوان
۲۵۴	نکاح نبوی کا پرتا شیر واقعہ	۲۳۷	از دوان
۲۵۶	اخلاق و فضائل	۲۳۸	ام المؤمنین حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۲	حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا	۲۳۸	حضرت قائمؑ
۲۶۶	سراری نبی کریم ﷺ	۲۳۸	حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۷	باب غسل المذی والوضوء منہ	۲۳۸	حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
۲۶۷	مناسبت ایجاب	۲۳۹	حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا

۲۸۹	ابن حزم کا جواب	۲۶۷	مطابقت ترجمۃ الباب
۲۸۹	حافظ ابن تیمیہ کے استدلال پر نظر	۲۶۸	علامہ نووی کی رائے
۲۹۲	ایک نہایت اہم اصولی اختلاف	۲۶۹	حافظ ابن حزم پر تعجب
۲۹۴	باب نقض الیٰدین من غسل الجنابة	۲۶۹	مدی سے طہارت ثوب کا مسئلہ
۲۹۵	باب من ہداء یسقى راسه الایمن فی الغسل	۲۶۹	قاضی شوکانی وغیرہ پر تعجب
۲۹۵	صحابہ کرام کے اقوال و افعال حجت ہیں	۲۶۹	سائل کون تھا؟
۲۹۶	باب من اغتسل عریانا وحده فی الخلوة	۲۷۰	حدیثی فوائد احکام
۲۹۷	تستر مستحب ہے	۲۷۰	باب من تطیب ثم اغسل وبقي اثر الطيب
۲۹۷	غسل کے وقت چہرہ یا نہر نہ کیا ہے؟	۲۷۱	امام محمد امام ہانگی کے ساتھ
۲۹۷	عریانا غسل کیا ہے؟	۲۷۱	کتاب الحجۃ کا ذکر خیر
۲۹۷	ہر چیز میں شعور ہے	۲۷۲	باب تحلیل الشعر
۲۹۷	ابن حزم کا تفرد	۲۷۳	حضرت گنگوہی کا ارشاد
۲۹۷	عریانی کا خلاف شان نبوت ہوتا	۲۷۴	باب من توضأ فی الجنابة ثم غسل سائر جسده
۲۹۹	علاء غسل یا دوسری ضرورت کے کشف عورت کا مسئلہ	۲۷۵	وضو قبل غسل کیا ہے؟
۲۹۹	حضرت گنگوہی کا ارشاد	۲۷۵	ابن المنیر کا جواب اور یحییٰ کی تصویب
۲۹۹	حضرت شیخ الحدیث دامت ظہم کا ارشاد	۲۷۶	ماہ مفتی و ملا کی بحث
۲۹۹	حضرت مولیٰ علیہ السلام اور ایذا بنی اسرائیل	۲۷۷	باب اللذکر فی المسجد اذ جب عرج کما هو ولا یمم
۳۰۰	راوی بخاری عوف کا ذکر	۲۷۸	بحث و نظر تفصیل مذہب
۳۰۰	ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث بخاری نہیں گرتی	۲۷۸	حافظ ابن حزم کی تحقیق
۳۰۰	فوائد احکام	۲۷۹	ابن حزم پر شوکانی وغیرہ کا رد
۳۰۱	سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے قرآنی واقعات	۲۸۰	علامہ ابن رشد ہانگی پر تعجب
۳۰۲	حالات و واقعات قبل غرق فرعون	۲۸۱	حافظ ابن حجر کی تحقیق علامہ ابن رشد کا جواب
۳۰۲	حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ولادت اور تربیت	۲۸۲	جمع بین روایات الامام
۳۰۳	بنی اسرائیل کی حمايت	۲۸۳	استدلال کی صورت
۳۰۳	ایک مصری قبیلہ کا قتل	۲۸۴	ضروری علمی اسباب
۳۰۳	حضرت موسیٰ علیہ السلام ارض مدین میں	۲۸۶	امام بخاری کا مسلک
۳۰۳	حضرت موسیٰ علیہ السلام کا رشتہ مصاہرت	۲۸۷	امام بخاری کا مسلک کمزور ہے
۳۰۳	آیات اللہ دی گئیں	۲۸۷	نبی کی نسیان بھی کمال ہے
۳۰۳	داخلہ اور سلسلہ رشد و ہدایت کا اجراء	۲۸۷	استنباط مسائل و احکام
۳۰۴	ربوبیت الہی پر فرعون سے مکالمہ	۲۸۸	ظاہر یہ کا مسلک

۳۲۲	تفصیل مذاہب مع تنقیح	۳۰۴	ساحران مصر سے مقابلہ
۳۲۲	صاحب توحید کی رائے	۳۰۴	قتل اولاد کا حکم اور بنی اسرائیل کی مایوسی
۳۲۳	صاحب بدائع کی تحقیق	۳۰۴	حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قتل کی سازش
۳۲۳	یعنی کی تحقیق	۳۰۴	مصریوں پر قہر خداوندی
۳۲۳	ملاطی قاری کی تحقیق	۳۰۵	حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو مصر سے لے کر
۳۲۳	علامہ ابراہیم نخعی کا مذہب		لکھنا اور غرق فرعون و قوم فرعون
۳۲۳	باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس	۳۰۷	حالات و واقعات بعد غرق فرعون
۳۲۴	تحقیق یحییٰ کے ارشادات	۳۰۷	بنی اسرائیل کے لئے خورد و نوش و سایہ کا انتظام
۳۲۵	نجس کی تحقیق اور پہلا جواب	۳۰۸	کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعجاز و چلہ
۳۲۷	حدیث سے دوسرا جواب	۳۰۸	بنی اسرائیل کی گنو سالہ پرستی
۳۲۸	آیت قرآنی کا جواب	۳۰۹	شرک کی سزا یکہ کفری
۳۲۹	جامع صفیر و میر کبیر کا فرق	۳۰۹	سرداران بنی اسرائیل کا انتخاب اور حکام الہی سنا
۳۲۹	انوار الباری کی اہمیت	۳۰۹	اسرائیل کا قبول تورات میں تاہل
۳۳۰	نجاست کا فروع عند الخفیہ	۳۰۹	تنبی جہل کا واقعہ
۳۳۱	حضرت شاہ صاحب کے اصول تحقیق	۳۱۰	یہ صورت جبر و اکراہ کی نہ تھی
۳۳۱	مشہور جواب اور اشکال	۳۱۰	ارض مقدس فلسطین میں داخلہ کا حکم
۳۳۲	عمل افراد قوی ہے	۳۱۱	وادئ تہ میں بھٹکنے کی سزا
۳۳۲	ابن رشد کا جواب	۳۱۱	واقعہ قتل و ذبح بقرہ
۳۳۲	حاصل اجوبہ	۳۱۱	خسف قارون کا قصہ
۳۳۲	سبحان اللہ کا مکمل استعمال	۳۱۱	ایذا بنی اسرائیل کا قصہ
۳۳۲	باب الجنب یخرج و یمشی	۳۱۲	واقعہ ملاقات حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام
۳۳۳	حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد	۳۱۲	ملاقات کا واقعہ کس زمانہ کا ہے؟
۳۳۳	حافظ ابن تیمیہ کا مسلک	۳۱۳	مجمع البحرین کہاں ہے؟
۳۳۵	قیاس و آثار صحابہ	۳۱۴	وفات ہارون علیہ السلام کا قصہ
۳۳۵	باب کینونہ الجنب فی المیت اذا توضع قبل ان یحسل	۳۱۴	وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ
۳۳۶	باب نوم الجنب	۳۱۵	فتح ارض مقدس فلسطین
۳۳۷	کون سا وثوہ مراد ہے؟	۳۱۵	بصیرتیں و عبرتیں
۳۳۸	حضرت شاہ صاحب کے خصوصی اقادات	۳۲۰	باب التستر فی العسل عند الناس
۳۳۹	باب الجنب یتوضأ ثم ینام	۳۲۰	حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ
		۳۲۱	باب اذا احتملت المرأة

۳۶۲	ظاہر آیت کا مفہوم اور اشکال	۳۴۰	اندھی تھکد بہتر نہیں ہے
۳۶۲	مراتب اعتزال	۳۴۰	وضو مذکور کی حکمتیں
۳۶۳	حدیث مراتب احکام کھول دیتی ہے	۳۴۰	وجوب غسل پوری نہیں ہے
۳۶۳	کان خلقہ القرآن کی مراد	۳۴۱	باب اذا التقى المختاتان
۳۶۳	مراتب احکام کی بحث کب سے پیدا ہوئی	۳۴۱	بحث نظر اور مذہب امام بخاری
۳۶۳	تعارض ادلہ کی بحث	۳۴۲	محقق یعنی کا حافظ پر نقد
۳۶۵	بعض نوافض وضو میں حنفی کی شدت	۳۴۳	ابن رشد کی تصریحات
۳۶۵	تفسیر قولہ تعالیٰ حتی یطہروا	۳۴۳	حافظ ابن حزم جمہور کے ساتھ
۳۶۵	اعراض و جواب	۳۴۳	امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب
۳۶۶	قرآن مجید سے طہارت حسی و حکمی کا ثبوت	۳۴۵	محقق یعنی کی تحقیق
۳۶۷	محدث ابن رشد کا اشکال اور اس کا حل	۳۴۵	امام بخاری کی مسلک پر نظر
۳۶۸	فقہاء کی تعلیمات اور مقام رفیع امام محمدی	۳۴۵	نظر حدیثی اور حافظ کا فیصلہ
۳۶۸	لفظ حیض کی لغوی تحقیق	۳۴۶	ایک مشکل اور اس کا حل
۳۶۹	لفظ اذی کی لغوی تحقیق	۳۴۶	معلوم وضعیف مسلمانوں کا مسئلہ
۳۶۹	تراجم کے مسامحات	۳۴۷	ظلم کی مختلف نوعیتیں
۳۷۰	حیض کے بارے میں اہلباء کی رائے	۳۴۷	باب غسل ما یصیب من فرج المرأة
۳۷۰	دو کورس کا فاصلہ	۳۴۸	مسلک امام بخاریؒ
۳۷۱	طب قدیم و جدید کا اختلاف	۳۴۸	مسلک شافعیہ و حنفیہ
۳۷۱	باب غَسْلِ الْحَائِضِ رَأْسَ رُؤُوسِهَا وَفَرْجِهَا	۳۵۱	کِتَابُ الْحَيْضِ
۳۷۲	بحث مطابقت ترجمہ	۳۵۲	علامہ قسطلانی کا جواب
۳۷۲	حضرت شیخ الحدیث کی تائید	۳۵۵	تجدید اقل و اکثر کی بحث
۳۷۶	حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کا ارشاد	۳۵۵	حضرت شاہ صاحب کی دوسری تحقیق
۳۷۶	حافظ ابن حجر کے استدلال پر نظر	۳۵۶	حضرت شاہ صاحب کی تیسری تحقیق
۳۷۸	حافظ ابن حزم ظہری کا مذہب	۳۵۷	فدک کی ضرورت
۳۷۸	حافظ ابن حزم کا جواب	۳۵۷	مسلک حنفی کی برتری
۳۸۰	حافظ ابن دقیق العید کا استدلال	۳۶۰	محدث مارون بن حنفی کی تحقیق
۳۸۱	باب من سعى الفاس حیضاً	۳۶۰	شافعیہ کا استدلال آیہ قرآنی سے
۳۸۲	محدث ابن میرواہن بطل و مہلب کی رائے	۳۶۱	تفسیر آیت والآخر یوہن
۳۸۳	محدث ابن زئید وغیرہ کی رائے	۳۶۱	علماء اصول کی کوتاہی
۳۸۳	افیات محقق یعنی		

۳۸۳	محدث ابن جریر طبری کا ارشاد	۳۸۳	محقق یعنی کی رائے
۳۸۱	امام ترمذی کی تحقیق	۳۸۳	رائے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ
۳۸۱	اہم و ضروری اشارات	۳۸۵	حضرت نگلوئی رحمہ اللہ کی رائے
۳۸۲	ملاحی قاری کی تحقیق	۳۸۶	حیض حالت حمل میں
۳۸۲	حضرت شاہ صاحب سی تحقیق اور استدلال امام بخاری کا جواب	۳۸۶	بَابُ مَبَا جُرُوءِ الْحَائِضِ
۳۸۳	قصہ عبداللہ بن رواحہ سے جواب واستدلال	۳۸۸	الکوکب الدری کا ذکر
۳۸۶	حافظ دمشقی کا موازنہ	۳۸۹	امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب
۳۸۷	نماز عیدین کے بعد دعا مسنون نہیں ہے	۳۹۰	اختلاف آرا پایہ ترجیح مذاہب
۳۹۰	نقد بخاری پر نظر	۳۹۲	بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصُّومِ
۳۹۰	مذہب جمہور کیلئے حنفی کی خدمات	۳۹۳	اکثر عورتیں جہنم میں
۳۹۰	بَابُ الْأَسْبَاطِ	۳۹۴	ایمان و کفر کا فرق
۳۹۲	موطا امام محمد کی چار غلطیاں	۳۹۴	علم و علماء کی ضرورت
۳۹۲	اعتبار عادت کا ہے	۳۹۴	جہنم میں ہم زیادہ عورتیں کیوں جائیں گی؟
۳۹۲	مستحاضہ کے ذمہ وضو ہر وقت نماز کیلئے ہے	۳۹۵	نقصان دین و عقل کیا ہے؟
۳۹۳	ایک اہم حدیثی تحقیق	۳۹۵	باکمال عورتیں
۳۹۳	صاحب فقہ و صاحب مرعا کی تحقیق	۳۹۶	بحث مساواة مرد و زن
۳۹۵	طعن سوء حفظ کا جواب	۳۹۶	عورتیں مردوں کیلئے بڑی آزمائش ہیں
۳۹۵	صاحب فقہ کا معیار تحقیق	۳۹۸	ترک صلوة و صوم کی وجہ
۳۹۵	میزان الاعتدال کی عبارت	۳۹۹	روزہ کی قضا کیوں ہے
۳۹۷	حافظ ابن عبد البر کی توثیق	۴۰۰	وجوب قضا بغیر حکم ادا کیوں کر ہے؟
۳۹۷	اہل حدیث کون ہیں؟	۴۰۰	عورتوں کے لئے عید گاہ جانے کا مسئلہ
۳۹۹	طعن سوء حفظ کا دوسرا جواب	۴۰۵	اکثر کا قول رائج ہے
۴۰۰	فقد اللہ یث وقد الہ اللہ یث کافر	۴۰۵	امام بخاری وغیرہ کا مذہب
۴۰۰	امام صاحب جیدہ لفظ تھے	۴۰۷	مزید تحقیق امام غامدی رحمہ اللہ
۴۰۲	آخر میں حافظ ابن عبد البر نے لکھا	۴۰۸	امام احمد کی روایت
۴۰۳	اصول استنباط فقہ حنفی	۴۰۸	امام عظیم کی روایت
۴۰۵	کتوب مدراس	۴۰۸	ضعیف و مضیف کا فرق
۴۰۶	بَابُ غَسْلِ دِمِ الْخَمِصِ	۴۰۹	احمد متبوعین کے مذاہب
۴۰۶	مناسبتہ ایجاب	۴۰۹	امام بخاری کے استدلال پر نظر
۴۰۷	بَابُ إِغْبَاكِ الْفُسْخَاظَةِ	۴۱۰	محدث ابن حبان کا ارشاد

۳۶۱	بَابُ التَّوَمُّ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي يَابِهَا	۳۳۹	احکام مستحاضہ
۳۶۱	لنظم قرآن کی رعایت و عمل بالحدیث	۳۳۹	امام بخاری کا مقصد
۳۶۲	بَابُ مَنْ اتَّخَذَ يَابَ الْحَائِضِ سِوَى يَابِ الطَّهْرِ	۳۴۰	بَابُ هَلْ تَصَلِّيَ الْمَرْأَةُ فِي قُوبٍ حَاضَتْ فِيهِ
۳۶۳	بَابُ شُهُودِ الْحَائِضِ الْعِيْذِيْنَ وَذَعْوَةِ الْمُسْلِمِيْنَ	۳۴۱	بَابُ الطَّلَبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ
۳۶۳	مسئلہ اختلاط رجال و نساء	۳۴۲	قول الاثوب حسب
۳۶۵	علامہ ابن بطال نے کہا	۳۴۲	سوگ کیا ہے؟
۳۶۵	علامہ نووی نے کہا	۳۴۳	سوگ کس کیلئے ہے؟
۳۶۵	خاصی حیا میں نے کہا	۳۴۳	قبل از اسلام سوگ کا طریقہ
۳۶۹	خاصی شرع نے فتویٰ کیسے دیا؟	۳۴۵	مطابقت ترجمہ الباب
۳۶۹	بَابُ الصُّفْرَةِ وَالْكُذْرَةِ فِي غَيْرِ آيَاتِ الْحَيْضِ	۳۴۵	حضرت شاہ صاحب کے ارشادات
۳۷۱	بَابُ عَوْنِ الْإِسْتِحَاضَةِ	۳۴۵	قوله عليه السلام فرصة ممسكة
۳۷۲	علامہ شوکانی و ابن تیمیہ کا فرق مراتب	۳۴۷	بَابُ غُسْلِ الْمَحِيضِ
۳۷۲	صاحب ترجمہ صاحب مرعاۃ کا ذکر خیر	۳۴۸	بَابُ إِمْتِشَاطِ الْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ
۳۷۳	بَابُ الْمَرْأَةِ تَحِيضُ بَعْدَ الْإِفْاضَةِ	۳۴۹	کون سا حج زیادہ افضل ہے؟
۳۷۵	بَابُ الصُّلْوَةِ عَلَى النَّسَاءِ وَنُسُحِهَا	۳۴۹	امام حمادی کا بے نظیر فضل و کمال
۳۷۵	علم دین کی قدر و عظمت کا ایک واقعہ	۳۵۰	بَابُ نَقْضِ الْمَرْأَةِ حَقَرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحِيضِ
۳۷۶	توجیہ ابن بطال رحمہ اللہ	۳۵۱	حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا ذکر خیر
۳۷۶	توجیہ ابن رشید	۳۵۲	بَابُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُخَلَّفَةٌ وَغَيْرُ مُخَلَّفَةٍ
۳۷۷	امامت جنازہ کا مسنون طریقہ	۳۵۳	محقق یعنی کی تحقیق و جواب
۳۷۹	امام بخاری رحمہ اللہ کا رسالہ قرأت خلف الامام	۳۵۳	حافظ کی تحقیق محل نظر
۳۸۰	کِتَابُ النُّعْمِ	۳۵۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۳۸۲	مٹی سے نجاست کیسے کر مرغ ہوگئی؟	۳۵۴	اعلم ان قد رتد خداوندی
۳۸۲	تفہیم القرآن کی تفہیم	۳۵۴	فرشتوں کا وجود
۳۸۲	حضرت شاہ ولی اللہ کے ارشادات	۳۵۶	بَابُ كَيْفَ تُبَلِّغُ الْحَائِضُ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ؟
۳۸۳	ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا	۳۵۷	حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم کے اقوال
۳۸۳	حافظ ابن کثیر کی رائے	۳۵۷	حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا واقعہ
۳۸۳	خدا شاد اداں کا جواب	۳۵۸	علامہ نووی و حافظ ابن حجر کے تسامحات
۳۸۵	ہارکھوئے جانے کا واقعہ کب ہوا؟	۳۵۸	بَابُ إِنْجَابِ الْمَحِيضِ وَاجْتِنَابِهِ
۳۸۶	حضرت شاہ صاحب کے ارشادات	۳۵۹	تصحب استدلال امام شافعی
۳۸۹	فزودہ تنوک میں صحابہ کی تعداد	۳۶۰	حضرت شاہ صاحب دمشقی کا جواب

۵۰۸	حافظ ابوبکر بن ابی شیبہ کا رد	۴۹۴	بَابُ إِذَا لَمْ يَجِدْ مَاءً وَلَا تَوَابًا
۵۰۹	حضرت شہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارشادات	۴۹۵	صدقہ ہل حرام ہے
۵۱۰	حضرت شیخ محمد عبید الحق دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد	۴۹۶	ابو عمر ابن عبد البر مالکی کا اختلاف
۵۱۱	امام شافعی رحمہ اللہ کا قوی استدلال	۴۹۶	رائے مذکور پر نظر
۵۱۱	امام بیہقی وحفظ ابن حجر	۴۹۷	حافظ ابن حجر وابن تیمیہ کے ارشاد پر نظر
۵۱۲	حدیث بروایت امام اعظم	۴۹۸	جواب استدلال
۵۱۲	حدیث بروایت امام شافعی	۴۹۹	مقام حجرت
۵۱۲	حدیث بروایت امام مالک رحمہ اللہ	۵۰۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی محدثانہ تحقیق
۵۱۳	قولہ یکلیک الوجہ والکفین	۵۰۱	العرف العذی ومعرف السنن کا ذکر
۵۱۸	قصہ حدیث الباب پر نظر	۵۰۲	حدیث مہاجر کی تحقیق
۵۱۹	احمد حنفیہ و امام بخاری کا مسلک	۵۰۲	دوسرا اشکال و جواب
۵۲۰	مسئلہ امامت میں موافقت بخاری	۵۰۳	تیسرا اشکال و جواب
۵۲۱	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تفسیر	۵۰۳	چوتھا اشکال و جواب
۵۲۱	صابی مکر نبوت و کواکب پرست تھے	۵۰۴	بَابُ هَلْ يَنْفَعُ لِي يَذِيهِ يَغْدُ مَا يَضْرِبُ
۵۲۲	حنیف صابی میں فرق	۵۰۴	حنفیہ کے نزدیک تیمم کا طریقہ
۵۲۲	ترجمان القرآن کا ذکر	۵۰۵	استیعاب کا مسئلہ
۵۲۳	مرض وغیرہ کی وجہ سے تیمم	۵۰۵	بَابُ التَّيْمُمِ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَيْنِ
۵۲۳	نہایت سردی کی وجہ سے تیمم	۵۰۷	امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشادات
۵۲۶	نقل مذاہب صحابہ میں غلطی	۵۰۷	مسلک امام مالک رحمہ اللہ
۵۲۶	بَابُ التَّيْمُمِ ضَرْبُهُ	۵۰۸	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شافعییت
		۵۰۸	علامہ نووی شافعی



انوار الباری

اردو شرح

صحیح البخاری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمده و نصلى على رسوله الكريم

بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيقِ وَ أَكَلَ أَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ وَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لَحْمًا فَلَمْ يَتَوَضَّأُوا

(بکری کا گوشت اور ستوکھا کر وضو نہ کرنا، اور حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، اور عثمانؓ نے گوشت کھایا اور وضو نہیں کیا)

(۲۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عَبَّاسٍ ص أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ شاةً ثُمَّ صَلَّى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ

(۲۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ لَنَا اللَّيْثُ عَنْ عَقِيلٍ عَنْ أَنَسٍ شَهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي جَعْفَرُ بْنُ عَمْرٍو نَسِ

أُمِّيَّةٌ أَنَّ ابْنَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْتَضِرُ مِنْ كَيْفِ شاةٍ فَلَذِيَ إِلَى الصَّلَاةِ فَالْقَى

الْيَسَجِينَ فَصَلَّى وَ لَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کا شاة نوش فرمایا پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

ترجمہ: حضرت جعفر بن عمرو بن امیہ نے اپنے باپ عمرو سے خبر دی کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ بکری کا شاة کاٹ کاٹ کر کھا رہے تھے پھر آپ نماز کیلئے بلائے گئے تو آپ نے پھری ڈال دی اور نماز پڑھی، وضو نہیں کیا۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری رحمہ اللہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کرنا ضروری نہیں، اور جب اس سے وضو نہیں تو اس سے کم درجہ کی چیزیں، جن میں پکنا ہٹ وغیرہ نہیں ہے۔ جیسے ستو وغیرہ ان کے کھانے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہ ہوگا، اور بکری کے گوشت کا ذکر خاص طور سے اس لئے کر اونت کے گوشت میں پکنا ہٹ اور ایک قسم کی تیز تاغوار یوزیادہ ہے، اور اسی لئے اس میں کپے و پلے دونوں کو برابر سمجھتے ہیں، (کہ کپنے کے بعد بھی بو باقی رہتی ہے) اور امام احمد نے اونت کا گوشت کھانے کے بعد وضو کو ضروری قرار دیا ہے، اور اس قول کو محدثین شافعیہ میں سے بھی ابن خزیمہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔ (فتح الباری ص ۲۱۹ و ۲۲۰)

اونٹ کے گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ضروری ہے یا نہیں یہ بحث مستقل نظر و بحث چاہتی ہے، چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے وضو من لحم الابل کا باب قائم نہیں کیا۔ بظاہر اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بھی حنفیہ و شافعیہ وغیرہم کیساتھ ہیں۔ اگرچہ احتمال اس امر کا بھی ہے کہ ان کی شرط پر حدیث نہ ہو۔ اس لئے اس کا ذکر ترک کر دیا ہو واللہ اعلم اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ عدم وجوب وضو کے قائل ہیں، صرف امام احمد کا مذہب ہے کہ اونت کا گوشت کچا پکا، جیسے بھی کھائے اس کی وجہ سے وضو نوت جاتا ہے اور اس مذہب کو ابن حزم ظہری اور غیر مقلدین نے بھی اختیار کیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے فتوے میں اور علامہ مبارکی نے حنفی میں خاص طور سے اس پر بڑا زور دیا ہے۔ چونکہ اس کی بحث صحیح بخاری کی موضوع سے خارج ہے اس لئے ہم بھی اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتے، تاہم اس باب کے آخر میں حسب

ضرورت کچھ عرض کریں گے تاکہ اس اہم بحث سے بھی انوار الہاری خالی نہ رہے۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا امام بخاری رحمہ اللہ نے جمہور کا مذہب اختیار کیا ہے کہ آگ سے بچی ہوئی چیز کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، یہی مذہب ائمہ اربعہ اور خلفاء راشدین کا بھی ہے، امام ترمذی نے لکھا کہ اسی پر اکثر اہل علم صحابہ تابعین اور بعد کے حضرات کا عمل ہے۔ جیسے سفیان، ابن مبارک، شافعی، احمد و اسحاق وہ سب اسی کے قائل ہیں کہ ایسی چیزیں کھانے سے وضو ضروری نہیں ہوتا، اور یہی حضور ﷺ سے دو باتوں میں سے آخری طور سے ثابت ہے، گویا یہ حدیث، پہلی حدیث کی تاریخ ہے، جس میں وضو کا بیان تھا۔

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کسان آخر الامورین الخ بطور مرفوع فعلی کے بیان ہوا ہے لیکن بہت سے لوگوں نے اس کو بطور حکم عام کے سمجھا اور اس کو حکم سابق کے لئے تاریخ قرار دیا۔ (جس کی طرف رجحان امام ترمذی کا بھی معلوم ہوتا ہے)

دورائیں: جیسا کہ ابھی ہم نے اشارہ کیا کہ محدثین کی دورائیں ہیں، کچھ اس مسئلے میں دو حکم منسوخ و تاریخ مانتے ہیں، جیسے ترمذی وغیرہ اور کچھ صرف دو قسم کے واقعات و حالات بتلاتے ہیں، جیسے ابو داؤد ابن حبان وغیرہ اور اگرچہ ان دونوں رائیوں کے لئے دلائل ہیں، مگر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ دوسری صورت کو ترجیح دیتے تھے اور معاملہ صرف ترجیح کا ہے، حق و باطل کا نہیں ہے، اس کے بعد تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات

زہری کی رائے ہے کہ امر وضو مما مستہ النار تاریخ ہی۔ احادیث اباحت کے لئے، کیونکہ اباحت کا حکم ثابت تھا، اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث جابر میں آخر الامورین ترک الوضوء بیان ہوا ہے۔ (ابو داؤد نسائی وغیرہ جس کی تصحیح ابن خزیمرہ و ابن حبان وغیرہ نے کی ہے۔ لیکن ابو داؤد وغیرہ نے کہا کہ امر سے مراد شان و قدر ہے۔ وہ نہیں جونی کے مقابل امر ہوا کرتا ہے۔ نیز کہا کہ آخر الامورین الخ کا لفظ مشہور حدیث جابر سے مختصر کیا ہوا ہے۔ جو اس عورت کے قصہ میں مروی ہے، جس نے حضور اکرم ﷺ کے لئے بکری کا گوشت تیار کیا تھا اس میں سے حضور ﷺ نے تناول فرمایا، پھر وضو کر کے ظہر کی نماز پڑھی اس کے بعد پھر اس میں سے کھایا اور عصر کی نماز بغیر جہد وضو کے پڑھی، گویا دونوں امر سے مراد دونوں واقعات مذکورہ ہیں جو ایک ہی دن میں پیش آئے، مگر اس میں بھی دوسرے دو احتمال ہیں کہ ممکن ہے وہ ظہر والا وضو کسی حدیث کے سبب سے ہو، بکری کے گوشت کھانے کی وجہ سے نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ یہ قصہ حکم وضو بوجہ مامت النار سے بھی قبل کا ہو۔ اس لئے زیر بحث مسئلہ سے اس کا کچھ تعلق نہ ہوگا۔

فیصلہ بہ صورت اختلاف احادیث

امام بیہقی نے عثمان داری سے نقل کیا کہ جب کسی معاملے میں احادیث مختلف احکام کی ہوں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہ دے سکیں تو دیکھیں گے کہ حضور اکرم ﷺ کے بعد خلفاء راشدین نے کس پر عمل کیا اور اسی سے ایک جانب کو ترجیح دیں گے، اور اسی بات کو امام نووی نے بھی شرح المہذب میں پسند کیا ہے اور اسی سے امام بخاری کی حدیث الباب سے نقل خلفاء ثلاثہ کے اثر کو لانے کی حکمت بھی سمجھ میں آ جاتی ہے، امام نووی نے کہا کہ مسئلہ زیر بحث میں صحابہ تابعین کے پہلے دور میں خلاف رہا ہے پھر اس امر پر سب کا جماع ہو گیا کہ آگ سے بچی ہوئی چیزیں کھانے سے وضو لازم نہ ہوگا البتہ اس سے لحوم اہل کا استثناء ہو سکتا ہے کہ (اس میں اختلاف باقی رہا) علامہ خطابی نے مختلف احادیث الباب کو اس طرح جمع کیا کہ احادیث امر کو استحباب پر محمول کیا وجوب پر نہیں والدہ اعلم۔

حدیث الباب سے امام بخاری رحمہ اللہ کے استدلالات

حافظ نے لکھا کہ ایک تو یہ استدلال کیا کہ شب کے کھانے کو نماز عشاء پر مقدم کرنے کا ارشاد نبوی امام رابع (مقرر) کے علاوہ دوسروں کے لئے مخصوص ہے، اسی لئے حضور اکرم ﷺ کو نماز کے لئے بلایا گیا تو آپ ﷺ کھانا چھوڑ کر نماز کے لئے تشریف لے گئے دوسرے یہ کہ (پکے ہوئے) گوشت کو چھری سے کاٹا جائز ہے اور اس سے ممانعت کی جو حدیث ابو داؤد میں ہے وہ ضعیف ہے۔ اور اگر وہ قوی ثابت ہو تو اس کو بھی ضرورت پر محمول کریں گے کیونکہ بے ضرورت ایسا کرنے میں اعاجم اور عیش پسند لوگوں کے ساتھ شبہ ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو کہ جس طرح ثبت امور پر شہادت دی جاتی ہے اسی طرح نئی پر بھی اگر وہ محصور و متعین شی کی ہو درست اور مقبول ہے جیسے حدیث الباب میں حضور اکرم ﷺ کے وضو نہ فرمانے کی خبر و شہادت دی گئی۔

فائدہ: عمرو بن امیہ سے صحیح بخاری میں، بجز حدیث الباب کے اور جو حدیث پہلے مسیح کے بارے میں گزری اور کوئی روایت نہیں ہے

(فتح الباری صفحہ ۲۱۷)

چھری کاٹنے کا استعمال

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا حدیث میں جو کھانے کے وقت گوشت کو چھری سے کاٹنے کا ذکر ہے اس سے وہ طریقہ مراد نہیں جو اب یورپ میں مروج ہے۔ کہ وہ چھری کاٹنے سے کھاتے ہیں بلکہ بڑے پارچوں کو کاٹنا کہ ان میں سے ہر شخص اپنے کھانے کے واسطے کاٹ لیتا تھا اور یہی طریقہ حضور علیہ السلام سے مروی ہے اور اس میں اب بھی کوئی حرج نہیں کہ گوشت کے بڑے ٹکڑوں میں سے کاٹنا ہی بڑے گایہ ایک ضرورت کی چیز ہے اور ہر سیم الفطرت انسان سمجھ سکتا ہے کہ کون سی چیز ضرورت کی ہے اور کون سی دوسری قوموں کے طریقوں کے مطابق طرز اختیار کرنے کی ہے اور خصوصیت سے مومن کو خدا کی ہر دی ہوئی چیز کو خدا کی دی ہوئی روشنی اور نور سے دیکھتا ہے اس کو سمجھنے سمجھانے کے لئے زیادہ دلیل و بحث کی ضرورت نہیں البتہ جن طبائع میں کبھی ہوتی ہے وہ اوپر کی تاویلات کا سہارا ڈھونڈ کر غلط طریقوں کو بھی درست ثابت کیا کرتی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشاد کی تائید قاضی عیاض کے اس قول سے بھی ہوتی ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ضرورت پیش آئے مثلاً گوشت سخت ہو یا اس کے ٹکڑے بڑے ہوں تو کھانے کے وقت گوشت کو چھری سے کاٹ سکتے ہیں تاہم ہمیشہ ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ طریقہ اعاجم کا ہے۔

ملاحظہ قاری نے فرمایا میں اس بارے میں جو ممانعت حدیث ابو داؤد میں وارد ہے وہ تکبر اور امر مرث سے بچنے کے لئے ہے لیکن اگر گوشت پوری طرح پکا اور گھانا ہو اور اس کو چھری سے کاٹنے کی ضرورت ہو تو اس کی اجازت ہے یا ممانعت بطور تیز یہ ہے حتیٰ خلاف اولیٰ ہونے کے باعث ہے اور حضور اکرم ﷺ کا فعل بیان جواز کے لئے ہے

لامہ بتنی نے کہا کہ چھری سے اس گوشت کو کاٹنے کی ممانعت ہے جو پوری طرح پکا ہوا ہو (ابن ماجہ ۱۸۳۱) ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ آج کل جو طریقہ عمدہ ہے کہ گوشت کو چھری کاٹنے سے کھایا نہایت قلیل ایل یو پ مروج ہوا ہے وہ منظر شارع علیہ السلام میں ہرگز پسند نہیں والدہ تعالیٰ ام

ابن حزم کا مذہب

بیان مذہب کی تفصیل نامکمل رہے گی اگر ہم ابن حزم اور شوکانہ کا مذہب نقل نہ کریں حافظ ابن حزم ظاہری نے لکھا جو لوگ مامرہ امتداد سے وضو کے قائل نہیں ان کا استدلال اس قسم کی احادیث سے کہ حضور ﷺ نے ظلاً موقع پر بکری کا گوشت کھایا اور پھر وضو نہیں فرمایا درست نہیں۔ حدیث شریف میں وارد ہے کہ جب شب کا کھانا سامنے آ جائے اور نماز کا وقت بھی ہو تو پہلے کھانا کھا لو پھر امینان سے نماز پڑھو لیکن جو شخص مسجد ۱۱ مقرر ہو وہ اس لئے اس سے مستثنیٰ ہو کہ اس کے کھانے میں مشطویت کے سبب مسجد کے نماز یوں کے لئے تکلیف (نظارہ اور تاخیر نماز ہوگی) والدہ تعالیٰ ام

البتہ حدیث شعیب بن ابی حمزہ جس میں آخر الامرین ترک الموضوع بیان ہوا ہے وہ ضرور قابل استدلال ہے اور اسی کی وجہ سے استعمال مامست النار آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے بعد بھی وضو کا ترک جائز ہے۔ (مکلی ۱۲۴۳۔)

یہ تو ابن حزم ظاہری کا مذہب ہوا کہ تمام آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے استعمال کے بعد بھی ترک وضو کو حلال و درست بتلایا اس کے بعد علامہ شوکانی کی جائے ملاحظہ کریں

علامہ شوکانی کی رائے

پہلے تو آپ نے نیل الاوطار میں مامست النار کے بعد ترک وضو والوں کے دلائل کا رد کرنے کی سعی کی اور یہ بھی لکھا کہ اس کے لئے اجماع کا دعوے کرنا اس لئے معنی ہے کہ یہ دعویٰ ان دعاوی میں سے ہے جن سے طالبین حق کے قلوب مرعوب و خوفزدہ نہیں ہوتے البتہ جن احادیث سے لحوم غنم کھانے کے بعد ترک وضو ثابت ہے ان کی وجہ سے استعمال مامست النار کے بعد عام حکم وضو سے یہ صورت خاص اور مستثنیٰ ہو جاتی ہے اور بکری کے گوشت کے سوا تمام آگ سے پکی ہوئی چیزیں اس عام حکم ممانعت کے تحت ہی داخل ہیں۔ (فتاویٰ لاہوری ۱۸۳۔)

اس سے اجماع امت کی جو حیثیت ان حضرات کے یہاں ہے معلوم ہوئی جس سے لاجتماع امتی علی الصلاۃ کی اختلاف شان ظاہر ہے دوسرے یہ معلوم ہوا کہ علامہ شوکانی کے نزدیک مامست النار کا حکم وجوب وضو صرف بکری کے گوشت کو مستثنیٰ کر کے اب بھی باقی ہی لیکن یہ بات تحت الا حوزی اور مرقاہ شرح مشکوٰۃ دونوں سے معلوم نہ ہو سکی کہ ہماری زمانے کے اہل حدیث اس بارے میں کیا فرماتے ہیں ان کی عادت ہے کہ کسی رائے و مذہب کے بارے میں اقویٰ دلیلا وغیرہ کا دیکھا کر لیا کرتے ہیں اور اس کو ترجیح دینے کی بھی سعی کیا کرتے ہیں مگر یہاں دونوں خاموشی سے گزر گئے اور اپنی مقلدین و تبعیین کی رہنمائی نہ فرمائی کہ وہ کیا کریں علامہ شوکانی کے اجتہاد مذکور کے موافق تو بقول حضرت ابن عباسؓ کے گرم پانی سے وضو غسل بھی درست نہ ہوگا اور اس میں بنا ہوا تیل لگانے سے بھی وضو نوت جائے گا اسی طرح علاوہ بکری کے گوشت کے ہر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کرنا واجب و فرض ہوگا

اجماع امت کو نام رکھنے کا انجام

اجماع امت کے دعویٰ پر ناک ہموں چڑھانے والے علامہ شوکانی جنھوں نے یہ بھی کہا کہ اجماع امت کا دعویٰ کر کے حق بات قبول کرنے سے نہیں روکا جاسکتا آپ نے دیکھا کہ انھوں نے اپنی خصوصی اجتہاد بصیرت پر بھروسہ کر کے کتنی بڑی جرات کر ڈالی کہ ساری امت سے الگ تھلک ہو کر ایسی رائے قائم کر کر دی جس میں نہ ان کے ساتھ بقول حافظ ابن حزم کے حضور علیہ السلام کا آخری عمل ہے جس سے متاثر ہو کر ابن حزم کو بھی اجماع امت کے ساتھ ہو جانا پڑا نہ خلفائے راشدین و صحابہ تابعین ہیں نہ ائمہ اربعہ میں سے امام احمد اور دوسرے محدثین اثنیٰ بن راہویہ و داؤد و غیرہ ہیں جن کے تائید و جوش ان کو مل جایا کرتی ہے نہ صاحب متنی محمد الدین ابن تیمیہ ہیں جن کی کتاب منہج الاخبار کی شرح انھوں نے نیل الاوطار لکھ کر شہرت حاصل کی ہے پھر بہت سے صحابہ و تابعین سے جو مامست النار سے وضو کے قائل تھے رجوع بھی ثبات ہے اور بظاہر جس کو اس کا نسخ اور خلفاء راشدین وغیرہ وضو ہم کا عمل معلوم ہوتا گیا وہ رجوع کرتا رہا نیز اہل مدینہ کا بھی اجماع ترک وضو پر نقل ہوا جس کو جنت تو یہ کہا گیا کہ مانی نے امام مالک سے نقل کیا کہ جب نبی کریم ﷺ سے دو مختلف حدیث مروی ہوں اور میں یہ معلوم ہو جائے کہ حضرت ابوبکر و عمرؓ نے کسی ایک پر عمل کیا ہے تو سمجھ لو کہ حق ان کے عمل ہی کے مطابق ہے امام اوزاعی نے نقل کیا کہ کھول پہلے مامست النار سے وضو کرتے تھے عطاء سے ملے تو انھوں نے بتلایا کہ صدیق اکبرؓ نے شانہ کا گوشت کھا کر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا تو اسی وقت سے کھول نے مامست النار سے وضو کرنے کا معمول ترک کر دیا ان سے کہا گیا کہ آپ نے صرف ابوبکر کے عمل کی بات بن کر وضو ترک کر دیا

کرم و شرک کر دیا جواب میں کہا میں خوب جانتا ہوں اگر ابو بکر آسمان سے زمین پر گر کر پاش پاش ہو جائیں تو یہ ان کو زیادہ محبوب تھا یا نبوت اس کے کہ نبی کریم ﷺ کے خلاف حکم کوئی کام کریں۔ (امانی الا جوارح ص ۳۲۲)

صاحب تحفہ و صاحب مرعہ کا سکوت

ہمیں بڑی خوشی ہوئی اگر یہ دونوں صاحبان مسئلہ زیر بحث پر حکام کرتے ہوئی اتنا لکھ دیتے کہ علامہ شوکانی سے اس مسئلہ میں غلطی ہوئی اور غلطی سے بجز انبیاء و علیہم السلام کے کوئی بری اور موصوم نہیں کہا جاسکتا ہے اور سنا ہے ہی یہ بھی بتلا دیتے ہیں کہ علامہ شوکانی کی اس تحقیق کو وہ اہل حدیث کے نئے قائل عمل سمجھتے ہیں یا نہیں لیکن ہمیں دونوں کتابوں کے مطالعہ کے بعد بڑی قلمی اذیت و مایوسی ہوئی کہ قدم قدم پر ان کے سلف و اکابر امت کی غلطیاں پکڑنے والی اینٹوں کی غلطی کے بارے میں ایک حرف بھی لکھنے کو تیار نہیں کیا حق و انصاف کی راہ میں ہے یہ پہلا موقع ہے اور یہی طریقہ ان حضرات کا آئندہ بھی بیسیوں مسائل میں ملے گا اور حسب ضرورت ان کی نڈھالی ہم کرتے رہیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

سنخ و غیر سنخ کی بحث

امام شافعی و ابن حزم وغیرہ نے حدیث جابر کے قول آخر الامر میں سے یہی سمجھا کہ ہمد النار سے نقص و ضوامر وضوء والا حکم منسوخ ہو گیا کرم دوسرے اکابر محدثین اس کے خلاف ہیں خود امام بخاری نے بھی امام شافعی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے انہوں نے لکھا کہ بہت سی احادیث سناٹے ہیں اور ان سے یہ قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ ہمد النار ہی وضوء کا حکم مقدم تھا یا ترک وضوء کا اس سے ہم ناخ و منسوخ کا یقین کر کے کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے البتہ غلامہ راشدین اور دیگر اکابر صحابہ کا اجماع و تعامل سے اس مسئلہ میں رخصت کا فیصلہ کرتے ہیں۔ (بذل الجہود ص ۱۱۰)

ان کے علاوہ ابوداؤد ابن حبان و ابن ابی حاتم رحمہم کی رائے بھی یہ ہے کہ آخر الامر میں والی حدیث جابر دوسری حدیث جابر کا اختصار ہے ہی جس میں وضوء عدم وضوء کے دو پہلو ایک ہی دن اور ایک ہی واقعہ کے بیان ہوئے ہیں اور اس دن میں پہلا اور دوسرا افضل اسی طرح قائلہ اس سے سنخ حکم کا ثبوت نہیں ہوتا

امام ابوداؤد نے خاص طور سے پہلے منسل حدیث ذکر کی اور پھر بحمل اور دونوں کو ایک ہی واقعہ سے متعلق بتلایا اس پر ابن حزم کا منحنی ۲۴۳۔ اس میں یہ لکھا کہ قطعی و یقینی طور پر آخر الامر ان والی حدیث جابر کو دوسری حدیث جابر کا مختصر قرار دینا قول بالظن ہی اور ظن کذب اللہ یت اور دونوں حدیث الگ الگ ہیں حد سے تجاوز ہے کیونکہ اول تو ان کا دعویٰ بھی بے دلیل ہے اور اس کو بھی قول بالظن کہا جاسکتا ہے اور جرات قدر کا لحاظ کیا جائے تو امام ابوداؤد ابن حبان وغیرہ کے درجہات ابن حزم سے کہیں بلند ہیں پھر یہ کہ محدثین بیگزوں مواقع قرآن و شواہد کے زور اس قسم کے فیصلے کرتے ہیں ان کو بلا جہت و دلیل کذب اللہ یت کہہ دینے کی جسارت ابن حزم ہی جیسے کر سکتے ہیں جن کی زبان حجاب کی گواہی جیسی تیز ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا جیسا کہ ابوداؤد کے کلام سے اشارہ معلوم ہوتا ہے آخر الامر میں سے سنخ کی متعارف صورت سمجھنا مروج ہے یعنی ایسا نہیں ہوا کہ پہلے حضور ﷺ نے ایک حکم وجوب وضوء کا دیا ہو اور دوسرے حکم ترک وضوء کا دیا بلکہ دو واقعات ایک دن میں پیش آئے اور دو طرح کا عمل مروی ہوا اور ایک مستحب عمل میں بھی ایسا پیش آتا رہا ہے کہ آپ نے ایک عمل کیا اور پھر ترک بھی فرمایا لہذا آخر الامر میں مطلق نہیں ہے بلکہ یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ احتمال دونوں جانتا کہ ہوا اور ایک کو راجح قرار دینا قطعیت کو مختصی نہیں ہوتا اس لئے کہ ابن حزم صرف قطعیت پر مباحث ہوئے تو بے نیاز تھا اگرچہ قطعیت کا التزام غلط ہوتا اسی طرح علامہ ماری بخاری کا ابوداؤد کے ادواء کو مستبعد قرار دینے بھی انکی اپنی رائے ہو سکتی ہے جس کی کوئی توفی و محکم دلیل بیان نہیں کی گئی۔ واللہ اعلم۔

صرف اس دن کے واقعہ سے متعلق ہے اگر یہ تسلیم ہو جائے کہ اس روز روئی و گوشت کھانے کے بعد آپ کا وضو، حدیث کی وجہ سے نہیں بلکہ کھانے ہی کی وجہ سے تھا تو اس کا فائدہ تزکیہ نفس اور بیانِ احتساب تھا اس کا سبب وجوب نہ تھا بلکہ دوسری مرتبہ ترک وضو کا مقصد بیانِ جواز تھا اور یہ بتانا کہ ماسہ النار سے وضو نہیں ٹوٹتا غرض روایت کے فیصلہ سے یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ وجوب وضو و نجس وجوب کی صورت پیش نہیں آئی اور خصوصیت سے اس ایک واقعہ کے اندر اور تھوڑے سے وقت میں۔

ابن حزم کی تائید

بعض حضرات نے جو ابو داؤد کے مقابلہ میں ابن حزم کے قول مذکور کی تائید مسند احمد کی روایت سے پیش کی ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ اس روایت یا واقعہ کا حلق حدیث جابر اور ان کے واقعہ اطعام سے نہیں ہے اس لئے وہ واقعہ دوسرا ہوگا اور ابو داؤد نے صرف جابر کی دو حدیثوں کو ایک لڑی میں مفصل و مجمل بتا کر پرویا ہے لہذا ان کا کلام بے غبار ہے

جماہیر سلف و خلف کا استدلال

جیسا کہ اوپر تفصیل سے عرض کیا گیا اگر محمد بن کے متعارف نسخ و عدم نسخ کی دو مستقل رائیں ہیں ایک طرف اگر امام ترمذی ہیں تو دوسری طرف محدث و فقیہ امت ابو داؤد ہیں انما شافعی اگر نسخ متعارف کے قائل ہیں تو امام بیہقی اس کے خلاف ہیں اسی طرح علامہ خطابی شافعی بھی امر وضو ماسہ النار کو بجا ہے وجوب کے احتساب پر محمول کرتے ہیں لہذا نسخ متعارف کے خلاف گئے اگر امام احمد بن کی تصریح منقول ہے تو صاحب متعینی محمد الدین ابن تیمیہ نے امر وضو ماسہ النار کو احتساب ہی پر محمول کیا ہے علامہ شعرانی نے لکھا کہ ماسہ النار وضو کی وجہ نجس ہے یعنی آگ کا مظہر غضب الہی ہوتا اور اس لئے اس سے کچی ہوئی چیز کھا کر خداوند تعالیٰ کے سامنے کھڑا ہونا بغیر طہارت کا ملہ کے مناسب نہیں لہذا اس کے مامور اکابر امت اور علماء و عارفین ہوئے جو اس خفی علت کو سمجھ سکتے ہیں اور اصغر امت اس کے مامور نہیں ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے شرح موطاء امام مالک میں لکھا کہ کھانے پینے سے منع ہوتا فصالِ ملک کے خلاف اور ان کی مشابہت سے انقطاع کو موجب ہے کہ وہ اس سے منزہ ہیں پھر آگ سے کچی ہوئی چیزوں سے نفع اندوز ہونا اور بھی زیادہ غیر موزوں ہے کہ آگ کو تار جنم سے نسبت ہے اسی لئے کی کے علاج سے بلا ضرورت روکا گیا لہذا ایسی چیزوں کے کھانے کے بعد خواص کے لئے وضو کو شریعت نے مستحب قرار دیا تاکہ ان کو تہذیب نفس تجر و تزکیہ قلب میں مدد ملے اور عام لوگوں کو اس کا مکلف احتساب بھی نہیں کیا گیا کہ وہ مشقت میں پڑیں گے حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کی پوری تفصیلات لکھنے کے بعد آخر میں لکھا حاصل کلام یہ ہے کہ ماسہ النار سے امر وضو کی تمام احادیث میں یا تو امر ایجابی تھا جو منسوخ ہو گیا یا امر استجابی تھا جو اب بھی باقی اور غیر منسوخ ہے اور یہ دوسری شق زیادہ ظاہر ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (فتح المبین ۱/۸۸۸)

اس پوری تفصیل کے بعد شاید راقم الحروف کی یہ گزارش بے جا نہ ہوگی کہ نسخ متعارف کے فیصلہ کو جماہیر سلف و خلف کا فیصلہ قرار دینا مناسب نہیں۔ و اعظم عند اللہ

اسکے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا باقی ارشاد ملاحظہ فرمائیں جو مندرجہ بالا تشریحات کے بعد زیادہ اوقع فی انفس ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کا بقیہ ارشاد

فرمایا آخر الامرین نسخ کو نسخ متعارف کے صراحت یا اس کے لئے حرف آخر سمجھنا صحیح نہیں کیونکہ نسخ کا مطلب کسی امر کا صرف

آخر میں واقع ہونا نہیں ہے چنانچہ امر مستحب میں بھی فعل وترک دونوں ہی مروی ہوتے ہیں اور اس میں کسی آخر فعل کو ترجیح نہیں کہہ سکتے اسی طرح آخری فعل وترک وضوء ہونا ترجیح متعارف کی دلیل قطعاً نہیں ہے

پھر فرمایا: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے باسمہ النار سے وضوء مستحب کہا ہے اور میں اسی پر کچھ اضافہ کرتا ہوں وہ کہ مستحب طریح کا ہوتا ہے ایک مستحب بے لحاظ صورت و ظاہر جس کو شریعت نے کھلے طور پر مستحب قرار دیا ہو اور یہی مستحب کتب فقہ میں ملے گا دوسرا مستحب بے لحاظ معنی و باطن ہی جس کے استحباب کی صراحت شریعت میں نہیں ملے گی البتہ شارع علیہ السلام سے اس کے فوائد محاسن کی طرف اشارات ملیں گے اسی سے ہم اس کے مطلوب و محبوب ہونے کو سمجھیں گے اور اس کو خواص امت کا مستحب کہا جائے گا جیسے جنمی کے لیے وضوء جس کی ایک خوبی کی طرف شارع علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: عجم بطرائی میں ہے کہ جو شخص حالت جنابت میں سوئے اور مر جائے گا تو فرشتے اس کے جنازہ میں شرکت نہ کریں گے اور وضوء کر لینے سے یہ صورت نہ ہوگی جس علت و مصلحت مذکور کے تحت اس وضوء مذکور کو مستحب کہیں گے اور اسی باب سے ہے وضوء ذکر سے وضوء مراقبہ سے وضوء انکسار کا گوشت کھانے سے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام صورتوں میں وضوء مستحب ہے مگر وہ مستحب خواص امت ہے اس بات کو خلاف مذہب حنفی نہ سمجھ جائے کیونکہ ہمارے فقہانے تو بظاہر ان سے کم درجہ چیزوں میں بھی وضوء کو مستحب کہا ہے جیسے احیاء کی طرف نظر کرنے اور غیبت سے پس اگر ہم بطریق استحباب مرءۃ دس ذکر وغیرہ سے بھی وضوء کو تسلیم کر لیں جسکی برائی نظر احیاء وغیرہ کے لحاظ سے زیادہ واضح اور کھلی ہوئی ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے؟!

معنوی حکمت: فرمایا: باسمہ النار سے وضوء کی حکمت یہ ہے کہ ملائکہ کو اپنے مطہر نفوس اور مہرکی طہانے کے سبب کھانے پینے کی چیزوں سے نفرت و بعد ہے پھر جو شخص ایسی کچھ ہوتی چیزیں کھائے پئے جو انسانوں کے ہاتھوں بنے اور پکے سے مزید ملوث ہو گئیں تو ان کی پاکیزہ طہانے سے اور بھی زیادہ دور اور قابل نفرت ہو گئیں لہذا ممکن ہے کہ شریعت نے اسی بعد و نفرت کی تلقین کے لیے وضوء کا حکم کیا ہو کہ ملائکہ کو پاک چیزوں اور پاکی سے مناسبت و انس ہے۔ اسی لیے وہ ناپاکی کی حالت میں مرنے والے کے جنازہ سے نہیں آتے اور با وضوء مرنے والے کے جنازہ میں شریک ہوتے ہیں ریں وہ چیزیں جو خام ہیں یا پھل وغیرہ جو درختوں پر تھرتی طور پر پختہ ہوئے ان سے فرشتوں کو نفرت اس لیے نہیں کہ وہ رب العالمین کے عہد ربوبیت سے زیادہ قریب اور اس کی برکات کے حامل ہیں اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم درخت کے پہلے پھل کو اپنی چشم ہائے مبارک سے لگاتے اور چھوئے بچوں کو عطا فرماتے تھے بخلاف کچی ہوئی چیزوں کے کہ وہ بشری دست کاریوں۔ آگ کی انش انگیزی اور بہت سی تعمیر پذیر یوں کے سبب اپنی ابتدائی حالات کے لحاظ سے بہت بدل چکی ہیں ان کی وہ ابتدائی برکت بھی کم ہوتی تھی اور قرب عہد ربوبیت والی نسبت بھی دوری سے بدل گئی اس لیے اس کا حال پھلوں جیسا نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بارش کے پانی کی طرف پلکتے اس میں کھڑے ہو جاتے اور فرماتے تھے کہ (تازہ وارد ہونے کی وجہ سے) اس کا زمانہ اپنے رب سے قریب ہے ظاہر ہے یہ معاملہ آپ دوسرے پانیوں کے ساتھ نہیں کرتے تھے کیونکہ جو پانی زمین کے گڑھوں نالوں اور تالابوں میں پڑے پڑے انواع و اقسام کی کدورتوں اور لاشوں سے ملوث ہو جاتا ہے وہ اپنی اس ابتدائی پاکیزگی صفائی و لطافت پر باقی نہیں رہتا جو اس کو حدیث عہد ربوبیت کے وقت حاصل تھا۔

غرض ان چیزوں سے وضوء کا معاملہ اس وضوء کی طرح نہیں ہے جو احداث و انجاس کے سبب واجب ہوتا ہے بلکہ وہ ملائکہ اللہ سے کتبہ و تقرب حاصل کرنے کے باب سے ہے۔

۱۔ اس موقع پر فیض الباری ص ۳۰۶، اسطر ۱۷ میں بجائے اسخو ا کے اور جو اچھپ گیا 'حالا نکہ فقہاء نے ایسی کسی وضوء واجب نہیں کہا اور اگلی طرح میں تواتر من الوضوء ظاہر ہے کہ التزام بطریق استحباب ہے۔ بلور جو ب نہیں' حالہم دکن علی بصیرۃ

حافظ ابن قیم کا ارشاد

فرمایا مائتہ النار سے وضو جس معنی حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ ان میں قوت تاریہ کے اثرات آتے ہیں جو شیطان کا مادہ ہے کہ وہ اس سے پیدا ہوا اور آگ پانی سے بچھ جاتی ہے (لہذا وضو مناسب ہوا اس کی نظیر غضب وغیرہ کے بعد وضو کے حکم ہے حدیث میں ہے کہ غضب شیطان سے ہے جب تم میں سے کسی کو غصہ آئے تو چاہیے کہ وضو کرے۔ (فتح الملم ۳۸۸)

اونٹ کے گوشت سے نقض وضو

جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا تھا کہ امام بخاری نے اونٹ کے گوشت سے وضو کے بارے میں نہ کوئی باب قائم کیا اور نہ کوئی حدیث پوری صحیح بخاری میں ذکر کی اس لیے یہ بحث شرح بخاری کی حیثیت سے ہمارے موضوع سے خارج ہے مگر چونکہ فی نفسہ یہ بحث بہت اہم ہے، اس لیے بطور تکرار بحث سابق کچھ لکھا جاتا ہے اونٹ کا گوشت کھانے سے نقض وضو کے قائل تو امام احمد و اسحق بن راہویہ، یحییٰ بن یحییٰ، ابو بکر بن المہر، رواہ بن خزیمہ ہیں، اور صاحب تحفہ وغیرہ نے لکھا کہ امام بخاری نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔

اہل حدیث (غیر مقلدین) تو سب ہی اس کے قائل ہیں اور جماعت صحابہ سے بھی یہی قول منقول ہے (تحد الاحوذ ص ۸۳ ج ۱) حافظ ابن قیم اور صاحب غایۃ المفسرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حض اونٹ کے گوشت کو ہاتھ لگانے سے بھی نقض وضو مانتے ہیں حالانکہ امام ابو داؤد نے (جو یہ تصریح حافظ حمید استاد حافظ ابن قیم ضعیفی ہیں) باب الوضو من لحوم الابل کے بعد ہی در باب الوضو من س اللحم قائم کیا جس کی غرض محدثین نے ان لوگوں پر رد و قریض تلافی ہے جو اونٹ وغیرہ کے کچے گوشت کو چھونے سے بھی وضو لازم کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

امام ترمذی نے باب الوضو من لحوم الابل قائم کر کے حدیث براء بن عازب ذکر کی اور لکھا کہ یہ قول امام احمد و اسحق کا ہے مذاہب کی تفصیل حسب عادت نہیں کی البتہ امام نووی نے شرح مسلم میں تفصیل ذکر کی جو حسب ذیل ہے۔

علماء کا اونٹ کے گوشت کھانے سے وضو کے بارے میں اختلاف ہے اکثر حضرات اس طرف گئے ہیں کہ اس سے وضو نہیں نوتا اور اسی مذہب پر ہیں چاروں خلفاء راشدین ابو بکر، عمر، عثمان و علی اور ابن مسعود، ابن ابی کعب، ابن عباس، ابو الدرداء، ابو طلحہ، عاصم بن ربیعہ، ابو امامہ اور جابر تابعین اور امام ابو حنیفہ امام مالک امام شافعی اور ان سب کے اصحاب و تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اور نقض وضو کے قائل امام احمد وغیرہ ہیں (جن کا ذکر اوپر بحالہ تھا ہوا) قاضی عیاض نے عدم نقض وضو کو عامہ اہل علم کا قول قرار دیا علامہ خطابی نے اس کو عامہ فقہاء کا قول کہا۔ (امانی الاحبار صفحہ ۳)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک اونٹ کے گوشت سے نقض وضو کا حکم ابتدا اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا اور لکھا کہ فقہاء صحابہ و تابعین میں سے کوئی بھی اس سے نقض وضو کا قائل نہیں ہے اور چونکہ قطعی طور سے محدثانہ نقطہ نظر سے اس کے منسوخ ہونے کا فیصلہ بھی دشوار ہے اس لیے میرے نزدیک اس کے بارے میں احتیاط کا پہلو اختیار کرنا چاہیے (حجۃ اللہ ۷۷۱)

صاحب تحفہ اور صاحب مرعۃ نے حضرت شاہ صاحب کی مذکورہ بالا عبارات کو نظر انداز کر دیا ہے حالانکہ ان کو کوئی عبارت خصوصیت سے حنفیہ کے خلاف مل جائے تو اس کو بڑے اہتمام سے نقل کیا کرتے ہیں گویا مقصود تحقیق نہیں بلکہ حنفیہ اور دوسرے اصحاب مذاہب کے خلاف موافقہ اہم کرنا ہے۔

حیرت و حیرت: اس امر پر ہے کہ جو مذہب خلفاء راشدین و عامہ صحابہ و تابعین کا اور بقول حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ فقہاء صحابہ

و تابعین کا تھا اور جو مذہب امام اعظم اور ان کے سارے اصحاب کا تھا اور جو مذہب امام ابو حنیفہ اور ان کے سب اصحاب کا رہا اور جو مسلک یا تشیع نووی و بیہقی سارے اصحاب امام شافعی کا تھا اس کو کزور ثابت کرنے کے لیے حافظ ابن تیمیہ دین قہم کے استدلالات سے مدد لی جاتی ہے حالانکہ ابھی اوپر ذکر ہوا کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے تو امام احمد کا مذہب ہی سمجھنے میں غلطی کی ہے کہ مسلمان اہل کتاب بھی ناقض ہد یا جو امام احمد کا مسلک ہوتا تو امام ابو داؤد اس سے زیادہ واقف ہوتے اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جن احادیث سے وضو شرعی کا حکم قطعی لگایا ہے وہ اس مفروضہ پر بنا گیا ہے کہ لغت اہل قرآن میں وضو حار ف شرعی کے سوا کوئی وضو ثابت نہیں ہے اور وضو کو کوئی نسل یا دیگر کہنا اہل تورات کی لغت ہے اس عجیب و غریب دعویٰ کا دلیل کے بعد ان احادیث سے صرف وضو شرعی کا ہی حکم نکل سکتا ہے اور جن فقہاء صحیحہ و تابعین اور امام مجتہدین و محدثین نے ان احادیث سے وضو لغوی مراد لیا وہ سب حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک لغت اہل تورات کے تتبع تھے فی الملجوب والضیعی الادب حافظ ابن تیمیہ نے اپنی فتاویٰ میں نووی ۵۹۵۳، ۵۹۵۴، ۵۹۵۵، ۵۹۵۶ میں اسی پر زور دیا کہ وضو کا لفظ جہاں بھی حدیث میں وارد ہے وہ بعضی وضو شرعی ہے اور دعویٰ کیا کہ لفظ وضو کو کوئی نسل یا قوم کا وہ جو صرف لغت یہود میں ہے لغت اہل قرآن سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے ہمارے حضرت شامہ صاحب رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن تیمیہ کا یہ دعویٰ بڑی غفلت پر مبنی ہے کیونکہ وضو کو کوئی نسل یا قوم (منہ ہاتھ دھونا) صرف شرع و مسان حدیث میں بلاشبہ ثابت ہے پھر اس کی مثالیں بیان فرماتے تھے یہاں ہم چند مثالیں ”معارف السنن“ (للمواعظ ابووری غم فیضیم سے نقل کرتے ہیں۔

(۱) حدیث عکراش ترمذی (باب الاطعمہ) میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ دھوئے پھر ان ہی تر ہاتھوں کو اپنے چہرہ مبارک ذاریعین اور سر پر پھیر لیا اور فرمایا اے عکراش آگ سے تغیر پذیر چیزوں کے استعمال کے بعد ایسا وضو ہوتا ہے۔

(۲) حدیث سلمان ترمذی (ابو داؤد) میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کھانے سے پہلے اور بعد کو وضو برست طعام کا باعث ہے حافظ ابن تیمیہ نے اس حدیث کے بارے میں لکھا کہ بشرطحت اس میں حضور علیہ السلام نے حضرت سلمان کو بغلت اہل تورات جواب دیا تھا اور نہ آپ نے جب بھی اہل قرآن کو مخاطب فرمایا ہے تو اس میں وضو سے مراد صرف مسلمانوں کو حار ف وضو کا مراد فرمایا ہے (فتاویٰ ۵۹۸)۔

(۳) حدیث ابی امامہ کنز العمال کتاب الطہارۃ ص ۹۷ ج ۵ میں ہے جب کوئی با وضو ہو اور کھانا کھائے تو اس کے بعد بعد وضو ضرورت نہیں البتہ اگر (کھانے میں) اونٹنی کا دودھ ہو تو جب اس کو پیو پانی سے کلی کر دے (ابو داؤد، ترمذی، بیہقی، نووی)۔

(۴) حضرت معاذ بن جبل سے مروی ہے کہ ہم لوگ منہ ہاتھ دھوئے وضو کئے تھے جو (شرعاً) واجب نہیں ہے۔

(۵) حضرت ابن مسعود سے مروی ہے کہ آپ نے کھانے کے بعد ہاتھ دھوئے پھر اپنے چہرہ پر ہاتھ پھیر لیے اور فرمایا یہ بغیر حدیث کا وضو ہے۔

(نسب الارباب ۱۱۴)

(۶) حضرت علیؓ سے سنائی و ابو داؤد میں مروی ہے کہ آپ نے چہرہ ذاریعین سر اور پیروں پر ترہاتھ پھیر کر فرمایا بغیر حدیث کا وضو۔

(معارف السنن ۱۲۹۴)

کیا ان سب مثالوں میں حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نزدیک اہل تورات کی لغت استعمال ہوتی ہے؟ اس کے علاوہ امام ابو داؤد نے باب الوضوء من الملین قائم کیا ہے اور وضو سے مراد وضو صحیحہ ہے اگر یہ شرعی اصطلاح اور اہل قرآن کی لغت نہ تھی تو ان کے ہم مسلک اہل بڑے فضلی المذہب محدث نے اس کو کیسے اختیار کیا؟

حافظ ابن تیمیہ کے دوسرے دلائل اس سے بھی زیادہ کمزور ہیں اور طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہمارے ان کی یہ دلیل کار کرتے یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ جن دو حدیث کو کوئی اہل علم نے نقل وضو کے بارے میں سب سے زیادہ صحیح کہا ہے کہ ان کو ہم صحیح صحیح ماننے ہیں اور ان سے واقف کون محدث نہ ہوگا مگر ان میں وضو سے مراد وضو شرعی نہیں ہے اور اگر وضو شرعی ہے تو حکم استحبانی ہے ایجابی نہیں ہے جیسے کہ وضو ملین اہل

سے محتاج نہ ہو ایک بھی احتیاجی ہے اسی لیے ابوداؤد نے باب الوضوء من اللین کے بعد باب الرخصة فی ذلک قائم کیا حالانکہ ابن ماجہ کی روایت میں تو وضوء من اللہ البان الاہل یہ صیغہ وارد ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا کہ وجوب مضمضہ اور وجوب وضوء اصطلاحی کا شرب لبن کی وجہ سے کوئی بھی قائل نہیں خواہ وہ مطبوخ یا غیر مطبوخ ایسے ہی مس لم اہل سے وجوب وضوء خود ابوداؤد بھی جہلی ہو کر تسلیم نہیں کرتے اس کے بعد اونٹ کے گوشت سے وضوء قطعی طور پر وضوء اصطلاحی شرعی متعارف پر محمول کرتا اور ان کو ناقض وضوء قرار دیتا اور اس کی وجہ سے جدید وضوء فرض واجب کہنا خاص ظاہریت کا مظاہرہ ہے اور کچھ نہیں اسی لیے بقول حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ مفتہا صحابہ و تابعین نے اس کو اختیار نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ التہم والحمد

بَابُ مَنْ مَضْمَضَ مِنَ السَّوِيقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

(کوئی شخص تو کھاکر کلی کر لے اور وضوء نہ کرے)

(۲۰۶) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ شُعْبَةَ بْنِ نَسَائٍ مُوَلَّى بَنِي حَارِثَةَ أَنَّ سُوَيْدَ بْنَ الثَّغْمَانِ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ خَرَجَ مَعَ زُيْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرَ حَتَّى إِذَا كَانُوا إِلَى الصُّهْبَاءِ وَهِيَ أَذْنَى خَيْبَرَ قَضَى الْعَصْرَ ثُمَّ دَعَا بِأَلَا ذُوَادَ فَلَمْ يَزُتْ إِلَّا بِالسَّوِيقِ فَأَمَرَهُ فَنَزَى لِمَا كَلَّمَ زُيْلِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَلَّمْنَاهُ فَأَمَّا إِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ وَمَضْمَضْنَا ثُمَّ صَلَّيْنَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

(۲۰۷) حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُمَرُو بْنُ وَهْبٍ عَنْ ثَوْبَانَ عَنْ ثَوْبَانَ عَنْ ثَوْبَانَ عَنْ ثَوْبَانَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ عِنْدَهَا خُبْزًا ثُمَّ صَلَّيْنَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

ترجمہ: ۲۰۶۔ سید بن نعمان نے بیان کیا ہے فتح خیبر والے سال میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ صہبا کی طرف جو خیبر کے قصبہ میں ہے نکلے جب وہاں پہنچے تو آپ نے عصر کی نماز پڑھی پھر توستے منگوائے گئے تو توائے ستو کے کچھ آدمی آئے پھر آپ نے حکم دیا وہ بھگودیا گیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھایا اور ہم نے بھی کھایا پھر مغرب کی نماز کے لیے کھڑے ہو گئے آپ نے کلی کی اور ہم نے بھی کلی کی پھر آپ نے نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا۔

(۲۰۷) حضرت میمونہ (زوجہ رسول اللہ ﷺ) نے بتایا کہ آپ نے ان کے یہاں (بکری کا) شائد کھایا پھر نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا۔
تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا۔ امام بخاری رحمہ اللہ کے سامنے چونکہ کچھ جزئیات مسمیہ النار کی تھیں اس لیے ان کو بھی الگ الگ باب قائم کر کے ذکر کر دیا تاکہ اچھی طرح یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ ان کی وجہ سے نہ نقض وضوء ہوتا ہے اور نہ وضوء جدید کی ضرورت ہوتی ہے۔

قولہ صہبا ان پر فرمایا۔ یہ وہی جگہ ہے جہاں خیبر وہ ینہ منورہ کے درمیان روٹس کا واقعہ پیش آیا ہے جس کی صحیح امام طحاوی نے کی ہے اور فرمایا کہ وہ علامات نبوت میں سے بڑی علامت ہے اور بھی فرمایا کہ ہمارے شیخ اس کو یاد کرنے کی خاص طور سے وصیت کیا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے اہل علم کے لیے مناسب نہیں کہ وہ حدیث اس کو حفظ کرنے سے پہلوتی کریں جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کیونکہ وہ نہایت جلیل القدر علامات نبوت میں سے ہے۔ (مشکل ۳۱۱/۵۱۱)

علامہ نووی کی غلطی

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا۔ علامہ نووی نے امام طحاوی کی طرف یہ بات منسوب کر دی کہ روٹس کے بارے میں وہ کہتی

واقعات کے قائل ہیں حالانکہ انہوں نے صرف ایک واقعہ کی تصحیح کی ہے اور متعدد واقعات کے وہ برز قائل نہیں ہیں شاید علامہ نووی کی اصل کتاب مشکل لا آثار نہیں ملی، یا بغیر اس کی مراجعت کے یہ بات نقل کر دی اور اسی طرح جب بغیر مراجعت اصوں سے نقل چلتی کر دی جاتی ہیں تو ان میں بہت سی اغلاط ہو جایا کرتی ہیں۔

اصل واقعہ ردئش

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک اصل واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو کسی کام سے قبل عصر بھیجا تھا وہ اس کام کے لیے تشریف لے گئے اور واپس آئے اس عرصہ میں وہ نماز عصر نہ پڑھ سکے اور غروب شمس ہو گیا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امر کی خبر دی تو آپ نے دعا فرمائی جس سے اللہ تعالیٰ نے سورج کو لوٹا دیا اس کے علاوہ جو بعض ہاتھیں اضطراب رواق کے سبب سے کم و بیش نقل ہو گئیں ہیں وہ اصل واقعہ سے بے تعلق ہیں۔

حضرت علیؓ نے نماز عصر کیوں ادا نہیں کی؟

فرمایا: میرے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت دو حکم جمع ہو گئے ایک عام حکم نماز وقت پر ادا کرنے کا اور دوسرا خاص حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ جس کام کے لیے فرمایا تھا وہ شام سے پہلے پورا کر دیا جائے جیسا کہ بخاری میں قصہ بنی قریظہ میں آتا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا نماز عصر بنی قریظہ میں پہنچ کر ادا کریں پھر ان لوگوں کو نماز عصر کا وقت راستے ہی میں ہو گیا اور بعض لوگوں نے حکم عام کا لحاظ کر کے نماز وقت پر پڑھ لی بعض لوگوں نے نہ پڑھی انہوں نے آپ کے خاص حکم کی تعمیل راجح بھی ظاہر ہے وہاں بھی کچھ لوگوں سے حکم عام فوت ہوا اور دوسروں سے حکم خاص مگر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے کسی فریق کی سرزنش نہ کی یہ حدیث باب مرجع البنی صلی اللہ علیہ وسلم من الاحزاب ۵۹۱ بخاری میں ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ سخت اجتہادی مسائل میں سے ہے کہ فیصلہ بہت دشوار ہوتا ہے اگر امر خاص کو مقدم کریں تو امر عام رد ہوتا ہے اور اگر امر عام پر عمل کریں تو امر خاص کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے نیز فرمایا کہ یہ واقعہ ردئش ولا غزوہ خیبر کا ہے اور بعض لوگوں نے اس کو غلطی سے غزوہ خندق کے متعلق سمجھا ہے حالانکہ یہاں ردئش ہے اور وہاں غروب شمس ہے جبکہ حضور علیہ السلام و حضرت عمرؓ نے غروب کے بعد عصر کی نماز پڑھی تھی یہ قصہ بخاری شریف ۱۸۴ اور ۵۹۰ میں ہے۔

امام طحاوی کی تصحیح حدیث ردئش پر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نقد !.....!

اہل علم میں یہ امر بہت مشہور ہے کہ حافظ ابن تیمیہ نے امام طحاوی پر حدیث ردئش کی تصحیح کرنے پر نقد کیا ہے اور یہاں تک کہہ گئے کہ ”طحاوی کثیر الحدیث، فقیر، عالم ہونے کے باوجود دوسرے اہل علم کی طرح اسناد سے کا حقد واقف نہ تھے۔ یہاں آپ نے اوپر پڑھا ہے کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام طحاوی کی تصحیح پر اعتماد کر کے اصل قصہ کی نشاندہی فرمائی ہے اور اس سے زیادہ یہاں اور کچھ نہیں فرمایا، نہ حافظ ابن تیمیہ کے نقد کا ذکر فرمایا جس کی بہت سی وجوہ ہو سکتی ہیں مگر بڑی وجہ راقم الحروف کی سمجھ میں یہ آتی ہے کہ امام طحاوی پر حافظ ابن تیمیہ کے نقد مذکورہ کو ناقابل انتقاد خیال فرمایا کیونکہ حافظ ابن تیمیہ یقیناً بہت بڑے حافظہ حدیث ہیں اور ان کے علم و فضل و تجربہ خود

سلہ انہوں نے کس دور کے بہت سے اساتذہ اسی طرح بغیر مراجعت اصول کے درسی تقریروں کے عادی ہو گئے ہیں تم وادعایان کی لمبی چوڑی تقریریں سن کر ان کے علمی بخرو وسعت مطالعہ کے قائل ہو جاتے ہیں لیکن جب تحقیق کا وقت آتا ہے تو بجز اسناد کے حوالے کے وہ کوئی قوی سند یا صحیح حوالہ پیش نہ کر سکتے ہیں

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی بڑے مداح تھے مگر امام طحاوی ایسے بلند پایہ محدث کے سامنے ان کے نقد حدیث و رجال کا درجہ ایسا ہی ہے جیسے علامہ شوکانی مثلاً امام بخاری رحمہ اللہ پر اس قسم کا نقد کر لیں گے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اس لیے ہم یہاں علامہ کوثری رحمہ اللہ کا جواب نقل کرتے ہیں، جنہوں نے زمانہ حال کے کم سمجھ لوگوں کو روشنی دکھانے کے لیے تاریخ و رجال کی بہت سی اہم اغلاط سے پردے اٹھانے کی مہم سر کی ہے۔ جزاہ اللہ تعالیٰ عناو عن سائر الامۃ خیر الجزاء آپ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کی سیرت ”الحادی“ میں لکھا۔

امام طحاوی کے بارے میں ابن تیمیہ کا اتنا سخت و بیارک اس لیے ہے کہ انہوں نے روئس والی حدیث کی تصحیح کر دی ہے جس نے ضحنا حضرت علیؑ کی منفعت نفعی ہے اور اس سے ابن تیمیہ کے اس زواید نگاہ پر اثر پڑتا ہے، جو حضرت علیؑ کے متعلق انہوں نے قائم کیا ہے؟ کیونکہ ان کا نقطہ نظر خارجی رجحانات کا اثر پذیر ہے اور اس کا ثبوت ان کی عبارتوں سے ملتا ہے ورنہ خالص فنی اعتبار سے حدیث روئس کو مردود نہیں کہا جاسکتا البتہ اس کا مرتبہ و مقام وہی ہے جو دوسری اخبار احاد صحیحہ کا امام طحاوی ظل حدیث پر گہری نظر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تصحیح کو گرا تا آسان نہیں) نیز دوسرے علماء نے بھی ہر دور میں حدیث مذکورہ کی اسناد جمع کی ہیں اور ان کو درست مانتا ہے، مثلاً حافظ حدیث حاکم نیشاپوری نے اور علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے اسی موضوع پر مستقل رسالہ لکھا ہے قاضی عیاض نے بھی شفاء میں اس حدیث کی تصحیح قرار دیا ہے۔

احادیث پر بحث و نظر کرتے ہوئے امام طحاوی خاص طور پر رجال استاد کی جرح و تعدیل بیان کرتے ہیں بلکہ ان کی مختلف کتابوں میں نقد رجال کا پہلو بہت نمایاں ملے گا دیکھا جائے کہ کراہی کی تالیف کتاب المحدثین کا امام طحاوی کے سوا کس نے تعقب کیا ہے؟ اتنا بڑا فنی کارنامہ کیا علم رجال سے ناواقف شخص انجام دے سکتا ہے پھر علم الرجال سے بے خبر امام طحاوی کو کہا جائے، یا اس کو جس کی پے در پے اغلاط پر ابوبکر الصامت حبلی کو پوری ایک کتاب لکھنی پڑی؟ الخ

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے طریق استدلال پر ایک نظر

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی دوسرے ترمذی طبع لوگوں کی طرح جب کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کے خلاف دوسروں کو سراہنا حق پر یقین کرتے اور ان کی تردید میں ضرورت سے زیادہ زور صرف کر دیتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مطالعہ کرنے والا صحیح نقطہ تحقیق تک نہیں پہنچ سکتا اور کسی غلط فہمی یا مبالغہ کا شکار تو ضرور ہی ہو جاتا ہے۔

ترتیب نبویہ کی فضیلت

راقم الحروف نے مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ کا مطالعہ کیا تو ۲۹۲/۱ میں ایک استثناء نظر سے گزرا۔ دو شخصوں کا نزاع ہوا ایک نے کہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ترتیب مبارکہ کسمات وارض سے افضل ہے دوسرے نے کہا کعبہ معظمہ افضل ہے صواب کس کا قول ہے؟ جواب میں حافظ موصوف نے لکھا: ذات مبارک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو زیادہ با عظمت کوئی مخلوق اللہ تعالیٰ نے پیدا نہیں فرمائی لیکن نفس تراب کعبہ بیت الحرام سے افضل نہیں ہے بلکہ کعبہ اس سے افضل ہے اور علماء میں سے کوئی بھی ترتیب قبر نبوی کو کعبہ سے افضل نہیں جانتا بجز قاضی عیاض کے دوران سے پہلے کسی نے یہ بات نہیں کہی اور نہ بعد والوں نے ان کی موافقت کی واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے قلم سے ایسی کئی بات پڑھ کر بڑی حیرت بھی ہوئی کیونکہ اپنی رائے پیش کرنے کا حق تو ہر شخص کو ہے مگر مذکورہ بالا حکم کے عداوی بھی ساتھ لگا دینے کا جواز سمجھ میں نہ آیا۔

اس معرکہ آراء مسئلہ پر سیر حاصل بحث تو کسی اور مناسب موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ سر دست ہم فتح الملہم شرح صحیح مسلم سے کچھ تحقیق نقل کرتے ہیں حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے پہلے حافظ ابن تیمیہ کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی پھر لکھا کہ حافظ موصوف نے فتاویٰ میں ہی دوسری جگہ یہ لکھا ہے کہ جس تربت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدفون ہیں اس کو میرے علم میں بجز قاضی عیاض کسی نے بھی مسجد حرام مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ سے افضل نہیں کہا اور قاضی عیاض کا قول ایسا ہے کہ ہمارے علم میں ان سے پہلے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا اور اس پر کوئی دلیل ہے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بدن مبارک ضرور سب مساجد سے افضل ہے لیکن جس سے وہ پیدا ہوئے یا جس میں دفن ہوئے اس کا افضل ہونا لازم نہیں آتا کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ آپ کے والد عبد اللہ کا بدن سارے انبیاء علیہ السلام کے ابدان سے افضل ہے کیونکہ حق تعالیٰ ہی کو میت سے اور میت کو کسی سے نکالتے ہیں اور نوح علیہ السلام کا عظمت نبی ہیں جبکہ ان کا بیٹا کافر اور مفرق ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام ضلیل الرحمان ہیں اور ان کے باپ آذر کافر تھے پھر جن نصوص سے تفصیل مساجد مذکورہ معلوم ہوتی ہے وہ سب مطلق ہیں ان میں سے نہ قبور انبیاء و شفیع کی گئی ہیں نہ قبور صالحین اور اگر قاضی عیاض کی بات حق ہوتی تو ہر نبی و صالح کا مدفن مساجد سے افضل ہوتا جو بیوت اللہ ہیں اور بیوت مخلوقین کا بیوت خالق سے افضل ہونا لازم آتا جن میں خدا کا نام اور ذکر بلند کیا جاتا ہے یہ بات دین میں نئی بدعت اور مخالف اصول اسلام ہے۔

اس کے بعد حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے تحریر فرمایا میں کہتا ہوں مواہب لدینہ اور اس کی شرح میں ہے کہ سب عمامے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو جگہ اعضاء شریفہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لی ہوئی ہے وہ زمین کے تمام حصوں سے افضل ہے حتیٰ کہ موضع کعبہ سے بھی جیسا کہ ابن حسا کر اور حافظ حدیث ابوالولید باجی مسلمان بن خلف نے کہا ہے قاضی عیاض نے اس جگہ کو موضع قبر سے تعبیر کیا ہے اور بظاہر اس سے مراد قبر مبارک کے سب حصے ہیں نہ صرف وہ حصہ جو جد شریف سے ملاؤا ہے بلکہ علامہ تاج الدین سبکی نے نقل کیا جیسا کہ اس کو سید محمودی نے فضائل مدینہ میں ابن عقیل حنبلی سے ذکر کیا کہ جس حصہ زمین میں فردو عالم سرور انبیاء علیہم السلام مدفون ہیں وہ عرش سے بھی افضل ہے اور فاکہانی نے اس کو آسمانوں کے سب حصوں سے افضل کہا اور بعض علماء نے اکثر علماء سے زمین کی فضیلت آسمان پر اسی لیے ذکر کی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اس میں پیدا ہوئے اور اسی میں دفن ہو گئے لیکن علامہ مذکور نے فرمایا۔

جمہور علماء کے نزدیک آسمانوں کو زمین پر فضیلت ہے خیر اس حصے کو جو اعضاء شریفہ نبویہ سے ملا ہوا ہے کیونکہ وہ اجماعاً سب سے افضل ہے بلکہ برپادی نے اپنے شیخ سراج بلقینی سے نقل کیا کہ مواہب روح و اجساد انبیاء علیہم السلام اشرف ہیں ہر ماسواہ جگہوں سے خواہ وہ زمین کی ہوں اور آسمانوں کی اور خلافت ان کے علاوہ دوسرے مواضع میں ہے علامہ شہاب خفاجی نے شرح الثغابین لکھا: کچھ حضرات کہتے ہیں کہ بعد مبارک کی فضیلت کعبہ عرش و کرسی پر دفن کے بعد مستحق ہوئی ہے پہلے یہی آدمی اور بعض کہتی ہیں کہ جو حصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے لیے تیار اور مخصوص کیا گیا تھا اس کی فضیلت دوسری حصول پر دفن سے پہلے بھی تھی۔

شیخ عزالدین بن عبد السلام کی رائے

اوپر کے اقوال کے بعد شیخ موصوف کی رائے بھی علامہ عثمانی نے ذکر کی جن کے نزدیک سارے امکان و زمان قضاوی القدر ہیں اور کسی ایک دوسرے پر فضیلت محض اسی لئے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس میں اعمال صادر کئے گئے ہوں، فی انہما میں کوئی وصف قائم نہیں ہے جو وجہ فضل بن سکے، پھر انہوں نے یہ بھی کہا کہ موضع قبر شریف میں عمل کا کوئی امکان نہیں ہے (جس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اس کی فضیلت خارج از بحث ہی واللہ اعلم) لیکن ان کے تلمیذ شہاب قربانی نے دوسری فضیلت علاوہ عمل کے نہ ہو، کیونکہ قبر رسول ﷺ پر ہر شب و روز رحمت و رضوان کی بارش ہوتی رہتی ہے پھر اس کی اور اس کے سامنے کی جو محبت اور قدر و منزلت عند اللہ ہے اس کے ادراک سے عقول قاصر

ہیں، ظاہر ہے کہ یہ بات کسی دوسری جگہ کو حاس نہیں تو وہ سارے امکان سے افضل کیوں نہ ہوگی، حالانکہ وہ جگہ ہمارے لئے محل عمل عبادت بھی نہیں ہے کہ نہ وہ مسجد، اور نہ محکم مسجد میں ہے۔

اس کے علاوہ دوسری وجہ فضیلت یہ بھی ہے کہ قبر مبارک میں اعمال کا وجود بھی ثابت ہے اور ان کا اجر بھی مضاعف ہے جس کی وجہ فضیلت کہا گیا تھا جس جگہ محل کا اجر وہاب زیادہ ہو وہ کم اجر والی جگہ سے افضل ہے۔

چنانچہ یہ باتھ تحقیق ہے کہ نبی کریم ﷺ قبر مبارک میں زندہ ہیں اور آپ اس میں اذان و اقامت کے ساتھ پانچوں وقت نماز بھی پڑھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ آپ اعمال کا اجر وہاں پر بھی دوسروں کے دوسری جگہوں کے اجر اعمال کے لحاظ سے کہیں زیادہ اور مضاعف ہے۔
 اجر اعمال کی تعریف کو صرف اعمال امت کے لئے تو خاص کیا نہیں جاسکتا، اس کے بعد علامہ سبکی نے لکھا کہ جو اس بات کو اچھی طرح سمجھ لے گا، اس کو قاضی عیاض کی تحقیق کے لئے انشراح صدر ہو جائے گا، جو انہوں نے علامہ باہی اور ابن عساکر کے اتباع میں تفصیل ماضم اعضاء ہاشرفہ ﷺ کے متعلق کی ہے۔

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: ایسے اہم امور و مسائل میں کوئی فیصلہ کن بات تو وہی کہہ سکتا ہے، جو کہ حقائق امور، مقادیر فاضل اور مزایا سے بخوبی آشنا ہو، اور یہ باتیں بغیر وہی الحی کے معلوم نہیں ہو سکتیں، ہم اتنی ہی بات قائل تنبیہ ہے کہ ازمنہ و امکانہ میں عند الشرح سبب مضاضلان اعمال و احوال پر منحصر نہیں ہے جو ان میں واقع ہوں، اور اس بارے میں میں ابن عبدالسلام وغیرہ کی رائے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ازمنہ، امکانہ و بقاع میں وجہ مضاضلان کا وہ تفاوت بھی ضروری ہوتا ہے جو بہ اعتبار ان کی صفات نفسانیہ کے علم محیط خداوندی میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ نے اپنی تصانیف میں ذکر کیا ہے اور حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے بھی اس بارے میں پورے بسط و تفصیل سے کلام کیا ہے، پھر علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی عبارت ایک صفحہ سے زیادہ میں نقل کی ہے۔

جس کی اہم اجزاء یہ ہیں

قال تعالى وردك بخلق ما يشاء ويختار۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خلق اشیا بھی اسی کا فضل ہے اور ان میں سے اختیار بمعنی استبعاد اصطلاحاً، بھی وہی کرتا ہے اور اسی سے امکان و بلا و ناک و اختیار بھی ہے مثلاً امکان و بلا و ناک و اختیار کو سب سے اشرف و اعلیٰ قرار دیا، اس کو اپنے نبی کے لئے اختیار کیا۔ اس میں مناسک عبادت مقرر کئے اور لوگوں کو قریب و بعید سے وہاں پہنچنے کا حکم دیا، سر کھلے لباس و نبوی ترک کر کے وہاں حاضری فرض کی، اس کو حرم آسمان قرار دیا، کہ نہ اس کے حد و میں سفک دم چارز، نہ درختوں کا کانا نہ شکار کرنا، نہ لفظ ملک بنانے کے لئے اٹھانا، وہاں کی حاضری گناہوں کا کفارہ ہوئی، پس اگر وہ جہل امین (کہ منظر) خیر بلا اور مختار و محبوب ترین امکان نہ ہوتا تو یہ سارے فضائل و خصائص اس سے متعلق نہ کئے جاتے، اور نہ ان کو ساری زمین کے لوگوں کا قبلہ بناتے، پھر ان ساری انشیتوں اور خصوصیتوں کا سر عظیم انجذاب سے ظاہر ہوا۔

انجذاب القلوب الی البلد الحرام

یعنی دیکھا گیا ہے کہ ساری دنیا کے قلوب کا میلان، محبت و انجذاب ابی کی طرف ہوا، اور اس میں ایسی کشش رونما ہوئی، جیسے لوہے کے لئے مقناطیس کی ہوتی ہے، نیز مشاہدہ ہوا کہ جتنے زیادہ لوگ اس کی زیارت کرتے ہیں، ان کا اس کی طرف میلان و شوق اور زیادہ ہی زیادہ ہوتا رہتا ہے، پھر لکھا کہ اس منقبت و خصیصہ کو وہ شخص نہیں سمجھ سکتا جو سب ایمان، افعال ازمان و امکان کو برابر درجہ کا قرار دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ فی

الحقیقت کسی چیز کو دوسری پر فضیلت نہیں ہے کہ یہ ترجیح بلامرجع ہے، حالانکہ یہ قول چالیس سے زیادہ وجود و لائق سے باطل محض ہے جو میں نے دوسری جگہ ذکر کی ہیں، یہاں اس کے باطل ہونے کے لئے ہمیں بات کافی ہے کہ حق تعالیٰ نے تو اللہ اعلم حیث یجعل رسالہ فرمایا کہ ہر شخص میں اہلیت و صلاحیت تحمل رسالت کی نہیں، بلکہ اس کے لئے خاص ظروف و محل ہیں، کہ وہ اس کے لئے لائق و معذور ہیں اور یہ ان کے لئے مناسب، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ذوات الرسل حقیقت و نفس الامریہ میں مثل ذوات اجداد الرسل ہیں۔ اور دونوں میں فرق ان خارجی امور کے سبب ہے جو ذوات و صفات سے متعلق نہیں ہیں اور ایسے ہی اسمکہ و بقیاع میں بالذات کوئی فضیلت ایک بقیعہ کو دوسرے بقیعہ پر نہیں ہے، بلکہ ان اعمال صالحہ کے سبب سے ہے جو ان میں کئے جاتے ہیں، بس بقیعہ بیت اللہ، مسجد حرام، مکی، عرفہ اور مشاعر کو زمین کے دوسرے حصوں پر کوئی فضیلت حقیقتہً نہیں ہے بلکہ یہ لحاظ امر خارج کے ہے جس کا تعلق ذات کی ذوات سے ہے نہ ایسے اوصاف سے جو ان کے ساتھ قائم ہیں، پھر آگے چل کر حافظ ابن قیم نے یہ بھی زور تحریر میں آکر لکھ دیا کہ اس قسم کے اقوال ابن جنایات میں سے ہیں جو متکلمین نے شریعت اسلامیہ کے اوپر کی ہیں اور خواہ مخواہ ان کو شریعت کے سر تعویض دیا ہے۔ الخ

شرف بقیعہ روضہ مبارکہ

حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن قیم رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت (بطور اختصار) نقل کرنے کے بعد لکھا: مذکورہ بالا تہمید کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ کعبہ شریفہ اپنی صفات نفسیہ کے سبب علی الاطلاق اشرف و افضل بقاع الارض ہے، لیکن یہ بات اس امر سے مانع نہیں کہ کوئی دوسرا بقیعہ بعض عوام و احوال خارجیہ کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ افضل قرار پائے جیسے افضل مخلوقات و اشرف کائنات ﷺ کے درود و نزول کی وجہ سے بقیعہ روضہ مبارکہ، جہاں اشرف خلایق علی الاطلاق ﷺ کی وجہ سے حق تعالیٰ کے ایسے انوار و تجلیات کا نزول ہو رہا ہے، جو ان تمام انوار و تجلیات سے اعظم و اعلیٰ ہیں، جو کسی بھی دوسرے حصہ زمین و آسمان پر وارد ہو رہی ہیں، یہ سب سے بڑا شرف اگرچہ ہر اس جگہ کو حاصل ہوا، جہاں آپ نے قدم نہ چڑھ فرمایا، مگر بعد وفات روضہ مقدسہ کو مستقل طور سے حاصل ہو گیا، یہ بحث پھر کسی موقع پر آئے گی کہ حضور علیہ السلام کی حیات روضہ مبارکہ مقدسہ میں کس طرح کی ہے اس میں ایک قول وہ ہے جس کو ہمارے اکابر اور حضرات نانوئی رحمہ اللہ نے اختیار فرمایا، اور دوسرا وہ جس کو ابن قیم نے اختیار کیا، اور اس کو حضرت علامہ عثمانی نے اس موقع پر بھی فتح المسامع میں ذکر کیا اور بظاہر حضرت علامہ کا بھی زیادہ رجحان اسی کی طرف معلوم ہوتا ہے مگر ہمیں حضرت نانوئی قدس سرہ کی تحقیق زیادہ دلگتی معلوم ہوتی ہے۔

رحمہم و الناس فی ما یحبون مذاہب.

رجوع حافظ ابن تیمیہ کی طرف

ہم نے لکھا کہ حافظ موصوف بعض اوقات زور تحریر میں اپنی رائے کی حمایت میں حق و انصاف کو بھی بالائے طاق رکھ دیتی ہیں، اور اسی سلسلہ میں اوپر کی اہم تفصیلات ذکر میں آگئیں جو اہل علم کے لئے نہایت مفید ہوں گی، ان شاء اللہ۔

اب ملاحظہ کیجئے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دعویٰ کر دیا کہ قاضی عیاض رحمہ اللہ سے پہلے کوئی بھی روضہ مبارکہ کے اشرف البقاع ہونے کا قائل نہ تھا اور نہ بعد کے علماء نے ان کی موافقت کی، بات بڑی زوردار ہے اور حافظ ابن تیمیہ جیسے جنیل القدر تحقیق کے الفاظ پڑھ کر ہر شخص اس پر یقین کرے گا مگر آپ نے دیکھا کتنی غلط بات کہی گئی ہے۔

حسب تصریح فتح المسامع (ص ۳۱۸ ج ۱) قاضی عیاض وغیرہ نے موقع قبر مقدس یا باضم اعضاءہ الشریف کی فضیلت علی الکعبہ پر اجماع نقل کیا اور ابن عیین حنبلی سے اس کی فضیلت عرش پر بھی نقل کی، اور اس امر میں ان کی موافقت سارے سادات بکریوں نے بھی کی، اور سبکی

نے لکھا کہ قاضی عیاض نے یہاں حافظ حدیث ابو الولید باجی سلیمان بن خلف اور ابن عساکر کے اتباع میں کہی (فتح الملبم ص ۳۱۹ ج ۱) ان میں سے ابن عساکر شافعی **رحمۃ اللہ علیہ** قاضی عیاض کے معاصر ہیں، اور علامہ باجی تو بہت متقدم ہیں **رحمۃ اللہ علیہ** ان کی وفات ہو چکی ہے، پھر یہ کیسے صحیح ہو کہ قاضی عیاض سے پہلے کوئی اس کا قائل نہ تھا۔

علامہ نووی نے لکھا کہ مشہور علماء کے نزدیک فضیلت تو آسمان کوئی ہے زمین پر، مگر اس سے مواضع ختم اعشاء الانبیاء کو جمع اقوال علماء کے لئے مستحقی کر دینا چاہیے (فتح الملبم ص ۳۱۸ ج ۱) اگر قاضی عیاض کے علاوہ قبل و بعد کوئی اس کا قائل ہی نہ تھا تو علامہ نووی جمع اقوال علماء کی ضرورت کیوں محسوس کر رہے ہیں؟

پھر جب ابن عثیم حنبلی، علامہ محدث باجی و ابن عساکر کے علاوہ علامہ نووی، سراج بلقینی، فاکھانی، خفاجی، برنادی، سید سمودی علامہ سبکی، علامہ سطلانی شافعی، علامہ زرقانی مالکی، و غیرہم بھی اسی کے قائل تھے، اور ان میں سے جو حافظ ابن تیمیہ سے متقدم ہیں، ان کی تصریحات پر حافظ موصوف کو ضرور اطلاع بھی ہوئی ہوگی۔ باوجود اس کے صرف قاضی عیاض پر اس مسئلہ کو منحصر کر کے اس کو رد کرنا مناسب نہ تھا۔

جذب القلوب الی دیار الحموب

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے جو دلائل تفصیلت امکنہ کے لکھے ہیں، ان میں سے بڑا زور انجذب اب قلوب پر دیا ہے، جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں، اور ہم اسی دلیل سے روضہ مبارکہ کی طرف انجذب اب قلوب کو بھی اس کے افضل امکنہ ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔

پھر حضرت علامہ عثمانی رحمہ اللہ کی تحقیق بھی ہم نے اسی لئے نقل کی ہے کہ بعد مبارکہ کی الفضیلت کے اسباب و وجوہ زیادہ روشنی میں آ جائیں حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے اگرچہ روضہ مبارکہ کے بعد مقدمہ کا ذکر اس موقع پر نہیں کیا، اور علامہ عثمانی کو استدراک کرنا پڑا، مگر ہم سمجھتے ہیں کہ اس معاملہ میں حافظ ابن قیم کا قلمی رجحان بہ نسبت اپنے شیخ و معتد حافظ ابن تیمیہ کے مسلک جمہور کی طرف زیادہ ہوگا، کیونکہ انجذب اب والی دلیل کا مصداق دونوں ہی بنتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ اور حدیث شدر حال

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے شدر حال والی حدیث کی وجہ سے زیارت روضہ مقدسہ کی نیت سے سفر کو بھی حرام قرار دیا ہے جس کو ان کی بدترین آراء و اقوال میں سے شمار کیا گیا ہے، مگر ان کی عادت تھی کہ جب ایک طرف چل پڑتے تھے تو پھر پیچھے مڑ کر نہیں دیکھتے تھے، یہ بحث بھی بڑی معرکہ الآراء ہے اور ہم کسی مناسب موقع پر اس کو پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا عرض کئے دیتے ہیں کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ایک بڑی دلیل یہ دیا کرتے تھے کہ ساری امت کے علماء و علماء دعوام کے ہوا ثابت شدہ عمل کو کس طرح سے ابن تیمیہ وغیرہ خلاف شریعت قرار دے سکتے ہیں، ابتداء سے لے کر اب تک سارے ہی لوگ (بہ استثناء ابن تیمیہ و تبعین) بہ نیت زیارت سفر کرتے اور اس کو افضل اعمال سمجھتے تھے، کسی نے بھی اس بات پر تکبر بھی نہیں کیا اس عملی توازن کا کوئی شافی جواب ان کے پاس نہیں ہے۔

۱۔ حافظ ابن تیمیہ اس تحریم کے فتوے کی وجہ سے شام میں دو بار قید ہوئے، ایک دھان کے ساتھ ان کی حمیہ خاص حافظ ابن قیم بھی تھے دو بار وہ قید ہوئے، اور جیل ہی میں وفات پائی۔ اس سلسلہ میں ان کا علامہ سراج الدین بن ہندی بخشی سے مناظرہ بھی ہوا ہے جو مشہور ہے، وہ بھی بہترین مقرر و خطیب تھے اس لئے جب تقریر کرتے تھے تو لوگوں پر غیر معمولی اثر ہوتا تھا، اور ان کی تقریر کو کانٹے کے لئے درمیان میں حافظ ابن تیمیہ بول پڑتے تھے، ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ شیخ ابن امام نے زیارت قبری اگر کھڑے کھڑے واجب کہا ہے اور میں بھی اس کو کھنکھاتا ہوں اور فرماتے تھے میرے نزدیک بہترین جواب یہ ہے کہ حدیث شدر حال کا تعلق صرف مساجد سے ہے تو رد غیرہ سے نہیں ہے، کیونکہ مندرجہ (و موطا امام مالک) میں "لا تلتذوا بحال الی مسجد یصلی فیہ الا لای ملائکہ مساجد مروی ہے،

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی بہت سے جوابات نقل کئے ہیں (رد المحتار الہاری ص ۳۳ ج ۳)

اگر ان کی طرف سے یہ کہا جائے کہ وہ سب لوگ زیارت نبویہ کی نیت سے نہیں بلکہ مسجد نبوی کی نیت سے مدینہ منورہ کا سفر کرتے تھے تو اول تو یہ بات واقع کے لحاظ سے غلط ہے اور اب بھی لاکھوں آدمی ہرسال جاتے ہیں، ان کی نیت معلوم کی جاسکتی ہے، دوسرے یہ کہ اگر مسجد نبوی کے ثواب کے سبب جاتے، تو مسجد اقصیٰ کا بھی سفر کیا کرتے، حالانکہ ہزار میں ایک بھی نہیں کرتا، تیسرے یہ کہ مسجد حرام کا ثواب مسجد نبوی سے بالا جماع زیادہ ہے، کیونکہ مسجد حرام کی نماز کا ثواب انکڑا حدیث میں صرف ایک ہزار گنا ذکر ہے، تو مسجد حرام کا ثواب ایک لاکھ کا چھوڑ کر ایک ہزار یا پچاس ہزار کے لئے کون سفر کرتا۔ واللہ اعلم وعلہ انعم واحکم۔

مطابقت ترجمہ الباب

یہاں دو حدیثوں میں سے پہلی حدیث تو ترجمہ الباب سے مطابق ہے مگر دوسری حدیث ميمونہ والی غیر مطابق ہے، کیونکہ اس میں نہ سوئقی (ستو) کا ذکر ہے اور نہ مضمہ کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ ”باب در باب“ کے اصول پر باب سابق ہی کا جزو ہے، اور صرف اس لئے قائم کیا کہ ایک حرید بات بتلا دیں کہ بجائے وضو کے مضمہ بھی ہو سکتا ہے، اسی توجیہ کو حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے بھی اختیار فرمایا اور یہ بھی اشارہ اس سے نقل آیا کہ سوئقی اور دوسری آگ سی پکی ہوئی چیزوں سے وضو کا حکم یا تھمدو ہونے ہی سے معنی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ اس کا یہ جواب بھی دیا گیا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث ترک مضمہ والی ذکر کر کے مضمہ کے غیر واجب ہو سکی طرف اشارہ کیا کہ کھانی ہوئی چیز چکناکی والی تھی جس کے بعد مضمہ چاہئے تھا پھر بھی مضمہ کا ترک ہوا تو وہ بیان جواز کے لئے ہوا۔

علامہ ربانی نے کہا کہ یہ باب در باب کے قبیل سے ہے، اس لئے حدیث ميمونہ کا تعلق تو باب سابق سے ہوا اور دوسرا فائدہ بجائے وضو کے مضمہ کافی ہوتا معنی باب سے بتلایا یا حدیث ميمونہ کا ذکر یہاں کاتب کی غلطی سے بے محل ہو گیا ہے، کیونکہ فربری کے اپنی خط کے نسخہ میں یہ حدیث پہلے ہی باب کے تحت لکھی ہوئی ہے، حافظ ابن حجر کی تعبیر اسی طرح ہے لیکن علامہ یعنی کی تعبیر یہ ہے کہ جس نسخہ بخاری پر فربری کی تحریر ہے، اس میں یہ حدیث باب اول میں درج ہے، جس سے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لایع الداراری میں اسی کے مطابق رائے قائم فرمائی ہے، حالانکہ ان دونوں حضرات میں سے کسی ایک کی تعبیر میں تسامح ضرور ہوا ہے اور حافظ یعنی کی غلطی ثابت کرنے کے بارے میں حزم و یقین پہلے احتمال پر زیادہ موزوں ہوتا ہے کمالا معنی واللہ تعالیٰ اعلم۔ حافظ یعنی نے توجیہ مذکور کی تائید مزید کرتے ہوئے فرمایا، میرے نزدیک یہ بلا شک جاہل کاتبوں کی غلطی ہے، کیونکہ انکڑ لوگ جو اس کتاب (صحیح بخاری شریف) کو نقل کراتے ہیں، وہ اچھے سے اچھے خوشخط کاتبوں کا انتخاب کرتے ہیں، اور انکڑ عمدہ خط والے جاہل ہوتے ہیں، اور اگر برقی کی کتابوں کو اس فن کے جاننے والے لکھا کریں تو غلطی و تحیف بہت کم ہو جائے۔ (عمدة القاری صفحہ ۸۶۲ ج ۱)

استنباط احکام: محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام مستنبط ہوئے:

(۱) کھانے کے بعد کھل کر نا منہ صاف کرنا مستحب ہے تاکہ منہ سے چکناکی وغیرہ کا اثر دور ہو جائے۔ (۲) بائیں ہاتھ سے وضو متعارف ضروری نہیں۔ (۳) سفر میں چاہے کہ سب رفتار اپنے کھانے ایک جگہ جمع کر کے ساتھ کھائیں، کیونکہ جماعت پر رحمت ہوتی ہے اور ان میں برکت اترتی ہے۔ (۴) مہلب نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ امام وقت کو حق پہنچانا ہے کہ وہ کسی غذا کے وقت ذخیرہ اندوزوں سے حکما کھانے کی چیزیں نکلوائے تاکہ وہ ان کو فروخت کریں اور ضرورت مند لوگ ان کو خرید سکیں (۵) امام وقت کا فرض ہے کہ وہ فوجیوں کی

ضروریات پر بھی نظر رکھے اور ان کی ضروریات کی چیزیں لوگوں سے حاصل کر کے مہیا کرے تاکہ جس کے پاس کھانے کا سامان نہ ہو وہ محروم نہ رہے۔ (عمد القاری ص ۸۶۱ ج ۱)

معلوم ہوا کہ جو لاف و حکام عوام کی ہمدستی ضروریات اور فوج و پولیس کے مصارف کا انتظام نہیں کر سکتے یا جان بوجھ کر اس سے غفلت دے پرواہی برتتے ہیں، وہ حکومت کے کسی طرح اہل نہیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ هَلْ يُمْضَمُّ مِنَ الْبَن

(کیا دودھ پی کر کلی کرے؟)

(۲۰۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى وَقُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَةَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا قَمْضَمًا وَقَالَ إِنَّ لَهُ وَسْمًا تَابَعَهُ يُونُسُ وَصَالِحُ بْنُ حَكِيمَانَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ:

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ وَمَنْ لَمْ

يَرِ مِنَ النَّعْسَةِ وَالْتُعَسْتَيْنِ أَوْ الْحَقْفَةِ وَضُوءًا

(سونے کے بعد وضو کرنا بعض علماء کے نزدیک ایک یا دوسری کی ادھک سے یا (نیند کا) ایک جھونکا لینے سے وضو واجب نہیں ہوتا)

(۲۰۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ آتَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَنَسٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّي فَلْيَرْقُ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَإِنْ أَخَذَكُمْ إِذَا صَلَّى وَهُوَ نَاعِسٌ لَا يَدْرِي لَعَلَّهُ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبْ نَفْسَهُ.

(۲۱۰) حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا نَعَسَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَتِمَّ حَتَّى يَعْلَمَ مَا يَقْرَأُ.

ترجمہ: (۲۰۸) حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دودھ پیا پھر کلی کی اور فرمایا اس میں پکٹائی ہوتی ہے (اسی لئے کلی کی) اس حدیث کی پولس اور صالح بن حکیمان نے زہری سے متابعت کی ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک مضمضہ کھانے کے آداب و متعلقات سے ہے، نماز سے متعلق نہیں ہے یہی بات امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمہ الباب اور حدیث الباب سے بھی ظاہر ہو رہی ہے، لہذا مضمضہ دودھ پینے یا دوسری چیزیں کھانے پینے کے بعد مستحب ہے خاص نماز کے وقت اور نماز کے لئے ضروری یا مستحب نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوگا کہ کھانے سے فراغت ہوئی اور نماز کا بھی وقت آگیا، تو اس وقت اس کی تاکید مزید ہو جائے گی، جیسے حدیث مستقیقہ کے بارے میں میری رائے ہے کہ اس کا اصل تعلق تو مسائلِ مہاہ سے ہے، پھر چونکہ وضو کے پانی کی نظافت و طہارت اور بھی زیادہ اہم ہے، اس لئے وضو سے پہلے بھی ہاتھ دھونے کی تاکید میں لکھ دی، خصوصاً اس وقت کہ سو کر اٹھے اور وضو بھی اسی وقت کرنا پڑے اور اسی کی طرف ”ہاں لہو“ (کیونکہ اس میں پکٹائی ہوتی ہے) فرما کر علت کی طرف اشارہ فرمادیا یعنی مضمضہ اور منہ صاف کرنا دودھ پینے یا پچھلی چیزیں کھانے کی وجہ سے ہے۔

ترجمہ: (۲۰۹) حضرت عائشہ سے نقل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب نماز پڑھتے وقت تم میں سے کسی کو ادھک آجائے تو اسے چاہیے کہ سورہ تہ تک

نہید (اکثر) ختم ہو جائے اس لئے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھنے لگے اور وہ ادھر رہا ہو تو اسے کچھ پتہ نہیں چلے گا کہ وہ اپنے لئے (خدا سے) مغفرت طلب کر رہا ہے، یا اپنے آپ کو بد عادت سے رہا ہے۔

ترجمہ ۲۱۰: حضرت انسؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”جب کوئی نماز میں ادا کھنٹے لگے تو سو جائے جب تک اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کیا پڑھ رہا ہے“

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمہ الباب کا حاصل یہ ہے کہ نہید سے وضو ساقط ہونے کے بارے میں تفصیل ہے کبھی وہ ناقض وضو ہوگی، اور کبھی نہیں ہوگی، پھر امام بخاری رحمہ اللہ نے کوئی ضابطہ و قاعدہ اس کے متعلق نہیں متعین کیا، کیونکہ وہ بہت دشوار تھا اسی لئے لہ قلیل و کثیر نوم کی تعین یا بیات مختلفہ کے لحاظ سے نوم کے ناقض و غیر ناقض ہونے کے بارے میں علماء فقہاء میں کافی اختلاف ہوا ہے جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

بیان مذاہب: اس میں بڑے مذاہب و اقوال دو تین ہیں، جیسا کہ ابن عربی نے کہا:۔ نوم کے بارے میں لوگوں کے تین قول ہیں:۔ (۱) قلیل و کثیر نوم ناقض وضو ہے، یہ اثنی، ابو عبیدہ اور مزنی کا قول ہے (۲) نوم کسی حالت میں بھی ناقض وضو نہیں، یہ قول ابو موسیٰ اشعری و ابو جحلو بن عبد تابلی سے منقول ہے۔ (۳) قلیل و کثیر نوم میں فرق ہے، یہ قول فقہاء امصار، صحابہ کبار و تابعین کا ہے۔ (اور یہی قول بہ اختلاف کثیر ائمہ اربعہ کا بھی ہے) (حاشیہ الکوکب لمدنی ۱۵۰-۱)

نوم کے بارے میں اقوال

محقق یعنی نے لکھا کہ اس مسئلہ میں نو اقوال ہیں اور پھر ان سب کو تفصیل سے بیان کیا:۔ (۱) نہید کسی حالت میں بھی ناقض وضو نہیں، حضرت ابو موسیٰ اشعری، سعید بن المسیب، ابو جحلو، حمید بن عبد الرحمن اور اعرج اسی کے قائل ہیں، ابنی حزم نے کہا کہ اوزاعی بھی اسی طرف گئے ہیں اور یہ قول صحیح ہے، ایک جماعت صحابہ و غیرہم سے مروی ہے، جن میں ابن عمر، عروہ اور عبیدہ سلمانی ہیں۔

(۲) نہید ہر حالت میں ناقض وضو ہے، حسن، مزنی، ابو عبیدہ اللہ قاسم بن سلام، اثنی بن راہویہ، کاہکی مذہب ہے، ابن المنذر نے کہا کہ میں بھی اسی کا قائل ہوں اور ایک غریب قول امام شافعی سے بھی یہی ہے، اور یہ حضرت ابن عباسؓ، انسؓ اور ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔

ابن حزم نے کہا نوم فی ذاتہ حدث ہے، جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ نوم کم ہو یا زیادہ، کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز میں ہو یا غیر نماز میں، رکوع، سجدہ، و غیرہ، ہر حالت میں ناقض ہے اور خواہ اس کے پاس والے بھی کیسا ہی یقین کریں کہ اس کو حدث نہیں ہوا (ابن حزم نے غلطی میں اس مسئلہ کو بڑے شد و دسے بیان کیا ہے اور دوسرے سارے مذاہب کی تھلپ کی ہے)

(۳) زیادہ نہید ناقض وضو ہے، کم کسی حالت میں ناقض نہیں، ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول زہری، ربیعہ، اوزاعی، امام مالک اور امام احمد کا ایک روایت میں ہے، ترمذی میں ہے کہ بعض حضرات کی رائے یہ ہے:۔ جب کوئی شخص اتنا سو جائے کہ اس کی عقل مغلوب ہو جائے تو اس پر وضو واجب ہو گیا، اور یہی قول اثنی کا ہے۔

۱۔ کتاب مذکور میں اس موقع پر یہ لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی خلاف نہیں ہے کہ نوم فی نفسہ سبب تقصیر وضو نہیں ہے، حالانکہ قلیل و اقل نوم کو ناقض وضو کہنا اس کے فی نفسہ ناقض وضو ہونے پر دل ہے اور جیسا کہ آگے آئے گا، ابن حزم نے تو نوم کے فی حدیثہ حدث سے بھی صراحت بھی کی ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۰۷)

۲۔ غالباً یہ حمید الرازمی، ابن قیس کی اسدی ہیں۔ ۳۔ ۱۳۰ھ، کثیر اللہ یت اور قادی اہل مکہ سے (تہذیب ص ۳۶-۳) علامہ نووی نے بھی حمید الرازمی لکھا، اور ان کے ساتھ شعبہ کا نام بھی ذکر کیا (نووی شرح مسلم ۱۶۲-۱، مطبوعہ انصاری)

(۴) اگر نماز کی کسی ہیئت پر سو جائے، مثلاً رکوع، سجدہ، قیام و قعود (نماز والا) خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو، تو اس سے وضو نہ ٹوٹے گا لیکن اگر کوئی پر لیت کر پاجت ہو کر سو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول امام ابوحنیفہؒ، سفیان، حماد بن ابی سلیمان اور داؤد کا ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی قول غریب ہے۔

(۵) کوئی نوم ناقض نہیں، بجز رکوع کرنے والے کی نوم کے یہ امام احمد کا ایک قول ہے۔ (ذکرہ ابن تہیم)

(۶) کوئی نوم ناقض نہیں، بجز سجدہ کرنے والے کی نوم کے، یہ بھی امام احمد کا ایک قول ہے۔

(۷) جو شخص نماز کے سجدہ میں سو جائے اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، البتہ بغیر نماز کے سجدہ میں سو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، تاہم اگر نماز میں سو گیا تو اس کو وضو کرنا چاہیے، یہ ابن مبارک کا مذہب ہے۔

(۸) نماز کے اندر کی کوئی نوم ناقض وضو نہیں ہے، اور باہر کی ہر نوم ناقض ہے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ضعیف ہے۔

(۹) اگر بیٹھ کر ایسی حالت میں سو جائے کہ اس کی معتدز میں پرنگی ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خواہ وہ نیند کم ہو یا زیادہ، اور نماز میں ہو یا باہر، یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

قاضی ابوبکر بن الصری نے کہا کہ احادیث مختلفہ کے تحت مسائل نوم کی گیارہ صورتیں نکلتی ہیں:۔ چلتے ہوئے، کھڑے ہوئے، ٹپک لگائے ہوئے، رکوع میں، چارونو بیٹھے ہوئے، احباء بیٹھے ہوئے (اس میں پشت اور پٹھلیوں کو ہاتھوں کے چلتے یا کپڑے سے سمیٹ کر زمین پر سرین رکھ کر بیٹھے ہیں) تکیہ لگا کر بیٹھے ہوئے، سوار ہونے کی حالت میں، سجدہ میں، کر دھ پر لیٹے ہوئے، اور چٹ لیٹے ہوئے، یہ سب حالات ہمارے لحاظ سے ہیں، باقی آں حضرت ﷺ کا وضو مبارک کسی صورت میں بھی سونے سے نفقش نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات آپ ﷺ کے خصائص میں سے ہے

(عمدۃ القاری ۵۶۵۔۱)

گیارہویں حالت کو عمدۃ القاری اور اس سے نقل کرتے ہوئے معارف السنن ۲۸۶۔۱ میں استقرام لکھا گیا ہے، وہ غالباً اصطلاح ہے اسی لئے ہم نے ترجمہ چٹ لیٹے ہوئے کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ نیند طبیعت کی فطرت (کسل و درمانگی) ہے جو انسان میں بلا اختیار پیدا ہو جاتی ہے اس کی وجہ سے حواس ظاہرہ و باطنہ سلامت رہتے ہوئے بھی عمل سے رک جاتے ہیں اور عقل موجود ہوتے ہوئے اس کا استعمال نہیں ہو سکتا، اسی لئے اس وقت انسان ادواء حقوق سے عاجز و قاصر ہو جاتا ہے۔ انعام (بے ہوشی) جنون (پاگل پن) اور سکر (نشہ) کی حالت میں چونکہ عقل و حواس کا قفل زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ بھی ناقض وضو ہیں، علامہ نووی نے لکھا کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے زوال عقل خواہ جنون، انعام و سکر ہے (وہ خرو نیند پینے سے) یا بھگ و نشالانے والی دوا ہے، وہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، کم ہو یا زیادہ اور خواہ ان حالات میں وہ زمین پر ایسی طرح بھی بیٹھا ہو کہ خروج ریح کا احتمال نہ ہو۔ (نووی ۱۶۳۔۱)

اس سے معلوم ہوا کہ انعام و سکر درجہ نیند سے بھی زیادہ ہے، اور ہونا بھی چاہیے، کیونکہ استرخاء مفصل اور اطلاقی و کادہ کی صورت اس میں نوم اصطلاحی و اصطلاحی سے بھی زیادہ ہے۔

نیند کیوں ناقض وضو ہے؟

حنیہ کے نزدیک جس نیند میں استرخاء مفصل ہو، وہ ناقض وضو ہے، کیونکہ عادتاً اس میں خروج ریح وغیرہ ہوا کرتا ہے، اور جو چیز عادتاً ثابت ہوتی ہے، وہ مکمل متیقن ہوا کرتی ہے، کر دھ پر لیٹنے میں چونکہ استرخاء کامل ہوتا ہے اس لئے وہ ناقض ہے، علامہ نووی نے لکھا

کہ امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے کہ نیندنی ذات حدیث نہیں ہے، بلکہ وہ دلیل ہے خروج ریح کی، پس جب بھی اس طرح سوئے گا کہ خروج ریح کا غلبہ ظن ہو تو وہ نیندنا قنصل ہوگی، گویا شریعت نے ظن غالب کو ہر محقق کے درجہ میں کر دیا ہے۔ (نودی ۱۶۳)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: اگرچہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ نوم بالذات ناقض وضوء نہیں ہے بلکہ استرخاء مفاصل کی وجہ سے ناقض ہے، کیونکہ اس میں گمان غالب خروج ریح کا ہوتا ہے، لہذا جس حالت میں بھی استرخاء ہوگا، نقض ہوگا ورنہ نہیں ہوگا، لیکن بعد کو مشائخ حنفیہ نے تفصیل کر دی کہ نوم مضطجاع یا اس طرح کسی چیز سے تکیہ لگا کر سونا کہ اگر چیز کو ہنادیں تو سونے والا گر جائے، ناقض ہے، اور کھڑے بیٹھے یا رکوع و سجود میں سو جائے تو ناقض نہیں جیسا کہ حدیث تینہی میں ہے کہ وضوء اس پر نہیں ہے جو بیٹھ کر کھڑے ہو کر یا سجدے میں سو جائے، اہل بیت اگر اپنا پہلو زمین پر رکھ کر سوئے گا تو اس پر وضوء ہوگا، کیونکہ کثرت سے لیٹنے میں بدن کے جوڑ بند ڈھیلے ہو جاتے ہیں، شیخ ابن ہمام نے کثرت طرق کی وجہ سے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور مسند احمد میں حدیث ہے کہ سجدہ میں سونے والے پر وضوء نہیں ہے تا آنکہ وہ کثرت پر لیت کر سوے اور اسل مذہب کی دلیل حدیث ابی داؤد و مسند احمد: "و كَاء الشَّه الْعَيْنَانِ فَمَنْ نَامَ مَعَهُ فَلَيْتُ ضَاءً" "حدیث طبرانی و دارمی "العين وكاء الله اى الدبر فاذا نامت العين استطلق الوكاء" اور حدیث ترمذی و تپقی "ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخحت مفاصله" ہیں۔ (من ابن عباس)

اعلال حدیث ترمذی مذکور و جواب

امام ترمذی رحمہ اللہ نے اگرچہ ترمذی شریف میں حدیث ابن عباس مذکور کی سند پر کوئی کلام نہیں کیا مگر محلی مغرو میں کلام کیا ہے اور لکھا کہ میں نے امام بخاری و رحمہ اللہ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس کو لاشنی بتایا مای طرح دوسرے ائمہ حدیث نے بھی اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور حافظ ابن حزم نے لکھا: "اس کے رواۃ میں عبد السلام ضعیف ہیں اور دلالائی بھی قوی نہیں، وغیرہ لہذا حدیث پوری طرح گری گئی، واللہ اعلم" (محلی ۱۳۶)۔

محلی محلی کا نقد

اس موقع پر محلی ابن حزم کے فاضل محشی شیخ احمد محمد شاہ کر نے نہایت زور دار حاشیہ لکھا ہے، جو اہل علم کی ضیافت طبع سے لئے اختصار کر کے پیش کیا جاتا ہے:-

"ہماری رائے میں حدیث ترمذی مذکور حسن الاسناد ہے، کیونکہ عبد السلام بن حرب ثقہ ہیں، ان سے امام مسلم نے روایت کی ہے اور یزید (ابو خالد الدانی) ایسے ضعیف نہیں ہیں کہ ان کی روایت چھوڑ دی جائے، ابن معین، نسائی، اور امام احمد رحمہ اللہ نے ان کے لئے نہیں یہ پاؤں کہا۔ اور ابو حاتم نے صدوق مثنیہ کہا، حاکم نے کہا کہ ائمہ حنفیہ میں نے ان کے لئے صدق و اتقان کی شہادت دی ہے، اہل بیت احمد ابن حبان و ابن عبد البر نے ان کی تصحیف کی ہے اور امام بخاری کا نقد جیسا کہ محدث زبیلی نے کہا ہے اس لئے ہے کہ صحیح روایت کے لئے ان کی شرط اتصال سماع کی ہے اگرچہ ایک ہی مرتبہ ہو، لیکن اس شرط کے دوسرے حضرات مخالف ہیں، اور راجح محدثین کے یہاں صرف معاشرت پر اکتفاء ہے جبکہ راوی ثقہ ہو، دوسرے یہ کہ محدثین کے یہاں شدید احتیاط تھی، وہ جب دیکھتے کہ کسی راوی نے دوسرے راوی کے اعتبار سے اسناد میں کسی شیخ کو بڑا حادی یا کلام زیادہ کیا تو اس کو گرا دینے اور راوی پر تکبیر کرنے میں غفلت سے کام لیتے تھے اور بعض مرتبہ اس کی وجہ سے ایک ثقہ راوی پر طعن بھی کر دیتے تھے، جس میں طعن کی گنجائش نہ ہوتی تھی، اور بظاہر اس حدیث میں بھی ابو خالد پر طعن کی وجہ اور

اس کی خطا و تدلیس سے متعمم کرنے کا سبب یہی ہے، حالانکہ حق یہ ہے کہ اگر ثقہ راوی کسی استاد میں راوی زیادہ کرے یا حدیث میں کوئی کلام بڑھائے تو اس کے حفظ و اتقان کی زیادتی پر بڑی قوی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس امر کو جانا اور یاد رکھا جو دوسروں کے علم و حفظ میں نہ آ سکا تھا، البتہ ایسی زیادتی کو رد کرنا چاہیے، جو کسی ثقہ نے اپنے سے زیادہ ثقہ کے خلاف کی ہو یا جس میں اس درجہ مخالفت ہو کہ اس کے ساتھ دونوں راویوں کو جمع نہ کیا جاسکے یہ قاعدہ نہایت ہم و مفید ہے، اس کو یاد رکھنا کہ بہت سی جگہ علل احادیث میں کلام کے وقت کام آئے۔

حافظ ابن حزم نے خود اپنی دستور کے خلاف کیا

حافظ موصوف کا خود اپنا دستور بھی اپنی کتابوں میں قاعدہ مذکورہ کے مطابق ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا ہے، مگر نہ معلوم کس وجہ سے یہاں اس کے خلاف رویہ اختیار کیا ہے۔ (حاشیہ علی ابن حزم ۲۲۶-۱)

پھر آگے چل کر ابن حزم نے اسی سلسلہ کی ایک سند میں حضرت صفوان کو متاخر الاسلام لکھا تو اس پر بھی حنفی موصوف نے تعقب کیا، اور ثابت کیا کہ وہ قدیم الاسلام تھے، سید صحیح سے ان کا بارہ غزوات میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ شریک ہونا ثابت ہے۔ (حاشیہ علی ۲۲۹-۱)

ابن حزم نے نو صفات میں اسی طرح کلام کیا ہے، اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ "امام ابو حنیفہ" امام شافعی اور امام احمد کسی کے پاس بھی ان کے مذاہب کے ثبوت میں قرآن و سنت، یا اقوال صحابہ اور قیاس وغیرہ سے کوئی دلیل نہیں ہے اور حسب عادت تحت کلامی کے بعد لکھا کہ ہمارے دلائل سے سارے اقوال ساقط ہو گئے، بجز ہمارے قول کے (کہینہ خود بخود فی نفسہ حدیثی ناخص بخصہ، خواہ کم سے کم ہو اور کسی حالت میں بھی ہو) الحمد للہ رب العالمین۔ (صفحہ ۲۳۸-۱)

علامہ شوکانی اور علامہ مبارکپوری کا مسلک

یہ تو معلوم نہیں کہ آج کل کے علماء اہل حدیث کی رائے اس مسئلہ میں کیا ہے، مگر علامہ شوکانی نے حدیث ترمذی مذکورہ کے متعلق نقل الاوطار میں لکھا کہ اس حدیث میں جو کچھ کلام ہوا ہے، اس کا تدارک دوسرے طرق و شواہد سے ہو جاتا ہے، پھر نوم اضطجاع کے ناقض اور قیام و قعود وغیرہ حالات میں غیر ناقض ہونے کے مذہب کو ترجیح دی، اور اس کو نقل کر کے علامہ مبارکپوری نے بھی لکھا کہ میرے نزدیک یہی مذہب ارجح المذاہب ہے، اور یہی مذہب حضرت عمر و حضرت ابو ہریرہؓ کا بھی ہے۔ (مجموعہ الاخوانی ۸۱-۱)

صاحب مرعۃ کی رائے

آپ نے حدیث ترمذی مذکورہ پر ترمذی، بخاری، دارقطنی، بیہقی وغیرہ کے نقذ کو بہ تفصیل ذکر کرنے کے بعد لکھا:۔ حدیث مذکورہ کا ضعیف ہونا میرے نزدیک راجح ہے، اور اگرچہ علامہ شوکانی اس کے ضعف کا تدارک دوسرے طرق و شواہد سے تسلیم کر گئے ہیں، مگر میرے نزدیک اس کا تدارک نہیں ہوا اور اس کے لئے مزید تفصیل عون المعبود و تلخیص جبر میں دیکھی جائے، گویا اس بارے میں صاحب مرعۃ کی رائے اپنے شیخ علامہ مبارکپوری اور علامہ شوکانی دونوں کے خلاف ہے۔ (مرعۃ شرح مشکوٰۃ ۲۳۳-۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: بعض محدثین نے حدیث ترمذی مذکورہ کو اس لئے معلول قرار دیا کہ حضور ﷺ تو محفوظ تھے، یعنی یہ جب نصیحت نبوت آپ ﷺ کا ناقض وضوء نوم سے نہیں ہو سکتا تھا، جس کا ثبوت حدیث عائشہؓ سے ہے کہ آپ نے "تأم عینای ولا یتام قلبی" فرمایا (رواہ ابو داؤد فی باب الوضوء من النوم) لہذا یہ حدیث ترمذی اس حدیث ابی داؤد کے معارض ہے، دوسرے یہ کہ جواب مذکور سوال کے مطابق نہیں

کیونکہ سوال تو آپ ﷺ کی نوم مبارک سے متعلق تھا جس کا جواب مثلاً یہ ہوتا کہ انبیاء علیہم السلام کی نوم ناقض و ضوئیں ہوتی۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ اول تو اس قسم کی تعلیل محدثین کا منصب و وظیفہ نہیں، ان کا منصب تو یہ ہے کہ اصول استاد پر نقد حدیث کریں، یعنی رجال کی تحقیق کریں، اختلاف رواۃ پر نظر کریں، ارسال، انقطاع، وقف و رفع وغیرہ کو دیکھیں، البتہ اس قسم کی تعلیل مجتہدین و فقہا کا منصب ہے، لہذا محدثین کی تعلیل مذکور وجہ تصعیف نہیں بن سکتی، دوسرے یہ کہ جو جواب حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا وہی مناسب مقام تھا کہ آپ نے ایک اصول و قاعدہ اس بارے میں بتا دیا، جو ہر ایک کے کام آئے، اگر اپنی خصوصیت والا جواب ارشاد فرماتے، تو اس سے دوسروں کو فائدہ نہ ہوتا، گویا یہی جواب حکیمانہ اسلوب کے زیادہ مطابق تھا۔

فتویٰ مطابق زمانہ

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے یہ بھی فرمایا کہ میرے نزدیک حدیث ترمذی قوی اور لائق استدلال و احتجاج ہے مگر یہ بھی فرمایا کہ کوہل مسئلہ ہمارے مذہب کا وہی ہے جو اور بیان ہوا مگر فتویٰ چونکہ مصالح اور اختلاف زمان و مکان پر مبنی ہوا کرتا ہے اس لئے اس زمانہ میں توسع کرنا مناسب نہیں، کیونکہ لوگ زیادہ کھاتے ہیں، علماء جمعی طرح (ممکن معقد کے ساتھ) بیٹھنے کی حالت میں بھی خروجِ ریا کے سبب سے بے وضو ہو جاتے ہیں۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا کہ اس زمانہ کے احناف کو مذہب قدیم کے موافق فتویٰ نہ دینا چاہیے، کیونکہ اس زمانہ میں ہم نے بکثرت دیکھا کہ لوگ چارواں بیٹھنے کی حالت میں سونے سے بھی بے وضو ہو جاتے ہیں اور ان کو خبر بھی نہیں ہوتی۔ (ملکوب الدرر ۱۰۵)

صاحب معارف السنن کی تحقیق

رفیق محترم مولانا محمد ثناء اللہ ریغم فیضیم نے اس موقع پر یہ بات بھی نہایت برہنہ لکھی کہ اگر فقہاء و مجتہدین کا مذہب (جن میں حماد بن ابی سلیمان، امام اعظم ابو حنیفہ، الشعمان، سفیان ثوری، امام شافعی، حضرت ابن مبارک وغیرہم ہیں) حدیث ترمذی کے موافق ہوتا اس امر کی دلیل ہے کہ اس حدیث کی ان سب حضرات نے تلقین بالقبول کی ہے، جو ظاہر ہے کہ اس کو صحیح مان لینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، لہذا ایسے کبار مجتہدین و فقہاء کی تصحیح، دوسرے محدثین کی تعلیل پر ضرور مقدم ہونی چاہیے، اور شاید ایسے ہی اسباب و وجوہ سے محدث ابن جریر طبری نے بھی ”تہذیب الآثار“ میں اس کی تصحیح کی ہے۔ (کتاب الجوارح ۱۴۱، و انشاہم (صارف السنن ۱۸۳)

۱) ہم نتائج: (۱) معلوم ہوا کہ روایت حدیث پر جو کلام بعض کبار محدثین کی طرف سے کیا گیا ہے وہ بھی کوئی آخری فیصلہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ و انشاہم۔
 (۲) دوسرے تائیدی طرق و شواہد کی موجودگی میں کسی حدیث کی تصعیف درست نہیں۔

(۳) ائمہ مجتہدین اور کبار فقہاء امت کی تصحیح حدیث نہ صرف یہ کہ مواقع نزاع میں نہایت اہم ہے، بلکہ وہ مستحق تقدیم ہے۔
 (۴) حافظ ابن حزم کی نظر احادیث و آثار پر نہایت وسیع ہے، اور وہ تقریباً پورا مواد سامنے کر دیتے ہیں، جو بڑی قابل قدر بات ہے مگر اپنے مسلک کی تائید اور دوسروں کی تردید میں حق و انصاف کی راہ سے ہٹ جاتے ہیں، اور اس سلسلے میں جو کچھ چیز لسانی بڑے بڑے ائمہ مجتہدین پر بھی کر جاتے ہیں، اس میں خود اپنا ثناء نہیں رکھتے، البتہ کچھ کلام مابلی حدیث نے ضرور ان کی تقلید کا شرف و امتیاز حاصل کیا ہے۔ مسا معہم اللہ تعالیٰ و عفا عنہم۔

(۵) مسئلہ نوم کی اہمیت تو اس کے بارے میں اقوال و مذاہب کثیرہ مختلفہ سے ظاہر ہے، اور حدیث نقطہ نظر سے ابن حزم کا نو صفت میں اس پر کلام کرنا، اور امام بخاری، ابو داؤد و بیہقی وغیرہ کا حدیث ابن عباس کو موضوع بحث بنانا ظاہر ہے کہ وہ کس قدر نقد و نظر کا محتاج ہے۔

مکمل فہم ہے کہ اس پر سیر حاصل بحث کہیں نہیں ملتی، علماء اہل حدیث میں سے علامہ شوکانی، صاحب عون المعبود، صاحب تہذیب اور صاحب مرقاۃ نے توجہ کی ہے، مگر ہر ایک نے اپنی الگ الگ تحقیق مجھاری ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، ان حالات میں ایسی اہم حدیثی و فقہی مسئلہ کو سرسری کہہ کر نظر انداز کر دینا مناسب نہیں، جیسا کہ ایک قائل احرام محقق بزرگ نے لکھ دیا: ”(ہا معاملہ قوم تو وہ تقریباً شافعی علیہ ہے) اس میں جو خلاف منقول ہوا ہے وہ دلائل کے لحاظ سے محض سرسری اور سستی ہے، لائق التفات نہیں“

ضروری و اہم عرضداشت

ان سب علماء احناف کی خدمت میں ہے جو حدیث کے درس و تصنیف میں مشغول ہیں کہ وہ اپنے علم و مطالعہ کی حدود وسیع کریں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر قدم قدم پر پورے لے کر پھر کا مطالعہ کر کے علی وجہ بصیرت مسائل و مباحث مہمہ کا فیصلہ کریں، کتب حدیث و رجال اور شروح حدیث کے مکمل مطالعہ کے بغیر حدیثی خدمت کا ادا ہونا دشوار ہے۔ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری کا طریقہ یہ تھا کہ وہ نہ صرف علم و فن اور خصوصاً علم حدیث کی مطلوبات ہی کا مطالعہ فرماتے تھے بلکہ مخطوطات، تادیر تک بھی رسائی حاصل کرتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے سنن بیہقی مخطوط کا مطالعہ حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کے یہاں کیا تھا، اور پھر جب وہ بیس سال بعد حیدرآباد سے طبع ہو کر شائع ہونے لگی تو اس کا مکرر مطالعہ فرمایا، اور چار جلدیں جو آپ کی زندگی میں شائع ہو چکی تھیں، ان کے وہ موضوع متعین فرمائے، جہاں مخطوط و مطبوع میں فرق تھا، پھر فرمایا کرتے تھے کہ اب میرے پاس وہ قرآن جمع ہو رہے ہیں، جن سے مخطوط کی صحت مطبوع کے مقابلہ میں ثابت ہو رہی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ اور علامہ کوثری رحمہ اللہ جیسی جانفشانی، کثرت مطالعہ، غیر معمولی تلاش و جستجو جس کے نتیجہ میں انکو بے نظیر فضل و تبحر حاصل ہوا، زمانہ حال کے علماء سے متوقع نہیں ہے، مگر امکان سے باہر بھی نہیں، پھر یہ کہ ان حضرات یا ان جیسے علماء سابقین نے اگر ہزاروں مسائل کی تحقیق میں سرکھپایا اور کامیابی حاصل کی تھی، تو کیا اب دس بیس مسائل میں بھی کامیابی نہیں ہو سکتی؟ ضرور ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم خدا کی توفیق و تائید پر پورا بھروسہ کر کے اپنی صرف ہمت میں کوتاہی نہ کریں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

قولہ علیہ السلام للبرقد الخ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: یعنی سو جائے تا آنکہ نیند کا شمار اور غفلت دور ہو کر وہ یہ جان سکے کہ کیا کچھ پڑھ رہا ہے یا جو کچھ زبان سے کہہ رہا ہے، وہ اپنے لئے استغفار ہے یا بدعا اور غبار میں ہے کہ اختیار شرط صلوة ہے۔ یعنی سوچ سمجھ کر اپنے اختیار و ارادہ سے عمل کرے، اور اپنے افعال سے بالکل غافل نہ ہو، گو یا حدیث الباب آیت قرآنی لا تقربوا الصلوۃ و انتم مسکری حتی تعلموا ما تقولون سے باخوذ ہے، اور اسی سے فقہانہ انعام و جنون کو ناقض و ضومہ قرار دیا ہے، انہوں نے دیکھا کہ قرآن مجید میں علم بالقول کو عبادت صلوة فرمایا ہے، لہذا جو شخص یہ نہ جان سکے کہ وہ زبان سے کیا کچھ کہہ رہا ہے، وہ نماز سے قریب نہ ہو، انعام و جنون کی حالت میں بھی ظاہر ہے کہ آدمی نہیں جانتا کیا کہہ رہا ہے۔

خشوع صلوة کی حقیقت کیا ہے؟

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا: اسی آیت مذکورہ سے ادنیٰ درجہ خشوع کا بھی متعین کیا گیا ہے کہ وہ یہ جان سکے، خود یا اس کا امام کیا پڑھ رہا ہے، اس کو اچھی طرح سمجھ لو، پھر اس کے بعد دوسرے مراتب خشوع متحب کے درجہ میں ہیں، جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے، دوسری عام کتب فقہ میں یہ صراحت مجھے نہیں ملی، اس دوسرے خشوع کی تفصیل مشہور ہے کہ مشافہ حالت قیام میں کہاں نظر رکھے اور حالت رکوع و سجود میں

- کہاں وغیرہ، میں اس تفصیل کا اخذ کتب حنفیہ میں تلاش کرتا رہا تو متن مبسوط جوز جانی (تمیذ امام محمد رحمہ اللہ) میں ملا۔
 امام احمد رحمہ اللہ سے ان کی کتاب الصلوٰۃ کے حوالے سے یہ منقول ہے کہ نمازی حالت قیام میں اپنا سر کی قدر جھکا کر گڑا ہوا (گویا انہوں نے اس کو شروع فرمایا) مگر مجھے اس بارے میں تردید ہے کہ کتاب مذکور امام احمد کی تصنیف ہے، اگرچہ فتح میں ان کی ہی تصنیف بتائی ہے۔
 مسائل واحکام: محقق حافظ یعنی رحمہ اللہ نے حدیث الباب کے تحت مندرجہ ذیل احکام شمار کئے
 (۱) غلبہ نوم کے وقت نماز ختم کر دینی چاہیے کہ ایسی حالت میں اگر نماز کو باقی رکھے گا تو نہ مزید صحیح ہوگی، نہ وضو باقی رہے گا۔
 (۲) غلبہ نوم سے کم درجہ ناس (اگکھ) کا ہے، جو نوم قبل ہے اور اس سے وضو نہیں ہوتا۔
 (۳) امر احتیاطی پر عمل کرنا چاہیے، کیونکہ حدیث میں صرف احتمال غلطی سے بچنے کے لئے نماز ختم کرنے کا حکم فرمایا گیا ہے۔
 (۴) نماز میں غیر متعین دعا میں کرنے کا جواز حاصل ہوا۔
 (۵) عبادت میں خشوع اور حضور قلب حاصل کرنے کی ترویج ہوئی۔ (عمدۃ القاری ۱: ۱۹۶)

بَابُ الْوُضُوءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ

(بغیر حدث کے وضو کرنا)

(۲۱۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ ثنا سُفْيَانُ عَنْ عُمَرُو بْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ قَالَ لَنَا يَحْيَى بْنُ عَفَانٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُو بْنُ عَامِرٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ فَلَمَّا قُلْتُ كَيْفَ كُنْتُمْ تَضَعُونَ قَالَ يُجِزُّ لِي أَخَذَ نَا الْوُضُوءَ مَا لَمْ يُحْدِثْ.
 (۲۱۳) حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ ثنا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي بِشِيرُ بْنُ يَسَارٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سُوَيْدُ بْنُ الثُّعْمَانِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ خَيْبَرٍ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالضَّهْنَاءِ صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعَصْرَ فَلَمَّا صَلَّى ذَعَا بِأَلَا طَعْمَةَ فَلَمْ يَزَلْ يَدْعُو بِالْمُسَوِّقِ فَانْكَرْنَا وَشَرُّ بَنَانًا ثُمَّ قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ ثُمَّ صَلَّى لَنَا الْمَغْرِبَ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

ترجمہ ۲۱۱: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ ہر نماز کے لئے وضو فرمایا کرتے تھے، میں نے کہا تم لوگ کس صرت کرتے تھے، کہنے لگے کہ ہم میں سے ہر ایک کو وضو اس وقت تک کافی ہوتا جب تک کوئی وضو، کو توڑنے والی چیز پیش نہ آجائے۔

(۲۱۲) حضرت سید بن العسمان نے بتلایا کہ ہم فتح خیبر والے سال میں رسول ﷺ کے ہمراہ نکلے، جب ہم صحابہؓ میں پہنچے تو رسول ﷺ نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی، جب نماز پڑھ چکے تو آپؐ نے کھانے منگوائے (کھانے میں) ستوکہ سا دھو کچھ اور نہ آیا، سو ہم نے اسی کو کھایا اور یہ، پھر رسول ﷺ مغرب کی نماز کے لئے کھڑے ہوئے تو آپ ﷺ نے کھلی پھر ہمیں مغرب کی نماز پڑھائی اور (نیا) وضو نہیں کیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: اس باب سے امام بخاری رحمہ اللہ وضو مستحب کا حال بیان کر رہے ہیں، اسی لئے اس کے تحت وضو اور ترک وضو دونوں کی حدیثیں روایت کیں، صاحب درختار نے میں مواضع صحت میں جن میں وضو مستحب ہے، پھر فرمایا میں پہلے بتلا چکا ہوں کہ شریعت کو محبوب و مطلوب تو یہی ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کیا جائے، اور وہی آیت اذا قمتم الى الصلوٰۃ فاغسلوا الایہ

لے موصوف کجاہر میں من و تقہا میں سے تھے، جن کے حالات مقدمہ انوار الباری ۲۳۳-۱ میں آچکے ہیں مگر جو ہر مضامین فوائد یہ، حدائق حنفیہ وغیرہ میں کتب مذکورہ بالا کا ذکر ان کی تصانیف میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

سے بھی ظاہر ہوتا ہے اسی لئے "وانتم محدثون" کا قائل نہیں ہوں جیسے مشرین نے کہا ہے، میرے اس رحمان کا باعث الوداد کی حدیث یہ سبب قوی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو ہر فرض نماز کے وقت وضو کا حکم تھا، خواہ آپ ﷺ ظاہر ہوں یا غیر ظاہر، پھر جب یہ بات شاق ہوئی تو آپ ﷺ کو ہر فرض نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم فرما دیا گیا، جس سے معلوم ہوا کہ مسواک کرنا وضو کا بدلہ ہے یعنی اصل تو وضو ہی تھا، شقت کی وجہ سے وضو کا ایک نمونہ اس کی جگہ باقی رکھا گیا چند چنچہ ہمارے یہاں بھی فتح القدیر میں ہے کہ مسواک کرنا ہر فرض نماز کے وقت مستحب ہے۔

حکم وضو قبل نزول نص

فرمایا وضو ان چیزوں سے ہے جن کا حکم نزول نص سے پہلے آچکا تھا، کیونکہ آیت مانہ جس میں وضو کا حکم منصوص ہوا، آخر میں اتري ہے، اور وضو اس سے پہلے بھی فرض تھا۔

بحث ونظر: یہ بات تو صاف واضح ہے کہ عام امت پر ہر فرض نماز کے وقت بغیر حدیث کے تہذیب وضو فرض نہ تھی، جس کو حدیث الباب میں حضرت انس نے بھی بیان فرمایا کہ حضور ﷺ تو ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے اور میں بغیر حدیث کے وضو کی ضرورت نہ تھی۔ لہذا یہ بحث ہوئی کہ آں حضور ﷺ جو ہر نماز کے وقت وضو جاری فرماتے تھے، وہ بطور وجوب تھا یا بطور استحباب؟ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام حموی رحمہ اللہ کے حوالہ سے دونوں احتمال ذکر کئے ہیں، لکھا کہ امام حمادی رحمہ اللہ نے فرمایا: احتمال ہے کہ خاص آپ ﷺ پر وضو واجب تھا، پھر فتح مکہ کے دن منسوخ ہوا، جس کا ثبوت امام مسلم کی حدیث بریدہ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے دن ایک وضو ہی سے نمازیں پڑھیں، حضرت عمرؓ نے سوال کیا تو فرمایا: میں نے ایسا عمل کیا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے وقت وضو مستحباً کرتے تھے، پھر اس خیال سے کہ لوگ اس کی واجب نہ سمجھیں، بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، اس کو نقل کر کے حافظ نے لکھا: میں کہتا ہوں کہ دوسرا احتمال زیادہ اقرب (الی السواب) ہے، کیونکہ پہلے احتمال پر فتح مکہ سے پہلے ہی ہو چکا تھا جس پر سید بن العثمان کی حدیث الباب شاہد ہے، وہ واقعہ خبر کا ہے جو فتح مکہ سے ایک زمانہ قبل ہوا ہے۔ (فتح الباری: ۲۲۰-۱)

حافظ کا اشکال وجواب

یہ چیز پہلے ذکر ہو چکی کہ حدیث ابی داؤد میں صراحت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ہر نماز کے لئے وضو کرنے کے مامور تھے، ظاہر ہوں یا غیر ظاہر، اور جب یہ التزام آپ پر شاق ہوا تو مسواک کا حکم وضو کی جگہ قائم ہوا، اور اس حدیث کی تصحیح ابن خزیمہ نے بھی کی ہے جیسا کہ خود فتح الباری میں ہے، تو فتح کے احتمال کو صرف اس لئے کرنا کہ اس کو فتح مکہ سے کیوں کر منسوب کر دیا گیا مناسب نہیں معلوم ہوتا، دوسری بات یہ بھی قابل غور ہے کہ امام حمادی رحمہ اللہ بھی حافظ ابن حجر کی طرح حدیث سید بن العثمان سے خارج ہیں، کیونکہ انہوں نے معانی الآثار "باب اکسل ما غیرت النادل یوجب الوضوء" میں اس کی روایت کی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ انہوں نے فتح کو واقعہ خیبر سے متعلق نہیں کیا، سب حضرات نے حافظ کی عبارت مذکورہ نقل کیا ہے، مگر کسی نے اس اشکال کا جواب نہیں دیا، حالانکہ امام حمادی کی جو غیر معمولی عظمت قرن حدیث میں ہے، اس کے لحاظ سے یہ باتھٹکنی چاہیے، اور آئندہ بھی اور باب عم و تحقیق کو ایسے مواضع سے یوں ہی نہ گزر جانا چاہیے، راقم الحروف کی سمجھ میں جو کہ اس وقت آیا عرض ہے۔

معانی الآثار امام حمادی کی پوری عبارت پڑھنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حافظ ابن حجر کو مخالف ہوا ہے اور امام حمادی نے فتح کے ثبوت میں حدیث بریدہ کو پیش ہی نہیں کیا بلکہ انہوں نے تو اس کے ثبوت میں عبد اللہ بن حنظلہ کی حدیث پیش کی ہے، جس میں فتح مکہ وغیرہ کا کہیں ذکر نہیں ہے، البتہ حازمی نے اس کا شاہد حدیث بریدہ مذکور کو قرار دیا ہے، جس کا ذکر ابی داؤد ۲۲۲۲ میں ہے، اور اسی موقع پر اس میں امام حمادی کے جملہ فتح ذلک (پھر ہر نماز کے وقت وضو کا وجوب منسوخ ہو گیا) کے بعد لکھا کہ امام احمد وغیرہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

محقق یعنی نے بھی عہد ۸۶۹ھ میں امام غماوی کا قول نسخ کا نقل کر کے یہی لکھا کہ انہوں نے اس کے لئے استدلال عبداللہ بن حظلہ بن ابی عامر کی حدیث سے کیا ہے، پھر کچھ بھی نہیں آتا کہ حافظ نے امام غماوی کی طرف اتنی غلط بات کس طرح منسوب کر دی اور پھر یہ ظاہر کرنے کی سعی فرمائی کہ جیسے امام غماوی کو یہ بھی خبر نہیں کہ سید بن العثمان کی روایت خبر سے متعلق ہے، لہذا نسخ کو فتح مکہ پر کیوں رکھا، و دو تو ایک مدت قبل ہو چکا ہے دوسرے یہ فتح خیبر واقعہ ۷ھ میں ہوا ہے اور فتح مکہ ۸ھ میں تو ایک سال یا سو سال کی مدت کو ایک زمانہ سے تعبیر کرنا مبالغہ پر مشتمل ہے، تیسرے یہ کہ اگر امام غماوی فتح مکہ والے واقعہ ہی کو فتح کا سبب کہہ بھی دیتے، تب بھی اعتراض مناسب نہ تھا، کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فتح خیبر والے واقعہ میں جو آپ نے دو نمازوں کو ایک وضو سے پڑھا، اس سے پوری طرح شہرت نہ ہوئی تھی، نہ تمام صحابہ نے یہ سمجھا تھا کہ حضور ﷺ پر جو خاص وجوب و پابندی کی صورت تھی، وہ نرم ہو گئی ہے، کیونکہ وہ بات آپ کے ساتھ خاص تھی، اس کا تعلق دوسرے لوگوں سے تھا بھی نہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ ایسے طویل القدر صحابی نے فتح مکہ کے روز سوال کر دیا اور عرض کیا کہ آج تو آپ نے نئی بات کی ہے کہ کئی نمازوں کو ایک وضو سے ادا فرمایا، اور آپ نے جواب میں فرمایا: "اے عمر!" میں نے عہد ایسا کیا ہے۔"

غرض حضرت امام احمد شین علامہ غماوی رحمہ اللہ نے تو صرف اتنا فرمایا تھا کہ یہ بات بھی جائز محتمل ہے کہ حضور اکرم ﷺ پہلے ہر نماز کے وقت وضو جو بافرماتے تھے، پھر یہ بات منسوخ ہو گئی، لیکن یہ کب منسوخ ہوئی، اس کے لئے نہ فتح مکہ والی روایت کا ذکر کیا نہ اس کا حوالہ دیا۔ بلکہ ایسی روایت سے استدلال کیا جس کا تعلق نہ فتح مکہ والے سال سے نہ فتح خیبر والے سال سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکرم۔

مذہب شیعہ و ظاہریہ

محقق یعنی نے لکھا کہ ان دونوں فرقوں کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ متضمن ہر نماز فرض کے لئے جدید وضو کرنا واجب ہے، مسافروں پر نہیں، اور وہ حدیث بریدہ ابن الحبیب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت ہر نماز کے وقت وضو فرماتے تھے، اور یوم النسخ میں پانچ نمازیں ایک وضو سے پڑھیں (یعنی مسافر ہونے کی وجہ سے)

اور ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہر نماز کے لئے مستقل وضو ہر حالت میں واجب و ضروری ہے، اور اس کو ابن عمر، ابو موسیٰ، جابر وغیرہ سے روایت کیا گیا ہے، ابن حزم نے کتاب الایماح میں اس مذہب کو عمر و بن عبید سے بھی نقل کیا اور لکھا کہ میں ابراہیم نخعی سے بھی یہ روایت پہنچی کہ ایک وضو سے پانچ سے زیادہ نمازیں نہ پڑھی جائیں۔

مذہب ائمہ اربعہ و اکثر علماء حدیث

یہ ہے کہ وضو بغیر حدیث کے واجب نہیں، کہ آیت اذا قمتم الى الصلوٰۃ سے مراد حالت حدیث ہی ہے، اور دارانی نے حدیث لا وضوء الا من حدث سے بھی استدلال کیا ہے۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر حافظ عینی کا نقد

حافظ نے لکھا کہ آج مذکورہ کٹا ہر پر رکھتے ہوئے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں جو امر ہے وہ حدیث والوں کے لئے تو وجوب کے لئے ہو اور با وضو لوگوں کے لئے احتیاج کے لئے ہو اس پر حافظ عینی نے لکھا کہ یہ صورت قواعد عربیت کے خلاف ہے، چنانچہ بختری سے جب اسی صورت کے بارے میں پوچھا گیا تو اس نے کہا کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ ایک گلہ سے ایک ہی وقت میں دو مختلف معانی مراد لینا موجب انحاز و تفسیر ہے۔

محقق یعنی نے لکھا: احادیث الباب سے جہاں حدیث کی حالت میں وضو کا وجوب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح بغیر حدیث کے ہر نماز کے

لئے وضو کی فضیلت بھی لکھتی ہے، اور حدیث نہ ہو تو ایک وضو سے بہت سی نمازیں بھی پڑھ سکتا ہے۔ یہ جواز بھی ثابت ہوا (عمدۃ القاری ۱۶۹-۱۷۰)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد:

فرمایا: علماء حنفیہ نے احتساب وضو جدید کے لئے اختلاف مجلس یا دو وضو کے درمیان توسط عبادت کی شرط لگائی ہے اور میرے نزدیک وضو علی الوضوء میں بعض سلف کے تعامل سے وضو ناقص بھی داخل ہے، مثلاً الیوداؤد، طحاوی و نسائی وغیرہ میں ہے کہ حضرت علیؓ نے چہرے، ذرا سین، راس و رمل کا مسح کیا اور فرمایا ”یہ وضو بغیر حدیث کا ہے۔“

بَابُ مِنَ الْكِبَارِ أَنْ لَا يَسْتَبْرَأَ مِنْ بَوْلِهِ

(پیشاب سے نہ چٹنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے)

(۲۱۳) حَدَّثَنَا غُثَمَانُ قَالَ لَنَا جَبْرِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَحْتَاطُ مِنَ خَطَايَا الْمَدِينَةِ أَوْ مَكَّةَ فَتَسْمَعُ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَذِّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَذِّبَانِ مَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرٍ ثُمَّ قَالَ بَلَى كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَبْرَأُ مِنْ بَوْلِهِ وَكَانَ الْآخَرُ يَحْبِسُنِي بِالنَّيْمَةِ ثُمَّ دَعَا بِحِرْزَةٍ فَكَسَرَهَا كَسْرَ تَيْنِ فَوَضَعَ عَلَى كُلِّ قَبْرٍ مِنْهُمَا كَسْرَةً فَيَقِيلُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا قَالَ لَعَلَّهُ أَنْ يَخْفَفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَنْبَسَا:

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ مدینہ یا مکہ کے ایک بارغ میں تشریف لے گئے (وہاں) آپ نے دو شخصوں کی آواز سنی جنہیں ان کی قبروں میں عذاب دیا جا رہا تھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ان پر عذاب ہو رہا ہے اور کسی بہت بڑے عمل کی وجہ سے نہیں، پھر آپ نے فرمایا بات یہ ہے کہ ایک شخص ان میں سے پیشاب سے نہ چٹتا کہ اہتمام نہیں کرتا تھا۔ اور دوسرے شخص میں چٹل خوری کی عادت تھی پھر آپ نے (مجھ کو) ایک شاخ منگوائی اور اس کو توڑ کر دو ٹکڑے کئے اور ان میں سے ایک ایک ٹکڑا ہر ایک کی قبر پر رکھ دیا لوگوں نے آپ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ! یہ آپ نے کیوں کیا آپ نے فرمایا: اس لئے کہ جب تک یہ زمینیں خشک نہ ہوں گی اس وقت تک امید ہے ان پر عذاب کم ہو جائے۔

تشریح: یہاں امام بخاری رحمہ اللہ پیشاب سے احتراز و احتساب نہ کرنے والوں کو تنبیہ کرتا چاہتے ہیں، اور بتلایا کہ اس کی نجاست سے نہ چٹنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے، محقق یعنی رحمہ اللہ نے اس موقع پر ”کبیرہ گناہ“ پر مختصر مگر جامع کلام کیا ہے، آپ نے لکھا: کبیرہ وہ گناہ ہے جو دوسرے گناہوں کے لحاظ سے زیادہ قبیح و ممنوع اور ظہر شارع میں بڑے درجہ کی برائی رکھتا ہے، جیسے قتل، زنا، میدان جہاد سے منہ پھیر کر بھاگنا وغیرہ، بھران کی تعداد میں اختلاف ہے بعض علماء نے سات کہے، جو صحیح بخاری کی روایت الی ہریرہ کے مطابق ہیں، حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: سات کاموں سے بچو! جو انسان کو بالکل تباہ و برباد کر دیتے ہیں۔ شرک، قتل، محر، سوکھانا، مال حرام کھانا، میدان جہاد سے بھاگنا، پاکیزہ قبروں پر تہمت لگانا، بعض نے کہا کہ کبائر تو ہیں کہ حدیث میں علاوہ مذکورہ بالا کے مسلمان والدین کی نافرمانی اور بیت اللہ الحرام کی حرمت کے خلاف کوئی کام کرنا بھی ذکر ہے۔ بعض علماء نے فرمایا کہ ہر معصیت، گناہ کبیرہ ہے جس کے ارتکاب پر شریعت میں لعنت و غضب و عذاب کی وعید آئی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک شخص نے کہا کہ کبائر تو سات ہیں، آپ نے فرمایا نہیں! بلکہ وہ سات سو تک ہیں، آخر میں محقق یعنی نے لکھا کہ درحقیقت گناہ کا چھوٹا بڑا ہونا امر نسبی ہے، لہذا ہر ایسا گناہ جس سے اوپر درجہ کا گناہ ہے وہ اس کی نسبت سے

صغیرہ ہے اور اپنے ماتحت کے لحاظ سے وہی کبیرہ بھی ہے، (عمدۃ القاری ۱۷۰-۱۷۱)

نیز علماء نے یہ بھی فیصلہ کیا ہے کہ جس کبیرہ گناہ پر بھی صحیح معنی میں توبہ و انابت حاصل ہو جائے وہ صغیرہ جیسا ہے، اور جس صغیرہ پر اصرار و مداومت ہوگی اور اس کی حقیر سمجھا جائے گا وہ کبیرہ جیسا ہو جاتا ہے پس گناہ کی مثال آگ کی چنگاری ہے، اگر بجھانے کا سامان نہ کیا جائے تو چھوٹی سے چھوٹی چنگاری بھی بڑے سے بڑے مکانات و محلات تک کو جلا کر خاک سیاہ کر دیتی ہے اور اگر بجھانے کا سامان ہو تو بڑی سے بڑی آگ کے شعلوں کو بھی سرد کیا جاسکتا ہے گناہوں کی آگ بجھانے کا سامان اگر چہ اعمال صالحہ بھی ہیں، مگر اس کے لئے سب سے بڑا فائز بریکہ انجن توبہ و انابت الی اللہ ہے، یعنی ندم۔ اقلع اور عزم علی التکرار (جو توبہ کے اہم ارکان ہیں) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے فضل و رحمت سے معاف و کما کر معافی سے پناہ دے آمین۔

بحث و نظر: حدیث الباب کے مضمون میں یہ اشکال ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: ان دونوں کو قبر میں عذاب ہو رہا تھا، اور وہ عذاب کسی بڑی بات پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا: مگر ہاں! ان میں سے ایک شخص اپنے پیشاب کی نجاست سے نہ بچتا تھا۔ اور دوسرا چغل خوری کرتا تھا، گویا حضور اکرم ﷺ نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو عذاب کسی بڑے گناہ پر نہ تھا، پھر خود ہی فرمایا کہ ان کے گناہ بڑے تھے، اس کی وجہ کیا ہے، اس اشکال کے کئی جوابات محققین اور حافظہ ابن حجر نے ذکر کئے ہیں، داؤدی اور ابن عربی کا جواب تو یہ ہے کہ جس کبیرہ کی لٹی کی لٹی ہے وہ یعنی اکبر ہے، یعنی بڑا گناہ تو ہے مگر بہت بڑا اصل عمدہ وغیرہ کی طرح نہیں ہے، بعض نے کہا کہ مطلب یہ ہے صورت و ظاہر میں یہ گناہ بڑے نہیں ہیں، مگر شریعت ان کو بڑا سمجھتی ہے، بعض نے کہا کہ ان دونوں گناہوں کے ارتکاب کرنے والوں کی نظر و اعتقاد میں تو وہ گناہ معمولی تھے۔ اسی لئے ان سے بچنے کا اہتمام نہ کرتے تھے مگر خدا کے نزدیک وہ بڑے گناہ ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے "و حسبونہ ہینا وھو عند اللہ عظیم" (سورہ نور) "تم اس کو بالکل معمولی بات سمجھتے ہو حالانکہ وہ خدا کے نزدیک بہت بڑی بات ہے"، یعنی ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے ایک کے سلسلہ میں جب کچھ مسلمان بھی جلا ہو گئے، جنہوں نے اس کو ایک دوسرے سے نقل کر دیا تھا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کو سخت تنبیہ فرمائی کہ تم نے روزمرہ کی باتوں کی طرح اس کو بھی نقل کرنا شروع کر دیا، حالانکہ تم نے بہت ہی بڑی بات کی کہ پیغمبر اعظم کی زوجہ مطہرہ اور مؤمنین کی روحانی والدہ پر چھوٹی تہمت کا معمولی بات سمجھ لیا، ایسی بات سن کر تو تمہیں فوراً ہی کہہ دینا چاہیے تھا کہ یہ بہتان عظیم ہے، ہم ایسی بات سننے اور نقل کرنے کو ہرگز تیار نہیں ہیں۔ آئندہ ایسی ضعیفی کا ارتکاب کبھی نہ کرنا، سچے مومن کی شان تو یہ ہے کہ وہ بے تحقیق بات سننے اور نقل کرنے سے قطعی احتراز کرے۔

غرض جس طرح حق تعالیٰ نے نقل، ایک کی بات کو ارتکاب کرنے والوں کے نزدیک ہلکا گناہ اور اپنے نزدیک گناہ عظیم قرار دیا اسی طرح حضور اکرم ﷺ نے ان دونوں مذکور گناہوں کی حیثیت بتلائی، علامہ بغوی وغیرہ نے یہ جواب دیا کہ ان گناہوں سے احتراز کرنا بڑی بات نہ تھی نہ ان سے بچنے میں کوئی تکلیف و مشقت تھی، پھر بھی ان سے احتراز نہ کیا گیا، اس جواب کو علامہ محقق ابن وقیف العید اور بہت سے علماء نے پسند کیا ہے۔

ایک جواب یہ بھی ہے کہ فی نفسہ تو وہ گناہ زیادہ بڑے نہ تھے مگر ان پر مداومت و اصرار ہونے سے بڑے ہو گئے، جیسا کہ "کان احدہما لا لیستر من بولہ و کان الاخر یشمی بالمیمۃ" سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان گناہوں کو بار بار کرتے تھے واللہ اعلم

(عمدة القاری ۸۷۴، ادب الخباری ۳۳۱-۱)

تخفیف عذاب کی وجہ

حضور اکرم ﷺ نے ایک نبی لے کر دو کمرے کئے اور دونوں قبروں پر رکھ دئے سب پوچھ گیا تو فرمایا، مجھے امید ہے کہ جب تک یہ

ٹہنیاں خشک نہ ہوں گی، ان دونوں شخصوں پر عذاب کی تخفیف ہوگی۔ محقق عینی رحمہ اللہ نے وجہ تخفیف علامہ خطابی رحمہ اللہ سے یہ نقل کی کہ نبی کریم ﷺ کے دست مبارک کی برکت اور آپ کی دعا، تخفیف کا اثر تھا، اور آپ کی ٹہنیوں کے تر رہنے تک کے لئے دعا فرمائی ہوگی، اس لئے اس وقت تک تخفیف ہوگئی، ورنہ ٹہنی میں خود کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو خشک میں نہ ہو، علامہ نووی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علماء امت کی رائے اس طرح ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے ان دونوں کے لئے شفاعت فرمائی تھی، جو ٹہنیوں کے خشک ہونے تک کے لئے تخفیف عذاب کی صورت میں قبول ہوگئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم ﷺ اتنے وقت تک ان کے لئے تخفیف کی دعا فرماتے رہے ہوں۔

بعض کی رائے یہ بھی ہے کہ وہ ٹہنیاں جب تک تر رہیں اور تسبیح کرتی رہیں، اس لئے عذاب کی تخفیف ہوگئی، کیونکہ تسبیح نہیں کرتی۔ ان حضرات نے آیت قرآنی "فان من شئین الا یسبح بحمدہ" میں زندہ اشیاء، براہی ہیں، پھر کہا کہ ہر چیز کی حیات اس کے مناسب حال، الگ الگ ہے۔ مثلاً لکڑی کی حیات خشک ہونے تک ہے۔ پھر کی حیات اپنے معدن سے نہ اکڑنے تک ہے۔ وغیرہ مگر محققین کی رائے یہ ہے کہ ہر چیز ہر حالت میں تسبیح کرتی ہے، پھر یہ کہ ان کی تسبیح حقیقی معنی میں ہے یا اس لحاظ سے ہے کہ ہر چیز اپنی صورت حال سے صالح عالم کا اقرار اور اتزہ کر رہی ہے، اس بارے میں اہل تحقیق کا مسلک یہ ہے کہ وہ حقیقی تسبیح کرتی ہیں، اس کے بعد محقق عینی رحمہ اللہ نے یہ بھی لکھا کہ اس حدیث کی وجہ سے علماء نے قبر کے پاس تلاوت قرآن مجید کی مستحب قرار دیا ہے، کیونکہ جب تسبیح برکت سے تخفیف عذاب کی امید ہے تو تلاوت قرآن مجید سے بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ (مجموعہ فتاویٰ، ۱۸۷ ص ۱۸۷)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: آیت مذکورہ کے تحت مفسرین نے بہت سے آراء ذکر کئے ہیں، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء کی تسبیح ایک وقت میں منقطع بھی ہو جاتی ہے، حالانکہ آیت سے عموم معلوم ہوتا ہے، کہ ہر چیز ہر وقت و ہر حال میں تسبیح کرتی ہے، مثلاً آٹار میں ہے کہ پڑا جب تک سفید رہتا ہے، تسبیح کرتا ہے، جب میلا ہو جاتا ہے تسبیح نہیں کرتا، اسی طرح پانی جب تک جاری رہتا ہے تسبیح کرتا ہے، رک گیا تو نہیں کرتا اور اسی لئے میرے نزدیک ماہر کا وقوع نجاست سے غصہ بھی ہو جاتا ہے جو حقیقہ کا مسلک ہے، ایسے ہی عورت، عجلت حیض تسبیح سے خالی ہو جاتی ہے، اور کتا گدھا یہ دونوں تو کسی حال میں بھی تسبیح نہیں کرتے (جس سے ان کے بارے میں قاطع صلوٰۃ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے) اسی لئے جب حضرت عائشہ کے سامنے حائضہ عورت کے قاطع صلوٰۃ ہونے کا ذکر ہوا تو آپ نے غصہ سے فرمایا تھا: کہ تم نے تو ہمیں (عورتوں کو) کتوں اور گدھوں کے برابر کر دیا۔ (یہ بحث اپنے موقع پر کتاب اصطلاح میں آئے گی ان شاء اللہ کہ کلب و حمار و حائضہ عورت قاطع صلوٰۃ ہونے کا کیا مطلب ہے)

یہی صورت چمڑی کے ہے کہ جب تک اپنی جگہ پر رہا، تسبیح کرتا رہا، وہاں سے اٹھا کر دیا گیا تو خالی ہو گیا، اور درخت میں جب تک تری رہی تسبیح کرتا رہا، خشک ہوا تو ختم ہوگئی، لیکن میرے نزدیک حقیقی بات یہ ہے کہ تسبیح تو ہر چیز ہر حالت میں کرتی ہے جیسا کہ نص قرآنی سے ثابت ہے البتہ تسبیح کی نوعیت بدل جاتی ہے، کیونکہ کپڑے کا میلا ہونا، پانی کا ٹھہرنا، پھر کاپنی جگہ سے اکھڑنا، اور درخت کا خشک ہونا، یہ سب ان چیزوں کے لئے بمنزل موت ہیں، اور اسی طرح انسان بھی اپنی زندگی تک تسبیح کرتا ہے، جب مر گیا، مٹی ہو گیا، اور اس کے اجزاء بدن عناصرِ اصلیہ کی طرف لوٹ گئے، تو پھر یہ دنیوی زندگی والی تسبیح ختم ہوگئی، اور عناصر کی تسبیح باقی رہے گی، اور اسی طرح ہر چیز کی عناصر کی تسبیح باقی رہتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تمام اشیاء کی تسبیح بالکل یہ ختم نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کی نوعیت بدل جاتی ہے، چنانچہ قرآن مجید نے ہر نوع کی تسبیح الگ الگ ہونے کی طرف "کل قد علم صلوٰۃ و تسبیحہ" سے اشارہ کیا ہے، شیخ اکبر رحمہ اللہ نے نفوس میں لکھا کہ "کا کفر کا یہ اور ڈھانچہ تسبیح نہیں کرتا، لیکن اس کے اجزاء تسبیح کرتے ہیں" اس سے بھی وہی مراد ہے جو میں نے اوپر بیان کی کہ یہ ظاہری جسم اور ہلیت و صدا یہ

تسبیح نہیں کرتی، بلکہ اس کے اجزاء و عناصر اپنی خاص نوعیت کی تسبیح کرتے ہیں۔ اسی طرح جب تک درخت سرسبز رہتا ہے، تو وہ نباتات کی تسبیح کرتا ہے اور جب خشک ہو جاتا ہے تو جمادات والی تسبیح کرتا ہے۔

عذاب قبر کے دو سبب

حدیث الباب میں عذاب قبر کے دو سبب بیان ہوئے، ایک پیشاب سے نہ بچنا، جس کی صورت یہ بھی ہے کہ پیشاب کے لئے اس طرح بیٹھا یا کھڑے ہو کر کیا کہ جھنجھکیں بدن یا کپڑوں پر پڑیں، یا پیشاب کے بعد استنجاء اچھی طرح نہ کیا اور اس کے قطرے کپڑوں یا بدن کو لگے، ہر صورت میں اگر نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کو پاک کر لیا، تو گونا گونا پاک کپڑے پہننا یا بدن کا نجس رکھنا بھی مومن کیلئے یہ ہندیدہ نہیں، تاہم نماز کی صحت کے لئے تو پاکی شرط اعظم ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نماز سے پہلے بدن اور کپڑوں کی طہارت کا پورا اطمینان کر لینا ضروری ہے، چونکہ اس زمانے میں پیشاب کے بعد زحیلوں کے استعمال کا رواج بہت کم ہو گیا ہے، اور صرف پانی سے استنجاء اگرچہ درست ہے، مگر بعد کو قطرہ آجانے کا احتمال اکثر ہوتا ہے، اس سے اگر صرف کپڑا ملوث ہو تو وہ بعد از وضو ہے، لیکن اگر قطرہ وضو کے بعد خارج ہو گیا تو وضو بھی گیا اور نماز بھی درست نہ ہوگی، اس وجہ سے راقم الحروف کی رائے ہے کہ جو لوگ ذیل طے کا استعمال نہ کریں، وہ کم از کم اس امر کا التزام ضرور کریں کہ نماز سے کچھ دیر پہلے ضرورت پیشاب وغیرہ سے فارغ ہو جایا کریں تاکہ وضو نماز تک قطرے کا احتمال باقی نہ رہے، یہ صرف وضو اور نماز کی صحت کے لئے عرض کیا گیا، ورنہ بہتر یہ ہے کہ نماز کے وقت کپڑے پر پیشاب و دیگر نجس اشیاء کا ذرا سا بھی اثر نہ ہو، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ منی کے ذیل سے استنجے کا اہتمام اس لئے زیادہ انسب و احوط ہے خصوصاً اس زمانہ میں کہ مشائخ کی کمزوری عام ہو گئی ہے، اللہ تعالیٰ تو فقیہ عسل عطاء فرمائیں، مذکورہ بالا تشریح سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ پیشاب سے نہ بچنے پر قبر کا عذاب کیوں ہوگا، کہ نماز (جو دین اسلام کا بڑا ستون ہے) اور بے صحت و قبول حاصل نہ کر سکیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک عذاب قبر ساری نجاستوں سے نہ بچنے پر ہوگا، اس میں صرف بول کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اور اس کا ذکر اس لئے ہوا ہے کہ اس زمانہ میں لوگ اسی کے بارے میں زیادہ لاپرواہی کرتے تھے اور دوسری نجاستوں سے بچنے میں اس قدر لاپرواہ تھے، پھر نجاستوں سے نہ بچنے پر عذاب کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے روز سب سے پہلا سوال منکواخذہ بندہ سے نماز کا ہوگا، اور قبر و برزخ کا مقام چونکہ آخرت کی پہلی منزل ہے اور وضو نماز کا مقدمہ ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ پہلی منزل میں طہارت پر مواخذہ ہو۔

نیز یہ کہ قبر و برزخ میں واسطہ فرشتوں سے رہے گا، جو نجاستوں سے طبعاً و فطرۃً متنفر ہوتے ہیں، لہذا وہ اسی لحاظ سے عدم طہارت پر مواخذہ عذاب کے لئے مامور ہوں گے، اور جس طرح پیشاب وغیرہ میں ظاہری و حسنی نجاست ہے، اسی طرح نیمہ میں باطنی و معنوی نجاست ہے کہ وہ مردہ بھائی کے گوشت کی طرح نجس و حرام قرار دی گئی ہے لہذا ان دونوں پر عذاب قبر مقرر کیا گیا۔ حدیثی فائدہ: حافضہ رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابن حبان نے حدیث ابی ہریرہ کی الفاظ ذیل تسبیح کی ہے:

وكان الا عذيق ذی الناس بلسانه ویمشی بینہم بالنمیمۃ (دوسرا شخص لوگوں کو اپنی زبان سے ایذا پہنچاتا تھا، اور ان کے درمیان جھگڑیاں کرتا تھا)

لطفیقہ: حافضہ نے مذکور عثمان کے تحت لکھا: بعض حضرات نے حدیث الباب کی مذکورہ دونوں خصلتوں کے درمیان مناسبت جمع رکھی ہے کہ برزخ مقدمہ آخرت ہے اور قیامت کے دن سب سے پہلے حقوق اللہ میں سے نماز کا فیصلہ کیا جائے گا اور حقوق العباد میں سے قتل و خون کے فیصلے سب سے پہلے ہوں گے، ظاہر ہے کہ ملاقہ اصولوۃ حدیث و خبرت سے طہارت ہے، اور قتل و خون کے معاملات کا بڑا سرچشمہ غیبت اور ایک کی بات دوسرے تک

بطور فساد و فتنہ انگیزی کے پہنچاتا ہے۔ اسی سے لوگوں کے جذبات مشتعل ہو کر قتل و خون ریزی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ (فتح الہاری ۳۶۲-۱۰)
 نمیمہ کیا ہے؟: محقق یعنی نے امام نووی کے حوالہ سے لکھا کہ ”نمیمہ“ لوگوں کی باتیں دوسروں تک ضرر رسائی کے ارادہ سے پہنچاتا ہے اور وہ بدترین برائیوں میں سے ہے۔ (عمدۃ ۸۴۳-۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے کتاب الادب ”باب ما یکدر من النمیمہ“ میں لکھا ”حدیث الباب“ لایزال الجریۃ قات“ میں قات بمعنی تمام ہے، چنانچہ حدیث مسلم میں بجائے قات کے تمام ہی مروی بھی ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے، تمام تو وہ ہے جو براہ راست واقعہ پر مطلع ہے، اور پھر اس کو دوسروں تک پہنچائے قات وہ ہے جو دوسروں سے بالواسطہ سن کر نقل کرے، امام غزالی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اصل میں تو نمیمہ کسی کی بات اس شخص کو پہنچاتا ہے، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے لیکن اسی پر اصرار نہیں ہے، بلکہ اب ضابطہ یہ ہے کہ کسی بات کا افشاء کر دینا جس کا افشاء ناپسند ہو، خواہ جس سے نقل کی گئی، وہ ناپسند کرے، یا وہ جس کو پہنچائی گئی، اور خواہ وہ بات قول ہو یا فعل، اور خواہ وہ بات عیب بھی ہو یا نہ ہو، حتیٰ کہ اگر ایک شخص کو دیکھا وہ اپنا مال پوشیدہ رکھ رہا ہے اور اس کی بات کھول دی تو یہ بھی نمیمہ ہے۔

غیبت و نمیمہ کا فرق

حافظ رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے یا نہیں؟ راجح یہ ہے ان میں تفاہم ہے اور ان دونوں میں عموم و خصوص و جہی کی صورت ہے، کیونکہ نمیمہ تو بطور فساد کے ایک شخص کا حال نقل کر کے بغیر اس کی مرضی (اس کے علم میں ہو یا نہ ہو) دوسرے شخص کو پہنچاتا ہے غیبت میں ارادہ فساد کی شرط نہیں ہے، البتہ اس میں یہ ضروری ہے کہ وہ اس شخص کی غیر موجودگی میں ہو، جس کے بارے میں وہ بات کہی گئی ہے، باقی امور میں اشتراک ہے۔ (فتح الہاری ۳۶۲-۱۰)

عذاب قبر کی تحقیق اور بیان مذہب

محقق یعنی رحمہ اللہ نے عنوان ”استنباط احکام“ کے تحت متعدد دلائل و اقوال جمع کیے، ان میں سے بعض یہ ہیں: (۱) عذاب قبر حق ہے، جس پر ایمان ضروری اور تسلیم واجب ہے، یہی مسلک اہل سنت والجماعت کا ہے، معتزلہ کو اس کے خلاف کہا جاتا ہے، لیکن یہیں المعتزلہ قاضی عبدالجبار نے اپنی تالیف کتاب الطبقات میں ذکر کیا ہے کہ ”لوگ کہتے ہیں تمہارے مذہب میں عذاب قبر کا انکار ہے، حالانکہ اس پر اجماع امت ہے، ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے انکار پہلے صرف ضراب بن عمرو نے کیا تھا، اور چونکہ وہ اصحاب و اہل میں سے تھے، اس لئے لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ اس مسئلہ سے معتزلہ منکر ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور معتزلہ میں دو خیالات لوگ ہیں، بعض کہتے ہیں کہ احادیث و اخبار کے مطابق ایسا ہو سکے گا، دوسرے کہتے ہیں کہ ایسا قطعی و یقینی ہے، اور ہمارے اکثر شیوخ اس کا یقین رکھتے ہیں، البتہ وہ ان جابلوں کی بات کا انکار کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ قبروں میں عذاب، بحالت موت ہو گا اور دلیل عقل بھی اس کا انکار کرتی ہے ایسا ہی ابو عبد اللہ المرزبانی نے بھی اپنی تالیف ”کتاب الطبقات“ میں لکھا ہے۔

علامہ قرطبی کا ارشاد

آپ نے فرمایا:۔ ملاحظہ و فلاسفہ نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے، حالانکہ اس پر ایمان واجب و لازم ہے جس طرح کہ خیر صادق رسول ﷺ کا اٹھا اور ایک جماعت کامیابی کے طرف سے، جن کے نزدیک عذاب قبر جائز ہے، اور وہ عذاب مردوں پر ایسی حالت میں ہو گا کہ روح جسم میں نہ آئے گی تاہم مردوں کو عذاب و عالم کا احساس ہو سکے گا۔

اکرم نے خبر دی ہے، یعنی حق تعالیٰ بندہ کو (قبر و برزخ میں) زندہ کریں گے، اور اس کو حیات و عقل واپس دیں گے، یہی احادیث و اخبار سے ثابت ہے، اور یہی مسلک اہل سنت و الجماعت کا ہے، یہ بھی ثابت ہے کہ برزخ میں چھوٹے بچوں کو عقل کامل عطا کر دی جائے گی تاکہ وہ اپنے مرتبہ و سعادت کو پہچان سکیں، یہ بھی وارد ہے کہ قبر چھوٹے بچے کو بھی دیا جائے گی، جیسے بڑے کو چھوٹی اور دیاتی ہے۔ یعنی، جہانی وغیرہ بھی عذاب قبر کے قائل ہیں، مگر وہ اس کو صرف کافروں اور فاسقوں کے لئے مانتے ہیں، مومنین کے واسطے نہیں، اور بعض معتزلہ کا خیال ہے کہ مردوں کو قبر میں عذاب تو ہوگا، مگر اس کا احساس ان کو نہ ہوگا، جب قبروں سے انھیں گے تو ان کا تکلیف کو محسوس کریں گے، جس طرح نشہ والے یا بے ہوش کو مارا جائے تو اس وقت اس کو تکلیف نہیں ہوتی اور ہوش آنے پر درد و الم کو محسوس کرتا ہے، دوسرے بعض معتزلہ، بضار بن عمرو، بشر مریسی، یحییٰ بن کامل وغیرہ نے عذاب قبر کا بالکل انکار کر دیا ہے، علامہ قرطبی نے اس کے بعد لکھا کہ یہ سب اقوال و آراء، باطل محض ہیں، احادیث صحیحہ ثابتہ کے خلاف ہیں، ان کے علاوہ خوارج اور بعض مرجہ بھی منکر ہیں، پھر اہل سنت و الجماعت کے نزدیک جسم کے کل یا بعض حصہ کو عذاب روح کے ساتھ ہوگا، لہذا محمد بن جریر وغیرہ کی رائے بھی غلط ہے کہ عذاب کے وقت روح کا جسم لوٹنا ضروری نہیں ہے۔

(۲) حدیث الباب سے ایوال کی نجاست مطلقاً ثابت ہوتی ہے، کم ہو یا زیادہ، اور عام فقہاء بھی اسی طرف گئے ہیں، مگر امام اعظم اور صاحبین قد و درہم کبیر کو عنقریب دیتے ہیں، کیونکہ خزیمین کی طہارت میں شریعت نے دھیلوں سے استنجاء کافی قرار دیا ہے، جبکہ اس سے پوری صفائی حاصل نہیں ہو سکتی کچھ نہ کچھ ٹوٹ رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے اتنی مقدار کو دفع مشقت کے لئے معاف کر دیا اسی پر قیاس کر کے ائمہ حنفیہ نے بقدر درہم کبیر ہر نجاست غلیظ کو معافی کے درجہ میں کر دیا ہے۔ اور اس مقدار کا دھونا بجاے فرض و واجب کے مستحب کہا ہے، حضرت سفیان ثوری نے کہا کہ زائد سلف میں لوگ قلیل مقدار بول میں رخصت و سہولت دیتے تھے، اصحاب امام مالک رحمہ اللہ بھی مقدار کبیر کو معاف قرار دیتے ہیں، مگر اس کی تعیین میں مختلف ہیں اور ان کے یہاں بھی ایک قول قد و درہم کبیر کا ہے۔ (مجموع الفتاویٰ ۵: ۸۷-۸۸)

مسند احمد میں رئیس الحدیثین حضرت عبداللہ بن مبارک کی روایت مصر کے واسطے سے حضرت حماد بن سلمہ سے نہ کرے کہ فرمایا۔

”البول عندنا بمنزلة الدم عالم یکن قدر الدرهم، فلا یاس به۔“ (الفتح ۲: ۱۳۱)

(پیشاب ہمارے نزدیک خون کی طرح ہے، جب تک وہ بہ قدر درہم نہ ہو، اس کا کچھ حرج نہیں) اسی صنف پر بحثی نے لکھا کہ بول کی نجاست بمنزلہ دم ہونا اور بقدر درہم معاف ہونا شیخ حماد بن سلمہ کا مذہب ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

نجاست کی اقسام

اوپر جو بقدر درہم یا کعب دست نجاست کو مانع صلوٰۃ نہیں کیا گیا، اس کا تعلق اس نجاست ہے جو بدن کپڑے یا جائے نماز پر ہو، اور اس کے قلیل کو مٹوا کر درجہ دیا گیا ہے، کہ باوجود اس کے بھی نماز کی صحت استحساناً ہو جائے گی، باقی جو نجاست پانی میں گر جائے، وہ ہر صورت اس کو نجس کر دیتی ہے، خواہ کتنی ہی کم بھی ہو۔ اور حنفیہ کے یہاں جو بکبری، اونٹ کی ایک دو چٹکی کنوئیں میں گرنے سے پانی نجس نہیں ہوتا وہ اول تو بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک صحرا و میدانون کے کنوئیں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ وہ محفوظ نہیں ہوتے، اور ان کے پاس بکبری اونٹ بیٹھتے ہیں، ہوا سے ان کو ایک دو چٹکی کنوئیں میں گر جائیں تو ان کو مٹوا کر درجہ دے دیا گیا، ورنہ ہر وقت ان کنوئوں کو پاک کرنا دشوار تھا، دوسرے اس لئے بھی کہ چٹکی سخت ہوتی ہے، پھر بھی زیادہ مقدار کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔

پھر نجاست کو دو قسم پر لحاظ خفت و غلط کے بھی ہیں، اور ہر ایک کا قلیل معاف ہے نجاست غلیظ کی کثرت یہ ٹھہری کہ وہ مقدار درہم سے زیادہ ہو، اور یہ بقدر یہ موقع استنجاء سے ہوئی، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں اور حضرت ابراہیم نخعی نے فرمایا: ”لقد یرد بہم بطور کنا یہ

ہے موضع خروج حدیث سے چونکہ مقاعد کا ذکر مجلسی آداب کے خلاف تھا، اس لئے قصین عنوان کے لئے ”درہم سے کنایہ کیا گیا۔
حنیفہ کے یہاں اگرچہ ظاہر روایت میں صراحت تہذیبہ مذکور کی نہیں ہے، لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب النواذر میں لکھا: ”درہم کبیر
مکمل عرض کف ہے“ اور کتاب الصلوٰۃ میں لکھا: ”درہم کبیر بقدر مشغال ہے، جس کا وزن میں قیراط ہے۔ پھر علامہ محقق فقیہ ہندو اتنی نے
روایت مساحت کو نجاست ساکد (بول وغیرہ) پر محمول کیا۔ اور روایت وزن کو نجاست چاندہ پر۔ اور یہی مختار خفی ہو گیا۔

نجاست خفیفہ کو ظاہر روایت میں کثرت قاشکہ کہا گیا ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام اعظم سے کثیر فاش کے بارے میں سوال
کیا تو انہوں نے اس کی تہذیبہ کرنا پسند نہ کیا اور فرمایا: ”کثیر فاش وہ ہے جس کو لوگ کثیر فاش سمجھیں۔ البتہ حاکم شہید نے اپنی مختصر میں امام
اعظم اور امام محمد رحمہ اللہ سے ربیع یعنی چوتھائی کپڑے کی تقدیر یسین نقل کی ہے، کیونکہ بہت سے شرعی احکام میں ربیع کو کل کا حکم دیا گیا ہے۔

تفسیر: مشائخ حنفیہ نے تصریح کی ہے کہ قدرہم کے عوض کا معنی صرف جواز صلوٰۃ ہے، مگر چار صورت میں نماز پڑھے گا تو کراہت تحریمی
ہوگی، اور اس سے زیادہ کی صورت میں تو جائز ہی نہ ہوگی، البتہ قدرہم سے بھی کم ہو تو نماز میں کراہت تنزیہی ہوگی، چنانچہ اسی بناء پر یہ
مسئلہ بھی لکھا ہے کہ اگر قبل نجاست کا طم حال جب نماز کے اندر ہو تو بقدرہم نجاست کی صورت میں نماز تو ذکر اس نجاست کو دھونا اور پھر سے
نماز پڑھنا واجب ہے، اگرچہ جماعت کے فوت ہونے کا بھی اندیشہ ہو، کیونکہ جماعت سنت ہے، اور نجاست کا دھونا واجب و مقدم ہے اور
درہم سے کم نجاست میں افضل یہ ہے کہ نماز تو ذکر نجاست دھوئے اور پھر سے نماز پڑھے، اگر جماعت کے فوت ہونے کا ڈر نہ ہو، ورنہ
بدستور نماز پڑھنا ہے، کیونکہ جماعت سنت ہے، جو مذکور مستحب و افضل سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح دونوں مذکورہ صورتوں میں اگر وقف
اداء فوت ہونے کا اندیشہ ہو، جب بھی نماز نہ توڑے، اس لئے کہ نماز کو وقف مقرر سے ٹالنا حرام ہے، اور کسی طرح بھی موزوں نہیں ہے کہ
کراہت سے بچ کر حرام کا ارتکاب کیا جائے۔ (قوانین الشریعہ علی مہذبہ ابی سعید، ص ۷۷۱)

حافظ ابن حزم کے اعتراضات

عجبہ مذکور کو ہم نے اس لئے تفصیل و دلائل کے ساتھ لکھا ہے کہ حافظ ابن حزم نے باوجود اس کے کہ ابوال واز ہال کے مسئلہ میں وہ امام اعظم
و ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہم مسلک ہیں، یعنی دونوں کو نجس قرار دیتے ہیں، خواہ وہ دھواؤں اللہم جانوروں کے ہوں یا غیر ہاؤں اللہم کے۔ مگر پھر
بھی انہوں نے حسب عادت چند شقیں اختلاف کی نکال کر نہایت سخت اور غیر موزوں الفاظ میں امام اعظم پر نقد کیا ہے اور لکھا کہ امام
صاحب نے جو نجاست کی تقسیم غلط و خفیفہ کی اختیار کی ہے، اور قدرہم کی تہذیبہ کی ہے، اس کا کوئی تعلق سنت سے نہیں ہے، نہ سبب سمجھ
سے نہ مستحکم سے، اور یہ بات نہ قرآن سے ثابت ہے نہ قیاس سے، نہ دلیل اجماع سے اس پر استدلال ہو سکتا ہے، نہ کسی کے قول سے نہ
راے مدید سے، بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے پہلے اس تقسیم و ترتیب کا کوئی بھی قائل نہیں ہوا لہذا اس قول کو یقینی طور سے نظر
انداز کر دینا چاہیے (محل ۱۶۹)۔

اوپر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام صاحب سے پہلے طیل القدر تابعی اور شیخ الحدیث شہن حضرت حماد بن سلمہ، نیز میر فی الحدیث شیخ اصحاب
الصالح حضرت ابراہیم نخعی، ایسے اکابر امت نے بھی قدرہم کی تہذیبہ کی ہے اور امام صاحب کا تو یہ بڑا کمال ہے کہ انہوں نے تہذیبہ یسین سے
بچنے کی بھی سعی فرمائی ہے کیونکہ احادیث و اخبار سے اس تہذیبہ کی صراحت نہ تھی، لیکن جو تہذیبہ اصول شریعت کی روشنی میں امام صاحب، آپ
کے اصحاب اور دوسرے محدثین نے سمجھی، اس کے قرآن و سنت وغیرہ سے بے تعلق ہونے کا دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے، ہاں حافظ ابن حزم کی
تکوار جی تیز زبان جس صحت بات کو بھی چاہے گات چھانٹ کر رکھ دے، یہ اور بات ہے۔

ظاہریت کے کرشمے

حقیقت یہ ہے کہ حافظ ابن حزم بہت بڑے جلیل القدر محدث ہیں اور اسی لئے ان کی کتاب ”المحلی“ نہایت بیش قیمت قابل قدر و عظمت حدیثی ذخیرہ ہے، مگر جہاں وہ اپنی ظاہریت پر آجاتے ہیں اور حدیث کے مفہوم کو غلط فہمی کی روشنی سے ہٹا کر اپنے خاص ذہن و فکر کے ذریعہ سمجھتے ہیں، وہاں وہ پہاڑ جیسی غلطیاں کرتے ہیں، یہی غصابت کی تقسیم و ترسیب مراتب پر جو وہ اتنے بولکھائے ہیں، اور دراز لسانی پر اتر آئے ہیں، اس کی اصل وجہ اس وقت نظر کی بڑی کمی ہے جس سے احمد مجتہدین خصوصاً امام الاندلسی و حنفیہ ممتاز و سر فراز ہوئے ہیں، ناظرین انوار الباری کو یاد ہوگا کہ حدیث ”لا یسئلن احدکم فی الماء الدائم ثم یسئلن احدکم فی الماء الدائم الا یجری ثم یغسل منه“ (بخاری، مسلم، ابوداؤد و ترمذی سنن ابی داؤد و ابن ماجہ)

حافظ ابن حزم یہ سمجھے ہیں کہ ممانعت صرف پیشاب کی ہے، اگر اس میں براز کر دے تو کوئی حرج نہیں، اور ممانعت پیشاب کر کے اس پانی سے وضو غسل کرنے کی صرف پیشاب کرنے والے کو ہے، اگر دوسرا اسی پانی سے وضو ترمذی غسل کر لے تو کوئی حرج نہیں اور پیشاب کرنے والے کو بھی ممانعت جب ہے کہ اسی پیشاب میں پیشاب کرے، اگر باہر کرے اور وہی پیشاب اسی پانی میں یہ کر چلا جائے، تب خود اس پیشاب کرنے والے کے لئے بھی اس پانی سے وضو غسل کی ممانعت نہیں ہے۔ پھر جب حافظ ابن حزم کی اس نہایت کم سمجھی کی بات پر اعتراضات ہوئے، اور لوگوں نے ان ہی کے طرز پر سوال کیا کہ اس قسم کا فرق آپ سے پہلے بھی کسی نے بول دیا ہے؟ اور کیا ہے؟ تو ارشاد ہوا کہ ہاں! اس فرق کو تو خود رسول اکرم ﷺ نے ہی بتلایا ہے، کیونکہ آپ نے پیشاب کرنے والے کا وضو حکم بتلایا اور براز کرنے والے کا نہیں بتلایا، اس سے سکوت فرمایا، اگر براز کا حکم بھی بول ہی کی طرح تھا تو حضور ﷺ کو اس کے بیان سے کون سی چیز مانع تھی؟ (لاحظہ ہو ص ۱۵۹)

کوئی حافظ ابن حزم یا ان کی جادوے جاتھلید و حمایت کرنے والے سے پوچھتا کہ قرآن مجید میں تو والدین کو اوف کفینہ یا جھڑکنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے، اس لئے اگر کوئی بیٹا اپنے والدین کو مارے پیٹے یا قتل کر دے، تو اس کے جواز میں بھی کوئی تردد نہ ہونا چاہیے، کیونکہ اگر اس کی بھی ممانعت ہوتی تو حق تعالیٰ کو اس کے بیان فرمانے سے کون سی چیز مانع تھی؟۔

غرض بات تو نہایت سیدھی و صاف تھی کہ جب بول کا حکم بتلادیا گیا تو جو نجاستیں اور غلط فہمیاں بول سے بھی زیادہ بڑھ چڑھ کر ہیں، ان کا حکم کو خود ہی علم و عقل اور فقہی الدین کی روشنی سے حاصل ہو گیا، مگر جو لوگ رجال و اشیاء کے فرق مراتب کو نہ سمجھ سکیں اور ان کی تقسیم و ترسیب کو خلاف عقل و نقل کہیں، ان سے بجز کج بحثی کے اور کسی چیز کی توقع کی جائے!

مسئلہ زیر بحث میں محلی کی حدیثی بحث

اس جزو وچھوڑ کر جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا، حافظ ابن حزم نے ابوالواذ یا مالکولم کی طہارت و عدم طہارت پر جتنی حدیثی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، وہ نہایت اہم اور قابل قدر ہے، ایک جگہ بہت سی احادیث پر کلام کرنے کے بعد لکھا:۔ ان سے ثابت ہوا کہ رسول اکرم ﷺ نے لوگوں کو ہر قسم کے بول سے اجتناب کا قطعی و حتمی حکم فرمایا ہے، اور اس پر سائل برتنے پر عذاب کی وعید سنائی ہے، اور یہاں عامی کلمہ ہے، جس میں کسی خاص بول کی تخصیص کر دینا جائز نہیں ہو سکتا، جو شخص تخصیص کرے گا وہ خدا اور رسول خدا پر ایسی بات کا دعویدار ہوگا جس کا اس کو صحیح علم حاصل نہیں، اور یہ دعویٰ بطریق باطل ہوگا نہ کسی شخص ثابت جلی سے (اور اس کے خلاف) ہم نے دیکھا کہ حضور ﷺ نے سارے ہی بول و براز کی دونوں قسموں کو ”غضین“ سے تعبیر فرمایا ہے، اور ضعیف چیزیں حرام ہوتی ہیں، قال تعالیٰ:۔ ”یحلل لہم الطیبات

و يحوم عليهم الغيابة“ نتیجہ یہ نکلا کہ ہر غیبت واجب حرام ہے۔

بحث و تحقیق

پھر حافظ ابن حزم نے لکھا:۔ اگر کہا جائے کہ حضور ﷺ نے تو صرف آدمیوں کے بول و براز سے تعرض کیا ہے کہ وہ اس سے اعتبار کریں، تو ہم کہیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطاب ضرور لوگوں کو کیا ہے، لیکن اعتبار کا حکم تو جس بول سے کیا ہے جس کے تحت بول کے تمام افراد آگئے، اگر کہو گے کہ صرف آدمیوں کے بول و براز مراد ہیں تو دوسرا یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ہر آدمی کو صرف اپنے بول و براز سے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے دوسروں کے بول و براز سے بھی تعرض نہیں ہے لہذا صحیح بات یہی ہے کہ بول و براز سے مراد جن عام لی جائے۔

اس کے بعد علامہ مصنف نے من البول اور من بولہ کی روایتوں پر محققانہ کلام کیا ہے، اور اس سلسلہ میں جن اصحاب حدیث نے من بولہ کی روایت سے فائدہ اٹھانا چاہا ہے، ان کی غلطی واضح کی ہے، ان کو کھلی غلطی پر بتایا اور ان کے مقلدین کو ان سے بھی بدتر حال میں بتلایا، اور یہ بھی ثابت کیا کہ من بولہ کی روایت اور پر سے روایت کرنے والوں کے خلاف ہے، جنہوں نے من البول کی روایت کی ہے، اور اگرچہ چھتہ کا درجہ دونوں روایت کو حاصل ہے مگر من البول کی روایت میں زیادتی ہے (یعنی معنی لحاظ سے کہ اس سے مراد ہر بول ہے) اور عدل کی زیادتی قبول کرنا واجب ہے لہذا من بولہ کی روایت کو آڑ اور بہانہ بنا کر جن لوگوں نے عام کو خاص بنانے کی سعی کی تھی، وہ بے سود ہوئی، اور یہی بات حق و صواب ٹھہری کہ ہر بول و براز سے اعتبار واجب و ضروری ہے واضح ہو کہ اس موقع پر جیسی حدیثی بحث ابن حزم نے کی ہے، حافظ ابن حجر یعنی نے بھی نہیں کی، حالانکہ ان دونوں کو مسلک شافعی و حنفی کی تائید میں زیادہ توجہ کرنی تھی۔

انتمہ اعلام کے نزدیک سارے ابوال نجس ہیں

اس کے بعد حافظ ابن حزم نے لکھا کہ سلف اور انتمہ اعلام میں سے جن حضرات نے سارے ابوال نجس کا فیصلہ کیا ہے، ان میں سے چھ حضرات کے ارشادات بھی نقل کئے جاتے ہیں:۔

(۱) ابو جلیح بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے اپنی اونٹنی کے پیشاب کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا:۔ جہاں وہ لگ جائے اس کو دھو دیا کرو (۲) امام احمد بن حنبل نے بواسطہ مسمر وغیرہ حضرت جابر بن زیدؓ نقل کیا کہ پیشاب سب کے سب نجس ہیں (۳) حماد بن سلمہ رحمہ اللہ بواسطہ یونس بن عبد حمزہ حضرت حسن سے راوی ہیں کہ سارے پیشاب دھوئے جائیں (۴) قتادہ حضرت سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں کہ تمام پیشابوں کی طہارت کیلئے رش رش سے ہوگا اور صمب سے، یعنی معمولی پھینکیں آجائیں تو معمولی طور سے دھویا جائے۔ اور زیادہ مقدار میں پھینکیں آجائیں تو زیادہ پانی سے دھویا جائے۔ (۵) معمر نے امام زہری سے نقل کیا کہ چرواہے کو جو اونٹوں کے پیشاب لگ جائیں ان کو دھویا جائے (۶) سفیان بن عیینہ نے ابو موسیٰ اسرائیل سے نقل کیا کہ میں محمد بن سیرین کے ساتھ تھا، ان پر چکاؤ کا پیشاب گرا تو اس کو دھویا اور فرمایا:۔ میں پہلے دھونے کی ضرورت نہ سمجھتا تھا، تاکہ مجھ کو یہ بات سات اصحاب رسول سے پہنچی۔ (۷) امام و کعب حضرت شعبہ سے راوی ہیں کہ میں نے حضرت حماد بن ابی سلیمان سے بکری کے پیشاب کے متعلق سوال کیا تو فرمایا:۔ اس کو دھویا کرو۔ (۸) ان ہی حماد سے اونٹ کے پیشاب کے بارے میں ایسا ہی قول مروی ہے۔

لے یہاں حافظ ابن حزم نے جس معنویت سے مطلق بول مراد لیا ہے۔ حدیث لایسلون احدکم میں اس سے چوک گئے تھے، اور یہاں جس طرح بول کے ساتھ براہ کو بھی لیا ہے وہاں اس کو بھی نظر انداز کر دیا تھا، درحقیقت ایسے ہی مسائل میں مجتہد و غیر مجتہد کا فرق و امتیاز واضح ہوتا ہے، مجتہد سیدی مروانی کی سزا اور شاہراہ پر چلنے والے اور دوسرے حضرات بھی کسی کی ہدایت کے بغیر دوسرے کے راستوں پر بھی چل پڑتے ہیں۔ (در نیابہ مغل ج ۲ صفحہ ۲۸۸)۔

حافظ ابن حزم کا ظاہریہ سے اختلاف

حافظ ابن حزم رحمہ اللہ نے داؤد ظاہری کا مذہب نقل کیا کہ سوا انسان کے بول و براز کے کہ وہ دونوں تو ضرور نجس ہیں، باقی سارے حیوانات کے پیشاب اور گوہر لید وغیرہ پاک ہیں۔ اور لکھا کہ ہمارے اصحاب ظاہریہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اشیاء میں طہارت و پاکی ہے جب تک کہ کوئی نجس تحریم نہ ہو، اور وہ اس کے ہڈی ہیں کہ بجز بول و براز انسان کے دوسرے حیوانات کے ایوال و ازہال کی نجاست پر کوئی نص یا اجماع وغیرہ موجود نہیں ہے، حالانکہ نص تحریم موجود ہے کیونکہ بول سے نہ چھپنے پر حدیث عذاب قبر وارد ہے اور من البول میں بول اسم عام ہے جو بطور جنس سب افراد بول کو شامل ہے اور روایت من بولہ کے ذریعہ تخصیص غیر صحیح ہے، دوسرے حدیث ولا ھوید العہ الا بخشان سے بول و نجو کا اجنب ہونا ثابت ہے، اور غمیث و اجنب کی تحریم میں کس کو شبہ ہو سکتا ہے اس کے بعد حافظ ابن حزم اپنے اصحاب ظاہریہ کے دلائل و آثار نقل کر کے ایک کا شافی و دافی رد لکھا ہے۔ پھر امام مالک رحمہ اللہ کے دلائل کا بھی رد کیا جو کہتے ہیں کہ غیر مالکول اللحم حیوانات کے ایوال و ازہال نجس ہیں اور مالکول اللحم کے ظاہر ہیں، بجز ان کے جو نجس پانی پیتے تو ان کا پیشاب بھی نجس ہے اور ایسے ہی مثلاً مرغی وغیرہ اگر نجس چیزیں کھائیں تو ان کی بیٹ وغیرہ ناپاک ہے، حافظ ابن حزم نے لکھا کہ اس مذہب کی غیر معقولیت تقریق مذکور کے سبب سب سے زیادہ ہے، خصوصاً جبکہ وہ خود بھی نجاست کھانے والی مرغی کا گوشت پاک اور حلال مانتے ہیں، حالانکہ اس کی تائید میں بھی ناپاک چیزیں شامل ہیں۔ (نہج ۱۶۸، ۱۸۲، ۱۸۳)

حافظ ابن حجر اور مسئلہ الباب میں بیان مذہب

آپ نے لکھا: امام مالک، امام احمد، اور طائفہ سلف کے نزدیک بول مالکول اللحم ظاہر ہے اور ان کی موافقت شافعیہ میں سے بھی ابن حزم، ابن المنذر، ابن حبان، اصطخری اور رویانی نے کی ہے امام شافعی اور جمہور تمام ایوال و ارواث کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ مالکول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر مالکول اللحم کے۔ (ج ۲، ص ۱۲۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حنفیہ کا مذہب صراحت سے ذکر نہیں کیا، حالانکہ وہ بھی حکم نجاست میں امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: امام مالک، امام احمد، حنفی، زہری وغیرہ اور شافعیہ میں سے اصطخری و رویانی حنفیہ میں سے امام محمد بن الحسن، ایوال مالکول اللحم کو ظاہر کہتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابو ثور اور دوسرے بہت سے اکابر امت تمام ایوال کو نجس مانتے ہیں اور ان کی طرف حدیث عربین کا یہ جواب ہے کہ وہ اباحت ضرورت کے سبب تھی جس طرح مردوں کے لئے حرب کے وقت خارش و سخت سردی کے سبب اگر دوسرا کپڑا نہ تو ریشمی کپڑا پہننا مباح ہے جو بغیر ان ضرورتوں کے قطعی حرام ہے، دوسرا یہ جواب ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو بطریق وحی ان لوگوں کو شفا کا علم ایوال اہل سے ہو گیا تھا، اور حرام چیزوں سے بھی شفا حاصل کرنا جائز ہے جبکہ ان سے حصول شفا کا یقین ہو، جس طرح سخت بھوک سے

۱۔ حافظ ابن حزم نے امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، اس لئے ہم کتاب اللطاف ۱۔ اسے مالکیہ و حنبلیہ کے مذہب نقل کرتے ہیں۔

مالکیہ: تمام مالکول اللحم حیوانات (بجز غنم وغیرہ) کے ایوال و ازہال پاک ہیں بشرطیکہ وہ نجاست کھانے کے عادی نہ ہوں، اگر وہ یقیناً یا علناً اس کے عادی ہوتے ناپاک ہیں، اور جب شک ہو تو اس کے فطری مسلمان کو دیکھیں گے، مثلاً مرغی کے فضل کو نجس اور بکتر کے فضل کو پاک سمجھیں گے۔

حنابلہ: سب مالکول اللحم جانوروں کے فضلات پاک ہیں، اگرچہ وہ نجاست کھاتے ہوں، جب تک ان کی غذا کا اکثر حصہ نجاست نہ ہو۔ ایسا ہوگا تو نہ صرف فضلہ لکڑی بھی نجس ہوگا، البتہ اگر ایسے جانور کو تین دن تک نجاست کھانے سے روک دیں تو تین دن کے بعد ان کا فضلہ بھی ظاہر ہوگا اور گوشت بھی

مجبور ہو کر مردار کھانا جائز ہے، یا جیسے سخت پیاس کے وقت لقمہ گلے میں انک جاے تو اس کو گلے میں اتارنے کے لئے پانی وغیرہ نہ ہونے کی صورت میں شراب کا استعمال بقدر ضرورت مباح ہے، علامہ ابن حزم نے کہا کہ یہ امر یقیناً صحت کو پہنچ گیا ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو شرب بول کا حکم بطور استعجال دوا کیا تھا۔ چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی ہو گئی تھی۔

علامہ شمس الاندلس رحمہ اللہ نے یہ جواب دیا کہ حدیث انسؓ جس کو لاقادہ نے روایت کیا ہے، اس میں صرف یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو ابالیا اہل پینے کی ہدایت کی تھی، اس میں ابوال کا ذکر نہیں ہے، البتہ روایت حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے اور جبکہ حدیث میں صرف حکایت حال ہے (یعنی حضور کا قول مذکور نہیں ہے) تو اس کے حجت ہونے نہ ہونے میں تردد ہو گیا لہذا اس سے استدلال درست نہیں، حافظ عینی رحمہ اللہ نے آخر میں لکھا کہ اس بارے میں حدیث "استسخر ہو امن البول فان عامة عذاب القبر منه" سے تمسک و استدلال زیادہ اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تمام ابوال سے احتیاب کا عام حکم موجود ہے اور نہ بچنے پر عذاب کی وعید بھی ہے، اس حدیث کے راوی ابو ہریرہ ہیں اور محدث ابن خزیمہ وغیرہ نے اس کی روایت مرفوعاً کر کے صحیح بھی کی ہے۔

(عمدة القاری ۱۰۹۶)

امام بخاری کا مقصد

آپ نے یہ باب بول سے احتیاب کی تاکید کے لئے ذکر کیا ہے، اس کے بعد دوسرے باب میں غسل بول کو ضروری قرار دیں گے، اور جو نکتہ اس میں روایت من بول کی لائیں گے جس کا تعلق بظاہر صرف بول ناس سے ہے، اس لئے تیسرے باب بلاترجمہ میں روایت من البول کی لا کر یہ ظاہر کریں گے کہ دوسرے ابوال بھی مباح و اشروع ہو سکتے ہیں، یہی رائے حضرت اقدس گنگوہی رحمہ اللہ کی ہے (ملاحظہ ہو ملاح الذراری ۱۰۹۲)۔ لہذا امام بخاری رحمہ اللہ کے قول "ولم یذکر سوی بول الناس" سے یا باب ابواب الامل و اللوالب میں حدیث عربین لانے سے یہ سمجھنا کہ امام بخاری نے طہارت ابوال ماکول اللحم کو اختیار کیا ہے، قطعی نہیں، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے باب ابواب الامل کے تحت لکھا ہے کہ امام بخاری نے صراحت کے ساتھ کسی ایک حکم کا فیصلہ نہیں کیا اور ان کی عادت بھی مختلف فیہ مسائل میں یہی ہے، اگرچہ بظاہر حدیث عربین لانے اور حدیث صاحب القبر میں "ولم یذکر سوی بول الناس" لکھنے سے یہ اشارہ ضرور ملتا ہے کہ انہوں نے طہارت کو رائج سمجھا ہو گا۔ (معجم ابی ۳۳۸)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن بطال کا یہ سمجھنا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اہل ظاہر کی موافقت کی ہے، اور بھی زیادہ مستعد ہے کیونکہ اہل ظاہر تو سواہ بول ناس کے تمام ہی حیوانات ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم کے ابوال کو ظاہر مانتے ہیں، اس بات کو نہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اختیار کیا، نہ ترجیح دی، چنانچہ ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے بھی درج بخاری شریف میں یہی فرمایا تھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں کہ انہوں نے حیوانات کے تمام ہی حیوانات ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم کے ابوال کو ظاہر مانتے ہیں، اس بات کو نہ امام بخاری رحمہ اللہ نے تمام جزئیات کا اختیار لا زام نہیں آتا، شارحین کا یہ طریقہ خلاف احتیاط ہے کہ امام بخاری اگر کسی کی موافقت بعض جزئیات میں کرتے ہیں تو وہ حکم لگا دیتے ہیں کہ انہوں نے فلاں کا مذہب اختیار کیا ہے، حالانکہ امام بخاری خود مجتہد فی الفقہ تھے، جتنے جزئیات کسی مجتہد کے مسائل میں سے چاہتے اختیار کر لیتے تھے، اور جتنے چاہتے چھوڑ دیتے تھے، پھر یہ کہ ظاہر یہ کی طرف جو نسبت کی گئی ہے کہ وہ بجز انسان کتے، خنزیر کے سارے حیوانات کے فضلات کو ظاہر مانتے ہیں یہ بھی تحقیقی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر یہ میں ابن حزم بھی ہیں، جو ماکول اللحم جانوروں کے ازبال کو بخش کہتے ہیں، چنانچہ انہوں نے حدیث "صلوا فی موابض الغنم" کو منسوخ کیا، اور تطہیب مساجد کا حکم جس حدیث میں ہے، اس کو ناسخ قرار دیا۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف مذہب ظاہر یہ کی نسبت اس لئے بھی ناپسند کرتا ہوں کہ میں ان کی شان اس سے اعلیٰ و ارفع سمجھتا ہوں۔ اس دربار کی قدر و قیمت اہل علم و تحقیق سمجھتے ہیں۔

چوتھے باب میں امام بخاری نے یہ بتلایا کہ بولنا س کی اتنی نجاست اور اس سے اجتناب ضروری ہونے کے باوجود اخلاق نبوی کی نہایت برتری اس سے نمایاں ہے کہ ہودی کو مسجد ایسی مقدس جگہ میں بھی پیشاب کرنے دیا اور اس کو کوئی سرزنش نہ کی، اسی کے ساتھ مسجد یا زمین پاک کرنے کا طریق سنت بھی سکھادیا گیا۔

پانچویں باب میں مزید اہتمام مسجد کے پاک کرنے کا اور اس میں صرف پانی بہا دینے کی کفایت بتلائی، چھٹے باب ”یہریق الماء علی البول“ میں نجاست بول کو سوکھ دیا اور یہ بھی بتلایا کہ بول کا دھونا مسجد سے بطور نظافت نہیں ہے بلکہ بغرض طہارت ضروری ہے اس لئے جہاں بھی بول کا اثر ہو اس پر پانی بہا کر پاک کیا جائے، ساتویں باب میں بتلایا کہ بول صبیان بھی بڑوں کی طرح نجس ہوتا پاک ہے۔ (۸) پیشاب کے ذکر کی مناسبت سے بتلایا کہ گواہ تو یہی ہے کہ بیٹھ کر پیشاب کیا جائے، لیکن کسی ضرورت و مجبوری کے وقت کھڑے ہو کر بھی درست ہے، بشرطیکہ ساقہ احکام احتیاط و اجتناب کے ملحوظ رہیں۔

نویں باب میں یہ بتلایا کہ کسی مجبوری یا بیماری وغیرہ کے وقت اگر لوگوں کے قریب پیشاب کرنا پڑے تو نجاب و تسر کی رعایت ضروری ہے۔ دسویں باب میں یہ ادب شرعی بتلایا ہے کہ اگر کسی گندی جگہ کوڑی وغیرہ پر پیشاب کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو وہاں ایسی احتیاط سے کرے کہ بدن یا کپڑوں پر پیشاب یا مقامی گندی کا اثر نہ آئے۔

گیارہویں باب میں غسل الدم (خون کو دھونا) ذکر کیا، جو سب ہی کے نزدیک نجس اور ضروری الغسل ہے، پھر اسی باب میں غسل المني (منی کو دھونا) ذکر کیا، اور بتلایا کہ وہ بھی بول و دم کی طرح نجس ہے اس لئے اس کو بھی دھونا ضروری اور طہارت کا لازمی جزو ہے (اس مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ نے حنفی کی موافقت کی ہے)۔

تیرہویں باب میں یہ بتلایا کہ اچھی طرح دھونے کے بعد اگر منی، خون، وغیرہ کا دھبہ بدن یا کپڑے پر رہ جائے تو وہ معاف ہے اس کے ازالہ کی تدبیر ضروری نہیں۔

چودھویں باب میں اہوال اہل و دو اب و غم کا مستقل ذکر کیا ہے اور مابض سے اشارہ ازالہ کی طرف بھی کیا، مگر چونکہ حدیث سے صرف اونٹ و بکری کے بارے میں صراحت ملتی تھی، اس لئے ان کا ذکر صراحت سے کیا، اور ازالہ کا ذکر بھی حدیث میں نہ تھا، اس لئے اس کی صراحت سے منع گئے۔

انیم فائدہ: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام بخاری نے یہاں کھل کر اور صراحت سے یہ نہیں بتلایا کہ یہ اہوال پاک ہیں یا نا پاک، اس لئے کہ جب ان کے نزدیک احادیث طرفین کی ہوتی ہیں تو فیصلہ دوسروں پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور جزو خاص مواقع و ضرورت کے ایک جانب کا دلوک فیصلہ نہیں بتلاتے۔

اس کے بعد پندرہویں باب میں نجاستوں کے دوسرے احکام بتلائے، جن سے اکثر و بیشتر واسطہ پڑتا ہے، اور سولہویں باب میں پھر پیشاب کا حکم بتلائے جس کے منظرے ہوئے پانی میں دھل جائے تو کیا کیا جائے۔

اس طرح امام بخاری رحمہ اللہ نے باب زیر بحث (من الکلیا لوران لا یستتر منہ بولہ) سے شروع کر کے ”باب البول فی الماء العالم“ تک پیشاب کے بارے میں مختلف احکام کا اور ضمناً دوسری نجاستوں کا ذکر کیا ہے اور اس تمام مجموعے پر گہری نظر کی جائے تو امام بخاری کا مقصد اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ بول انسان کے بارے میں تو شریعت کے احکام نہایت سخت ہیں، اور اس سے بچنے کا اہتمام ہر وقت ضروری ہے کہ یہ نجاست ہر وقت ساتھ لگی رہتی ہے، اس لئے اس کو معمولی سمجھ کر ہر انسان اپنے جسم و بدن کو نجس کر لیتا ہے، حالانکہ ہر

میں سب سے پہلے طہارت و نظافت ہی کا جائزہ لیا جائے گا، اور اس میں غفلت و تساہل برتنے پر نہ صرف سواغہ بلکہ عذاب بھی ہوگا، اس کے بعد باکول اللہم جانوروں کے پیشاب و گوبر کا درجہ ہے، احتراز و اجتناب ان سے بھی ضروری مگر اس پر اتنی سختی نہیں، جو مذکور ہوئی، نہ اس پر امام بخاریؒ کی نزدیکی کوئی وعید ہے، البتہ باب غسل البیول قائم کر کے وہ یہ بھی بتلا گئے کہ ہر پیشاب نجس ہے اور اس کو دھونا چاہیے اور اس کے ساتھ ہی باب غسل الدم رکھ دیا، جس سے اشارہ ہوا کہ دم کی نجاست جو جمع عیسا ہے ایسے ہی مطلق بول کی نجاست سے بھی انکار صحیح نہیں، چودھویں باب سے ابوال باکول اللہم کی خفیہ نجاست کا اشارہ ملتا ہے، اور خنیہ کے نزدیک بھی ان میں بہ نسبت ابوال غیر باکول اللہم کے خفت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کا عقیار مسلک نہ صرف داد و ظاہری کے مسلک سے بعید ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا بلکہ وہ مسلک امام مالک وغیرہ سے بھی پوری طرح موافق نہیں ہے، بلکہ ان کا مسلک خنیہ و شافعیہ اور جمہور سے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اعلم وعلیہ التمس۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب

اوپر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے ایک نہایت اہم اور کارآمد بات ذکر ہوئی ہے، کہ امام بخاریؒ رحمہ اللہ کی شان ظاہریہ کے مسا کتب سے بہت افراط و تفریط ہے، امید ہے کہ اس زیر مرقولہ سے محققین اساتذہ حدیث و مؤلفین پورا استفادہ کریں گے۔ حضرت رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا مرقولہ اگر اوپر معلوم ہو تو محلی ابن حزم اور صحیح البخاری کا موازنہ کیجئے! محلی کی احادیث دیکھئے کہ وہ ظاہریت کی تائید میں کس کس طرح سارے ائمہ مجتہدین کو آڑے ہاتھوں لیتے ہیں اور امام بخاریؒ رحمہ اللہ کے تراجم کو کھینچے (کہ وہی ان کی غیوس اور خاموشی، احادیث ہیں) اکثر و بیشتر مسائل میں وہ کسی نہ کسی مجتہد کی رائے سے اتفاق کریں گے، اور گو بہت سی جگہ قیاس کی کمی کے سبب وہ معبود ظاہریت سے قریب معلوم ہوتے ہیں، مگر درحقیقت وہ ان کی خاص شرط کے موافق احادیث سمجھ کے اتباع و اقتدار کی دھن اور نگن ہے اور کچھ نہیں، چونکہ ائمہ مجتہدین میں سے امام اعظم کا مذہب سب سے زیادہ معانی حدیث کے موافق ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ ہی کا یہ بھی فیصلہ ہے کہ امام بخاریؒ کی صحیح میں سب سے زیادہ موافقت فقہ حنفی ہی کی ہے، باوجود اس کے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے طرز پر وسیع مطالعہ حدیث اور اعلیٰ سطح پر درس و تالیف کا سلسلہ آگے نہ بڑھا، اور خود ان کے علاوہ ہی نے کچھ کام نہ کیا، ورنہ ان کے افادات کی رہنمائی میں اب تک بہت بڑا کام ہو گیا ہوتا۔

عاجز راقم الحروف کو اپنی نااہلی اور بے بضاعتی کا پورا استحضار و اعتراف ہے، اور دل چاہتا ہے کہ دوسرے کا برابر علم و اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے خصوصی علاوہ و مستفیدین اس میدان میں آئیں اور کچھ کام کریں، مگر ان کی کم تو جہی یا دوسرے مسائل کی معروفت دیکھ کر مایوسی ہوتی ہے، اور خدا کی توفیق مانگ مانگ کر آگے قدم بڑھا رہا ہوں، اردو زبان میں کسی علمی حدیثی بحث کو آسان کر کے پیش کرنا کافی بھی دشوار ہے، اس لئے اس کی فکر میں بات زیادہ لمبی ہو جاتی ہے، بہت سے احباب اور اہل علم کے خطوط حوصلہ افزائی کے آتے ہیں، ان کی وجہ سے بہت بڑھ جاتی ہے، ورنہ

یاربا ہادلی اہی قردہ سکم کہ دوم ترکہ عقیق یار سکم!
یار اندیشہ سے سکم کہ اگر نہ سکم عاشقی چہ کا دسکم!

ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ میرے اس کام میں سہولت و توفیق الہی کے لئے برابر دعا فرماتے رہیں، کیا عجیب ہے کہ ان کی دعاؤں کی امداد سے فعلی خداوندی متوجہ رہے، اور یہ کام سرانجام کو پہنچے، و ما ذلک بے اللہ عز و جل۔

لے اس سے خنیہ و شافعیہ اور بقول ابن حجر جمہور علماء امت کو نیز حافظ ابن حزم وغیرہ کو اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابوالہ و انہا مال سارے ہی نجس ہیں، اور کسی بول سے بھی احتراز نہ کرنے والا وہیہ کے تحت داخل ہے۔

قبروں پر پھول وغیرہ چڑھانا کیسا ہے؟

حدیث الباب کے تحت مسئلہ مذکور کا بھی فیصلہ ہو جاتا ہے، اس لئے مزید تحقیق درج کی جاتی ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے جو دو قبروں پر، عذاب کا حال معلوم ہونے کی وجہ سے دو شہنشاہ رکھ دیں، اور فرمایا کہ جب تک یہ دونوں خشک نہ ہوگی، عذاب کم اور ہلکا ہونے کی امید ہے، تو علماء نے اس پر بحث کی ہے کہ ایسا کرنا آپ ہی کے ساتھ خاص تھا یا اب بھی اس کا فائدہ و جواز ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۲۲-۱ میں مندرجہ ذیل اقوال نقل کیے ہیں:-

(۱) علامہ مازری نے فرمایا:- ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ نے آنحضرت کو ذریعہ جہنم ہو کر ان دونوں کے لئے اتنی مدت تک عذاب کی تخفیف ہوگی۔ (۲) علامہ قرطبی نے یہ قول نقل کیا کہ ان دونوں کے لئے حضور اکرم ﷺ کی شفاعت قبول ہوگئی ہے، اور وہ اتنی ہی مدت کے لئے تھی، جیسا کہ حدیث جاہلہ سے معلوم ہوتا ہے، جو مسلم میں مروی ہے کہ حضور اکرم نے فرمایا:- میری شفاعت قبول ہوگی کہ ان دونوں سے عذاب اٹھایا گیا جب تک کہ دونوں شہنشاہ تر رہیں گی، علامہ قرطبی نے یہ بھی کہا کہ مختلف روایات میں قصہ ایک ہی ہے اور یہی فیصلہ امام نووی نے بھی کیا۔ (۳) علامہ خطابی نے فرمایا کہ حضور اکرم ﷺ نے شہنیوں کے تر رہنے تک کے لئے ان دونوں سے تخفیف عذاب کی دعا فرمائی ہوگی، جو قبول ہوگی، یہ بات نہیں کہ شہنی کے سبب ایسا ہوا، اور نہ ایسا ہے کہ شہنی میں وہ سبھی وصف تھا، جو خشک میں باقی نہ رہا۔ (۴) علامہ طبری نے فرمایا:- شہنیوں کے تر رہنے تک جو عذاب کی تخفیف بتلائی گئی ممکن ہے اس میں کوئی ایسی خاص حکمت وجہ ہو جو ہمارے علم میں نہ آسکی، جیسے ہانیہ کا عدد بتلایا گیا، (۵) علامہ طروش نے فرمایا:- کہ تخفیف عذاب کی صورت صرف آنحضرت کے دست مبارک کی برکت تھی قاضی عیاض نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے قبروں پر شہنشاہ گزرنے کی وجہ سے دریافت کرنے پر فرمایا کہ ان دونوں قبروں والوں کو عذاب ہو رہا تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ امر مفیات سے ہے، اس لئے جب دوسروں کو اس کا علم ہی نہیں ہو سکتا تو ان کو اس فعل کا اتباع بھی درست نہ ہوگا۔

ان سے اقوال کا مقصد واضح ہے کہ تخفیف عذاب حضور اکرم ﷺ کی خاص برکت سے تھی، یا آپ کی شفاعت یا دعا قبول ہونے کی وجہ سے، یا اس میں کوئی ایسی حکمت تھی جو ہمیں معلوم نہیں، لہذا اشارہ علیہ السلام سے کوئی اجازت اس امر کی حاصل نہیں ہوتی کہ ہم شہنشاہ قبروں پر رکھ دیا کریں یا ان سے تخفیف عذاب کی توقع کریں۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے اقوال مذکورہ بالا نقل کر کے لکھا کہ علامہ خطابی اور ان کے متبعین شہنی وغیرہ کو قبر پر رکھنا امر مستحکم اور خلاف شریعت سمجھتے ہیں پھر چونکہ حافظ ابن حجر دو بھی اس معاملہ میں قائل ہیں، اس لئے جواز کے لئے تاویلات نکالی ہیں، آپ نے لکھا کہ گو ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کس کو قبر میں عذاب ہو رہا ہے اور کس کو نہیں، لیکن پھر بھی اس میں کیا حرج ہے کہ ہم شہنی رکھ کر تخفیف عذاب کی امید کریں جس طرح ہم کی دعا و درخواست ہر ایک مردہ کے لئے کرتے ہیں، حالانکہ ہمیں معلوم نہیں ہوتا کہ کس پر رحم ہوا اور کس پر نہیں، دوسرے یہ کہ قطعی طور پر یہ بھی ثابت نہیں ہوا کہ شہنی حضور نے اپنی ہی سبب مبارک سے گاڑی تھی، اس لئے احتمال ہے کہ دوسرے سے رکھوائی ہو اور اسی کی اقتداء غالباً پریدہ بن العصبیح صحابی نے کی، کہ اس نے وصیت کی کہ اس کی قبر پر دو شہنی رکھی جائیں، ظاہر ہے کہ دوسروں کو اتباع کرنے سے صحابی کی مذکورہ اتباع کرنا زیادہ بہتر ہے۔

اس بارے میں حافظ ابن حجر کی رائے دوسری ہے کہ قصے متعدد ہیں، اور جو وصافرت بھی لکھی ہیں، تاہم انھوں نے تعدد وصافرت سے بھی شفاعت کی نفی نہیں ہوتی، نہ اس امر کی تخفیف عذاب حضور علیہ السلام کی خصوصی برکت تھی، اس لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے اس حد میں کمزور ہے، اور معتزلی کی کہ اس سے قبروں پر پھول چڑھانے وغیرہ کا رواج رکھنا ہے (سواف)

حافظ ابن حجر کی تاویلات کمزور ہیں

رحمت کی دعا پر قیاس اس لئے بے گل ہے کہ رحمت کا مستحق ہر مومن عاصی و غیر عاصی ہے، کوئی بھی بڑا یا چھوٹا اس کی رحمت سے بے نیاز اور مستغنی نہیں ہو سکتا، بخلاف اس کے عذاب کا مورد ہر مومن نہیں ہے، اور ہمیں معلوم نہیں مرنے کے بعد کسی کو کیا صورت پیش آئی اور کسی پر عذاب ہوا، کس پر نہیں ہوا، پھر جب دوسرے طریقے ایصالِ ثواب اور دعا و مغفرت و رحمت کے باوجود مومن معلوم ہیں، تو ان کے ہوتے ہوئے، ایسا طریقہ اختیار کرنا جو اکثر علماء کے نزدیک بدعت و خلافِ شریعت ہے، صحیح نہیں ہو سکتا۔ رہا یہ کہ ایک صحابی بریدہ نے جو بات بھی وہ سب سے زیادہ لائقِ اتباع ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دو صحابی کے سوا دوسرے ہزار ہا صحابہ کرام نے جو بات بھی اور اس کی روشنی میں اکثر علماء سلف و خلف نے جو سنت متعین کی، وہ تو اور بھی زیادہ لائقِ اتباع ہے جو شاہِ بدعت سے بھی کوسوں دور ہے، چنانچہ ایک دو صحابی کے سوا کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہوا کہ اس نے قبروں پر ٹہنیاں یا پھول وغیرہ رکھانے کو سنت یا مفید سمجھا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد گرامی

فرمایا:۔ بہ کثرت علماء سلف و خلف نے قبروں پر ٹہنیاں لگانے وغیرہ کو بدعت و خلافِ شریعت کہا ہے، اور ان ہی میں محقق امت حافظ ابن عبد البر مالکی وغیرہ بھی ہیں اور حافظ ابن حجر کا اختیار جواز درست نہیں، اسی طرح متاخرین حنفیہ میں سے جس کسی نے اس کو جائز کہا ہے، غلطی کی ہے۔ مثلاً شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ اور علامہ شامی کہ میں سمجھتا ہوں ان حضرات کو مسئلہ بدعت صحیح طور سے متخ نہیں ہو سکا اور اسی لئے انکے یہاں بہت سے مسائل میں بدعاتِ مختصرہ کی تائید ہو گئی ہے، غرض حق وہی ہے جو علامہ خطابی، محقق ابن عبد البر اور دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ حدیث الباب میں جو ٹہنیوں کے رکھنے پر تخفیف عذاب ہوئی تھی، وہ حضور اکرم ﷺ کی خصوصیت تھی، جس کی تائید حدیثِ مسلم عن جابر سے بھی ہوتی ہے، لہذا حافظ ابن حجر، شامی، اور شیخ محدث دہلوی کے اقوال پر نظر کر کے اس بارے میں توسع کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے، اور قبروں پر ٹہنیاں گاڑنا ہر منکر و بدعت ہی ہے۔

اوپر کی تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آج کل جو مقابر پر پھول چڑھانے کی بدعت رائج ہو گئی ہے، اس کی بھی کوئی اصل نہیں ہے اور اسکی بدعات سے اجتناب ضروری ہے۔ اللهم ولفنا لما تحب و توطنی۔

حضرت علامہ محقق مولانا شبیر احمد صاحب مثنوی رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اولیاء صالحین کے حضرات پر پھول وغیرہ چڑھانا جو آج کل اہل بدعت نے رائج کر دیا ہے، اس کا کوئی تعلق حدیث الباب کے اتباع سے نہیں ہے، لہذا جاہلوں کی توہمات و تلبیسات پر نہ جانا چاہیے، پھر اس طریقہ کی غلطی پر یہی دلیل کافی ہے کہ بجائے فساد و فحار کی ترویج جن کے لئے تخفیف عذاب کے اسباب کی ضرورت بھی ہے، صلحاء و مقربین بارگاہِ خداوندی کے حضرات پر یہ چیزیں چڑھاتے ہیں۔ (فتح المبین ۱: ۴۵۶)

بَابُ مَا جَاءَ فِي غَسْلِ الْبَوْلِ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لِصَاحِبِ الْقَبْرِ كَانَ لَا يَسْتَبْرِئُ مِنْ بَوْلِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ سِوَى بَوْلِ النَّاسِ.

(پیشاب کو دھونا۔ اور رسول ﷺ نے ایک قبر والے کے متعلق فرمایا تھا کہ وہ اپنے پیشاب سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تھا۔ آپ نے آدمیوں کے پیشاب کے علاوہ کسی اور کے پیشاب کا ذکر نہیں کیا۔)

(۲۱۴) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَزِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي زَوْجُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي مُؤَمَّةٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَبَرَّجَ لِحَاجَتِهِ اتَّيَنَهُ بَمَاءٍ فَيَغْتَسِلُ بِهِ.

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب رفع حاجت کے لئے باہر تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس پانی لاتا تھا آپ اس سے استنجا فرماتے تھے۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ نے اس باب میں غسل بول کا حکم ثابت کیا ہے، اور چونکہ امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں صراحت صرف بولِ ناس سے نہ بچنے کے سبب سے عذاب کی ہے، اور استنجا کے سلسلہ میں بھی صرف انسانوں ہی سے اس کا تعلق ہو سکتا ہے اس لئے اصالةً اور استقلالاً ذکر غسل بول انسانی ہی کا ہوا، اور اسی کو ثابت کیا ہے، کیونکہ اتنا جزو متیقن ہے، آگے دوسرے ایوال کے بارے میں امام بخاری کی رائے کیا ہے، تو بظاہر غیر ماکول اللحم کے ایوال کو بھی بول انسانی پر قیاس کیا ہے، جیسا کہ حافظ نے ”قولہ وسلم یذکر سِوَى بَوْلِ النَّاسِ“ کے تحت لکھا، البتہ ایوال ماکول اللحم کے بارے میں امام بخاری رحمہ اللہ کا رجحان طہارت کی طرف معلوم ہوتا ہے، مگر جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، وہ طہارت نہیں بلکہ خفت نجاست کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اور یہی ان کے باب غسل البول کے مطلق الفاظ سے اور اس سے اگلے باب بلا ترجمہ کے تحت رد لمیت من البول ذکر کرنے سے مفہوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ باب بلا ترجمہ میں امام بخاری یہی ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ بعض طرق حدیث میں لفظ بول مطلق بھی ہے بدون قید بولہ یا بولِ الناس کے۔ اور اس سے ان لوگوں کے استدلال کی صحت کی طرف اشارہ ہے جو تمام ایوال سے احتراز ضروری قرار دیتے ہیں، یہی تحقیق حضرت الشیخ مولانا محمد عجمی کا نہ معلوم رحمہ اللہ کی طرح حضرت الشیخ مولانا حسین علی صاحب رحمہ اللہ نے بھی حضرت گنگوہی قدس سرہ سے نقل کی ہے، انہوں نے لکھا کہ امام بخاری نے باب سابق کے تحت یہ دوسرا معنی باب بلا ترجمہ اسی امر پر مبنیہ کرنے کیلئے ذکر کیا کہ حدیث صحیح میں لفظ البول بلا ضمیر کے بھی وارد ہے (لا بیع الدرر ۱۰۲) ظاہر ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ طرفین کے حدیثی استدلال اسی وقت ذکر کیا کرتے ہیں جب دونوں جانب کا استدلال برابر ہو اور خود امام بخاری بھی کسی ایک طرف کا فیصلہ نہ کرنا چاہتے ہوں اس لئے ہم نے عرض کیا تھا کہ امام بخاری کا مسلک یہ نسبت ماکلیہ کے خفیہ سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کی طرح میرے نزدیک بھی باب سابق میں استبراء، استنارہ و استترہ کے مختلف حدیثی الفاظ سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ مراد بولِ انسان ہی ہے (کیونکہ ان تمام صورتوں کا تعلق اس ہی میں ہوتا ہے، اس ہی سے پیشاب کے بعد احتیاج کر کے بدن کو پاک و صاف کرنا پڑتا ہے، اسی کی چھینٹوں سے اپنے بدن اور کپڑوں کو محفوظ و مستور کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اسی سے بچنے دور رہنے کی سخت تاکید ہے، چونکہ یہ ہر وقت کا املا ہے، اور ہر شخص کو ہی پیش آتا ہے، اس لئے اس میں

غفلت و تساہل بھی اکثر و بیشتر ہوتا ہے، اور اسی طرح ہر وقت نجاست میں ملوث رہنا شریعت کو ناپسند اور ملائکہ اللہ کی اذیت کا باعث ہے، پھر اگر اس نجاست سے پاکی کا بھی پورا اہتمام نہ کیا تو نماز ایسے اہم فریضہ کا بھی ضیاع یعنی ہے، جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، اس لئے حدیث میں اسی علامۃ اللہ اور داور ہر کس کو پیش آنے والی چیز کے بارے میں ہدایت دی گئیں۔

لیکن حدیث مذکورہ میں صرف بول انسان کا ذکر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے ابوال سے احتراز نہ کرنے کی اجازت ملے گی، یا عید کا اختصاص بول انسانی کے ساتھ ہو گیا، کیونکہ دلیل تخصیص بھی کوئی نہیں ہے، اس لئے جائزین کی رعایت کرتے ہوئے میری رائے ہے کہ حدیث الباب میں تو ادنیٰ مراد بول ناس ہی ہے، پھر چونکہ کوئی دلیل اختصاص بھی موجود نہیں ہے، لہذا مطلق بول بطور مراد ثانوی لٹوٹا ہے گویا میرے نزدیک اس امر کی گنجائش ہے کہ ایک چیز کو لحاظ مراد اولیٰ و خاص رکھیں اور باعتبار مراد ثانوی عام قرار دیں اور یہ یہاں اس لئے بھی ضروری ہے کہ آدمیوں کے پیشاب اور جانوروں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جب وہ دونوں یکساں ہیں تو ان کے احکام مختلف کیوں ہوں گے؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: میرے نزدیک مصادیق کا تعدد متحقق ہو چکا ہے، اور بظاہر اس پر بجز بعض شارحین کتب کے کسی نے حتمہ نہیں کیا، انہوں نے تو یہ لکھا کہ لفظ خر کا مصداق اولیٰ تو خر عرب ہی ہے اور مصداق ثانوی وہ ہے جس کے جمہور قائل ہیں، عام اصولین نے تعدد مصادیق کا ذکر نہیں کیا، البتہ انہوں نے عرف و عادیۃ یا لغتی و عملی کا فرق کیا ہے، لغتی دلالت یہ ہے کہ ایک لفظ اپنی منبع کے لحاظ سے اس پر دلالت کرے، اور عملی یہ کہ صرف معمول بہ افراد پر دلالت کرے، اس طرح کہ بعض مصادقات میں عمل متروک بھی ہو چکا ہو، اگرچہ منبع و علت کے اعتبار سے وہ مصادقات بھی شامل ہوں، جیسے لفظ لحم کہ گوشت لغوی کے لحاظ سے اس کا اطلاق پھلی کے گوشت پر بھی ہوتا ہے، مگر عرف و عادیۃ میں اطلاق نہیں ہوتا، گویا لغتی کو مطلق و عام مانتے ہیں اور جب عملی صورت کا لحاظ کرتے ہیں تو اس عام و مطلق کو تخصیص کر لیتے ہیں، اسی لئے اگر کوئی حلف کرے کہ گوشت نہیں کھائے گا تو پھلی کا گوشت کھانے سے اس کی قسم ٹوٹنے کی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں ایسے مواضع میں اقامۃ مراتب کا اصول پر تباہوں کہ افراد میں مراتب کے اختلاف سے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں، گویا حق میں بھی مراتب ہیں کہ ان میں منظم کو گنجائش ہے کہ بعض مراتب کا ارادہ کرے اور بعض کو ترک کر دے، لیکن اقامۃ مراتب کی طرف بھی اصولیوں نے کوئی تعرض نہیں کیا ہے حالانکہ اس کی اہمیت ظاہر ہے۔

دوسری صورت تحقیق مقام کی یہ ہے کہ کوئی حکم اگر کسی شئی کا نام لے کر دیا جائے، اور اس کے بعض مصداق کثیر الوقوع ہوں، اور ان ہی کا ذکر بھی خصوصیت سے ہو جائے، تو سوچنا چھٹنا چاہیے کہ وہ حکم ان ہی بعض مصداق پر منحصر ہے، یا اسم مذکور کے لحاظ سے سارے سمیات پر حاوی ہونا چاہیے صحیح و واضح بات تو یہی ہے کہ وہ حکم صرف ان بعض مصادقات پر منحصر نہ ہو بلکہ سارے افراد و سمیات اسم مذکور پر شامل و حاوی ہو، کیونکہ اقتضار مذکور اگر ان بعض افراد کو شدہ کے کثرت و وقوع کے سبب سے ہے تو ظاہر ہے تخصیص کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، اور یہی

۱۔ امام طحاوی کا نظریۃ استدلال: امام حنفی نے بھی احادیث و آراء سے استدلال کے بعد جب عادت نظریۃ استدلال کیا ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ انسانوں کے کوہ ظاہر ہیں اور ابوال نہیں ہیں، لہذا یہاں سب کا تسلیم ہے کہ انسانوں کے ابوال کی نجاست ان کے خون کی نجاست کے سبب سے ہے نہ کسی طرح، ہم کہیں گے کہ اکول اللحم جانوروں کے ابوال کی نجاست بھی ان کے خون کی نجاست کے سبب سے ہے یعنی کسی طرح ان کے خون نہیں ہیں، ابوال بھی نہیں ہیں (دلیل وجہ ۱۰)۔

حافظ ابن حزم کا نظریۃ استدلال: آپ نے غللی میں لکھا کہ اگر تم باکول اللحم جانوروں کے ابوال و ازبال کو ان کے ابوال پر قیاس کر کے ظاہر کہو گے تو ہم کہیں گے کہ ان کے ابوال کو دہا پر قیاس نہ کر سکتے ہو، کیا ہے؟ پہلے اس کو ثابت کرو۔ پھر یہ کہ نہ حیوانات اور نہ بندوں کے دودھ کہاں ہیں کہ ان پر ان کے ابوال کو قیاس کر دے؟ اور انسان کی طہارت پر قیاس کر دے تو دونوں کے ابوال و ازبال کو بھی اسی قیاس سے پاک ماننا پڑے گا۔ و غیر ذلک (مجلد ۱۸۲)۔

۲۔ توحیح مکتوب ۳۳۳ میں لکھا کہ متنی جہان مراد لینے کے لئے متنی جہان مراد لینے سے کوئی مانع محض جس، عادیۃ شرع سے ہوتا ضروری ہے اور عادیۃ پر صاحب توحیح نے حاشیہ لکھا کہ عادیۃ عرف عام و خاص دونوں کو شامل ہے، دوسری ان دونوں میں اس طرح فرق کرتے کہ عادیۃ کا استعمال افضل میں اور عرف کا احوال میں کرتے ہیں (مؤلف)

صورت زیر بحث مسئلہ میں بھی ہے، اس لئے کہ حکم تعذیب اگرچہ صرف بول انسانی کیساتھ ذکر ہوا ہے، مگر یہ ذکر کی خصوصیت صرف اس لئے ہے کہ اکثر و بیشتر معاملہ واسطہ بول انسانی ہی سے ہوتا ہے، لہذا حکم مذکور کو صرف اس پر منحصر نہ کریں گے، بلکہ تمام ابوال پر جاری کریں گے۔

نجاست ابوال پر حنفیہ و شافعیہ کا استدلال

جیسا کہ ہم پہلے باب میں ذکر کر چکے ہیں تمام ابوال کی نجاست پر حنفیہ و شافعیہ کا استدلال حدیث "استنجز هو امن البول فان عامة عذاب القبر منه" سے ہے، جس میں بول کا لفظ عام ہے اور صاحب نور الانوار نے خاص کے لئے بوجہ عام کے لئے بطور مثال اس کو ذکر کیا کہ حدیث عنین میں حکم خاص تھا جو حدیث استنجز کے عام حکم سے منسوخ ہوا، نور الانوار (۶۸) اور اسی کو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے دوسری تعبیر سے فرمایا کہ غرض اولی بول البشر اور غرض ثانوی سارے ابوال ہیں۔

حدیث مذکور کو حکم نے مستدرک میں حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ "اکثر عذاب القبر من البول" روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے علی شرط الشیخین (بخاری و مسلم) ہے اگرچہ ان دونوں نے اس کی تخریج نہیں کی، اور میرے نزدیک اس کی سند میں کوئی علت یا خرابی نہیں ہے۔ (مستدرک ۱۸۳-۱) پھر شواہد میں حضرت ابن عباس سے مرفوع روایت کی: "عامة عذاب القبر من البول" پھر صاحب بنی اسرائیل والی حدیث کان اذا اصحاب احد اشقی من البول قرضه بالمقراض روایت کی،

اسی موقع پر حاشیہ میں علامہ ذہبی نے ابوالوان کی حدیث الی ہریرہ مرفوعاً نقل کی: "اکثر عذاب القبر من البول" اور لکھا کہ یہ حدیث علی شرط الشیخین ہے اور بھیجی اس میں کوئی علت معلوم نہیں ہوئی۔ پھر اس کے شاہد ذکر کئے: "عامة عذاب القبر من البول" اور صاحب بنی اسرائیل والی مذکور بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرط الشیخین پر بتلایا، نیز شواہد میں حدیث ممانعت بول فی المستحکم "اور صاحب بنی اسرائیل والی مذکور بالا حدیث بھی ذکر کی اور اس کو بھی شرط الشیخین پر بتلایا، نیز شواہد میں حدیث ممانعت بول فی المستحکم "اور حدیث نہیں بول فی المستحکم "وغیرہ بھی ذکر کیں۔ (مستدرک ۱۸۳-۱) ایسے ہی دارقطنی میں بھی حدیث ابن عباس مروی ہے، اور محقق علامہ یعنی نے ابن خزیمہ سے حدیث الی ہریرہ مرفوعاً نقل کی اور اس کی تصحیح کی، نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اسی طرح نقل و تصحیح کی۔

(فتح الباری ۲۳۳-۱ ف) مجمع الزوائد ۲۰۶-۲۰۹ میں ہے کہ حضرت ابن عباس سے مرفوعاً مروی ہے: "عامة عذاب القبر من البول فاستنجز هو امن البول" (بزار و طبرانی کبیر) وعن معاذ بن جبل عن النبی انه کان يستنجزه من البول ویامر اصحابه بذلك. قال معاذ: "ان عامة عذاب القبر من البول" (طبرانی کبیر) وعن ابی امامۃ "مرفوعاً: "انقوا البول فانه اول ما یحاسب به العبد فی القبر" (طبرانی کبیر و رجال موثقون)

صاحب نور الانوار کے استدلال پر نظر

یہ بات تو اوپر محقق ہوگئی کہ بہت سی احادیث میں بول کا لفظ مطلق و عام ہے اور ان میں بول انسانی کی قید نہیں ہے، اور اس سے استدلال حافظ یعنی و ابن حجر وغیرہ سب ہی نے کیا ہے، مگر آگے بڑھ کر صاحب نور الانوار نے یہ بھی کہا کہ حدیث استنجز ہومن البول کا شان نزول بھی محل استدلال ہے کیونکہ اس کا تعلق بول ماکول اللحم سے ہے اور اس کے لئے انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ایک صحابی صالح کے فن کا ذکر ہے کہ وہ عذاب قبر میں مبتلا ہوا اور حضور علیہ السلام نے اس کے گھر جا کر اس کی بیوی سے سب پوچھا تو بتلایا کہ وہ بکریاں چراتا تھا، اور ان کے پیشاب سے احتراز نہیں کرتا تھا اس پر آپ نے فرمایا "استنجز هو امن البول الحدیث (نور الانوار ۸۶)

حاشیہ میں صاحب بخوار المنار نے لکھا کہ اس حدیث کی تخریج حاکم نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ نسخہ مطبوعہ میں یہ حدیث ہمیں نہیں ملی، دوسرے اس کی سند بھی ضعیف ہے، اس لئے حجت نہیں بن سکی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب (۲۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ قَتَا مُحَمَّدُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ قَتَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ نُبَيْعِ بْنِ عُبَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْبُرِينَ لَقَالُوا إِنَّهُمْ لَيَقْبُرُونَ بَنِي كِبِيرٍ أَمَا أَخَذْتُمْ هَذَا فَنَكَنَ . يَسْتَبْرُ مِنْ التَّوْبَلِ وَأَمَّا الْأَجْرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالْبَيْتِ ثُمَّ أَخَذَ جِرْبَةً وَطَبَعَهَا نَصْفَيْنِ فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاجْلِسَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَ فَعَلْتَ هَذَا قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْسُ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى وَخَدَّ قَتَا وَكَبَعَ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ سَمِعْتُ مُجَاهِدَ يَقُولُ وَمَا يَقْبُرُونَ،

ترجمہ: حضرت ابن عباس سے روایت ہے:- ایک مرتبہ رسول دو قبروں پر گزرے تو آپ نے فرمایا کہ ان دونوں قبر والوں کو عذاب دیا جا رہا ہے اور کسی بہت بڑی بات پر نہیں۔ ایک تو ان میں سے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا، اور دوسرا بھٹکوری میں مبتلا تھا پھر آپ نے ایک ہری ہنسی کے کرکچ سے اس کے دو گلوں کے اوپر ایک قبر میں ایک گلا گاڑ دیا، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ نے (ایسا) کیوں کیا، آپ نے فرمایا امید ہے کہ جب تک یہ شہنیاں خشک نہ ہوں گی، ان پر عذاب میں تخفیف رہے گی، ابن المثنیٰ نے کہا کہ ہم سے کچھ سے بیان کیا، ان سے اطمینان نے، انہوں نے مجاہد سے اسی طرح سنا۔

تشریح: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ یہ مستقل باب امام بخاری رحمہ اللہ نے اس لئے قائم کیا ہے کہ غسل بول پر واضح دلالت ہو جائے لہذا غسل بول واجب ہے، جو اس کے ذیل سے مستحب ہے، یا اس کے بغیر اس کی صورت میں رخصت ثابت ہے بشرطیکہ غسل سے منتشر نہ ہو، اگر غسل سے منتشر ہوگا تو اس کا وضو بھی اسی حدیث سے ثابت ہوگا، چونکہ اس باب کی غرض مقصد میں بہت سے اقوال منقول ہیں، اس لئے ہم ان سب کو یکجا لکھتے ہیں:-

(۱) حافظ ابن حجر کا قول ابھی ذکر ہوا کہ امام بخاری کی غرض غسل بول کے دو وجب غسل پر تعمید ہے، کیونکہ صورت احتیاج میں غسل بول کا احتیاط رخصت ثابت ہے۔

(۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:- اس باب سے امام بخاری کا مقصد اختلاف سند دکھانا ہے جس طرح مجاہد بن ابن عباس والی گزشتہ روایت اسی حدیث کی صحیح تھی، یہ مجاہد کی روایت بواسطہ طاووس بھی ابن عباس سے صحیح ہے، علامہ بیہقی نے لکھا کہ ابن حبان نے دونوں طریق کی صحت تسلیم کی ہے، اور امام ترمذی نے بواسطہ طاووس والی روایت کو اسح کہا ہے جو حدیث الباب میں ہے قسطلانی نے دارقطنی کا انتقاد بھی ذکر کیا ہے جو انہوں نے امام بخاری پر سند اول میں سے طاووس کو ساق کرنے کی وجہ سے کیا ہے، اور اس کا جواب سب شارحین بخاری نے یہی دیا ہے کہ مجاہد کا حدیث مذکورہ کو بواسطہ طاووس اور بلا واسطہ دونوں طرح سننا محتمل ہے۔

(۳) علامہ ربانی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس مستقل باب سے وجوب غسل بول کا اثبات ہے۔

(۴) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے ترمذی ابواب میں فرمایا:- یہاں باب کا ذکر اکثر فضوں میں نہیں ہے اس لئے اس کا ہدف اولیٰ ہے۔

(۵) حضرت اقدس مولانا گنگوہی فرمایا:- امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد یہ باب الگ لانے سے عموم بول کی نجاست بتلانا ہے کہ وہ بھی

حدیث سے ثابت ہے جو بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ جبہور کا مسلک ہے۔

(۶) حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ نے ترمذی ابواب میں فرمایا:- کہ امام بخاری جو باب بلا ترجمہ لاکر حدیث ذکر

کرتے ہیں تو شارحین اس کے لئے بہت سی تاویلات و احتمالات لکھتے ہیں، مگر سب سے بہتر عذر یہ ہے کہ مقصد امام بخاری رحمہ اللہ بآب سابق سے فصل کرنا ہوتا ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع الدراری ۹۴۔ میں حضرت رحمہ اللہ کی رائے مذکور نقل کر کے اس پر نقد کیا کہ عذر مذکور بعض مواقع میں نہیں چل سکتا مثلاً یہاں امام بخاری نے پہلے باب میں الکلیات لائے، اور اس میں دو شخصوں کے عذاب قبر والی حدیث ذکر کی، پھر باب غسل المول لائے اور اس کے ترجمہ میں حدیث مذکور ذکر کی، اس کے بعد یہ باب بلاترجمہ لائے تو اس میں بھی یہی حدیث مذکور ذکر کی، یہاں کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ باب بلاترجمہ والا فصل سابق کے لئے ہے، وہ بات تو جب صحیح ہوتی کہ دوسرا باب سابق باب سے کسی صورت میں مغایر ہوتا، حالانکہ یہاں ان دونوں میں کچھ بھی مغایرت نہیں ہے۔

(۷) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے آخر میں اپنی توجیہ ذکر کی کہ امام بخاری رحمہ اللہ کی غرض وجوب استنجاء پر متعین معلوم ہوتی ہے کیونکہ پہلے ہم استبراء کو کوکباڑ میں سے بتلایا، پھر دوسرے باب کے ترجمہ میں عذاب قبر کا ذکر کر کے غسل بول کا وجوب بتلایا۔ اس کے بعد ضروری ہوا کہ پیشاب کے بعد استنجاء بھی مذکور ہو کہ وہ جمہور علماء امت کے نزدیک واجب ہے اور چونکہ اس کی صراحت حدیث میں نہ تھی، اس لئے ترجمہ صرف کر دیا وجہ مذکور کی تائید اقوال ذیل سے بھی ہوتی ہے۔

(۱) ابن بطلان نے کہا: لا یستر کے معنی یہ ہیں کہ اپنے جسم اور کپڑوں کو پیشاب سے نہیں بچاتا تھا، پھر جبکہ اس کو دھونے سے لاپرواہی اور اس کو ہلکا سمجھنے پر عذاب ہوا۔ اور اس سے بچنے کی تاکید ہوئی، تو معلوم ہوا کہ جو شخص پیشاب کو اس کے خراج میں چھوڑ دے گا، اور اس کو نہ دھوے گا تو وہ بھی مستحق عذاب ہوگا۔

(۲) صحیح بخاری رحمہ اللہ کے علاوہ دوسری روایات میں لا یستر کی جگہ لا یستر ہے، یعنی پیشاب کے بعد کوئی قطرہ آنے والا ہو تو اس کو نکال دینے کی کوشش کرنا، تاکہ وضو کے بعد کوئی قطرہ نہ آجائے، (جس سے کپڑے اور بدن پر نجاست لگے، اور وضو ساقط ہو کر نماز بھی صحیح نہ ہو۔)

(۳) قسطلانی نے کہا: رولیت ابن عساکر میں لا یسمری ہے، جو وجوب استنجاء پر دال ہے کیونکہ جب بول سے احتراز نہ کرنے پر عذاب ہوا تو اس سے ثابت ہوا کہ جو شخص استنجاء نہ کرے گا، اور پیشاب کو خراج بول میں چھوڑ دے گا، وہ بھی مستحق عذاب ہوگا۔

(۴) بذل المجہول میں جمع سے نقل ہوا کہ جس استبراء کا ذکر استنجاء کے ساتھ ہوتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ بغیر پیشاب سے اس کی جگہ

(راجع الدراری ۹۴۔)

اور ثانی کو صاف کر دیا جائے یعنی تحریک و نثر وغیرہ کے ذریعہ پیشاب گاہ کو بالکل خالی کر لیا جائے بحث و نظر: ہم نے اوپر نیز بحث باب بلاترجمہ کے سلسلہ میں بہت سے اقوال اور پھر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی توجیہ کے تحت چند مفید اشارات درج کئے ہیں، لیکن حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ سے ہمیں یہ اختلاف ہے کہ وجوب استنجاء والی بات کو وہ اس باب بلاترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں، وہ تو باب اول "من الکبائر ان لا یستر من بولہ" سے پہلے ہی ثابت ہو چکی تھی، کیونکہ سارا ثبوت کلمہ لا یستر یا اس کی جگہ دوسرے مروی کلمات سے ہے اور یہ باب اول کے ترجمہ میں بھی تھا اور حدیث الباب میں بھی جس سے امام بخاری کی غرض وجوب استنجاء کی اور بھی زیادہ صراحت کے ساتھ وہاں تحقیق تھی، اس لئے یہاں باب بلاترجمہ میں اس غرض کو ثابت دینا یاں کرنا بظاہر بے محل معلوم ہوتا ہے، سب سے بہتر توجیہ: لہذا ہمارے رائے ناقص میں سب سے بہتر توجیہ تو حضرت گنگوہی قدس سرہ کی ہے اور اسی کے قریب توجیہ علامہ کرمانی کی ہے، کہ وہ بھی بظاہر اس سے وجوب غسل بول عائد مراد لیتے ہیں، ورنہ صرف بول انسان کے غسل کا وجوب تو اس سے پہلے باب میں ترجمہ وحدیث دونوں سے ثابت ہو چکا ہے۔

اس کے بعد محقق عینی کی توجیہ بھی نہایت اہم ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے دونوں سند کی صحت کی طرف اشارہ فرمایا اور بظاہر باب بلا ترجمہ والی حدیث کی سند کی اصحیت بھی ان کے قوش نظر ضرور ہوگی، جس طرح امام ترمذی نے اس کی اصح کہا ہے۔

اس طرح ممکن ہے امام بخاری رحمہ اللہ کی نظر میں بھی مطلق بول والی روایت کا صحیح سمجھا ہونے کے سبب مطلق بول کی نجاست راجح ہو۔
خوادہ نجاست ماکول اللحم حیوانات کے بارے میں خفیف ہی ہو، جیسے خفیف بھی ان کے احوال کی نجاست کو خفیف ہی مانتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حجر کے تساہل پر نقد

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے باوجود اپنی جلات، قدر کے قبور پر ہری ٹہنی وغیرہ رکھنے کے جواز حدیث نبوی سے نکالنے کی سعی کی ہے، حلا نکدان کا استدلال درست نہیں، جیسا پہلے عرض کیا گیا، یاد ہوگا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اخذ جواز کے لئے یہ بھی لکھا تھا کہ یہ کیا ضروری ہے کہ تخفیف عذاب کی صورت حضور اکرم ﷺ کے دست مبارک کی برکت ہو، جبکہ ممکن ہے کہ وہ ٹہنیاں آپ نے کسی دوسرے سے رکھوائی ہوں، اور کوئی صراحت حدیث میں اس امر کی موجودگی نہیں ہے کہ وہ خود حضور اکرم ﷺ نے رکھی تھیں۔ (بخاری ۱۰۳۳)۔
حافظ کے مذکورہ بالا تساہل و تحمل پر محقق عینی نے سخت تنقید کی ہے اور لکھا کہ حافظ کا یہ کلام بہت ہی بے جان اور حیرت ہے کہ انہوں نے ایسی بات لکھ دی جبکہ حدیث بخاری ہی میں تم دعا خ ہے کہ ٹہنی منگا کر حضور نے اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر رکھا، (اسی طرح حدیث الباب میں بھی یہ ہے کہ آپ نے ٹہنی لے کر اس کے دو ٹکڑے کئے اور ایک ایک ٹکڑا دونوں قبروں پر گاڑ دیا) صراحت مذکورہ کے بعد بھی اس امر کا احتمال نکالنا کہ آپ نے دوسرے کو امر فرما کر ٹہنیاں اس سے رکھوائی ہوں کی نہایت مستبعد ہے، اور یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص جامزید (زیب آیا) میں یہ احتمال نکالے گی کہ زید نہیں بلکہ اس کا غلام آیا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ ایسے احتمال کی کوئی قیمت نہیں۔ (عمدة القاری ۱۸۷۹)۔

بَابُ تَرْكِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسِ الْأَعْرَابِيِّ حَتَّىٰ قَرَعَ مِنْ بُولِهِ فِي الْمَسْجِدِ

(رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا دیہاتی کو مہلت دینا جب تک کہ وہ مسجد میں پیشاب کر کے فارغ نہ ہو گیا)

(۳۱۶) حَدَّثَنَا هُوَ يُسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ قَالَا هُمَا قَالَا تَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى أَعْرَابِيًّا يُبَوِّلُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ دَعُوهُ حَتَّىٰ إِذَا فَرَغَ دَعَا بَعَاءَ قَبْضِهِ عَلَيْهِ:

ترجمہ: حضرت انس بن مالک راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دیہاتی کو مسجد میں پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو لوگوں سے آپ نے فرمایا اے چھوڑ دو جب وہ (پیشاب سے) فارغ ہو گیا تو پانی منگا کر آپ نے (اس جگہ) بہا دیا۔
تشریح: حضرت گنگوٹی قدس سرہ نے فرمایا: چونکہ ہر بول میں تشدد اس بات کا تقاضا تھا کہ دیہاتی نے جو حرکت مسجد ایسی مقدس جگہ میں کی، اس پر سختی کی جانی، اس لئے مستقل باب باندھ کر امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلایا کہ بعض مفاسد اور برائیوں کو دوسرے بڑے مفاسد اور برائیوں سے بچنے کے لئے اختیار کر لیا جاتا ہے، مثلاً یہاں اگر اس گنوار پر تشدد کیا جاتا۔ تو بات وہ اسی حالت میں پیشاب کرتے ہوئے ادھر ادھر بھاگتا، جس سے اس کا پیشاب بجائے ایک جگہ کے مسجد کے بہت سے حصوں تک پہنچتا، اور خود اس کے کپڑے بھی نجس ہوتے اور اگر خوف و دہشت کے سبب اس کا پیشاب بند ہو جاتا تو اس سے ضرر اور بیماری کا خطرہ تھا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ "اس گنوار کو پیشاب کرنے سے اس لئے باز نہیں رکھا گیا کہ وہ ایک مفسدہ اور برائی کا آغاز نہ ہو چکا تھا جس کو روکنے سے اس میں اور بھی زیادتی ہوتی" (بخاری ۱۷۳۳)۔

معلوم ہوا کہ کئی برائی کو روکنے کے لئے بڑی عقل و فہم اور صحت و اندیشی کی ضرورت ہے، اور ایسے مواقع میں جلد بازی سے کام لینا مناسب نہیں۔

اعرابی کے معنی

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:۔ اعرابی واحد ہے اعراب کا، یعنی جولوگ دیہات و جنگل میں رہتے ہوں خواہ وہ عربی ہوں، یا عجمی، (فتح الباری ۱: ۲۳۳)۔ محقق عینی نے لکھا:۔ اعرابی کی نسبت اعراب کی طرف ہے اور وہ شہروں کے باشندے ہیں۔ عمدۃ القاری ۸۸۲: ۱) بعض متداول کتب لغات میں، اعرابی کا ترجمہ عرب کا دیہاتی، اور اعراب کا ترجمہ عرب دیہات کے باشندے لکھا ہے جو قابل تحقیق ہے اور المنجد میں اعرابی کا ترجمہ الجبال من العرب لکھا، یہ تو قطعاً غلط ہے، کیونکہ اعرابی کا جاہل ہونا ضروری نہیں۔ افسوس ہے کہ کثرت اغلاط کے باوجود ہم لوگ اس پر اکتفا کرتے ہیں۔

بحث و نظر:۔ حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ کسی پاک زمین پر پیشاب وغیرہ نجاست گر جائے تو اس کو پانی سے دھو کر پاک کر سکتے ہیں اور اس کو حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں، البتہ زمین کو پاک کرنے کی صورتیں ان کے نزدیک دوسری بھی ہیں جو احادیث و اصول شروع ہی سے ثابت ہیں، اس لئے وہ طہارت ارض کو خاص صورت و واقعہ حدیث الباب کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بخلاف اس کے امام مالک امام شافعی و امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ زمین کو پاک کرنے کی بجز پانی کے اور کوئی شکل نہیں ہے، وہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں اور ان احادیث و آثار کو ترک کرتے ہیں، جن سے دوسری صورتیں ثابت ہوتی ہیں پھر بھی سب اہل حدیث ہیں۔ اور حنفیہ اہل الرائے۔ و اللہ المستعان

تفصیل مذاہب

جس طرح دوسرے اصحاب مذاہب نے حنفیہ کو اصحاب الرائے بطور طعن کہنے میں غلطی کی ہے، اسی طرح حنفیہ کے کیونکہ اس کا واحد نہیں ہے اور وہ دیہات کے باشندے ہیں اور عربی کی نسبت عرب کی طرف ہے۔ مذہب کی تعیین و تفتیش میں بھی بیشتر مسائل میں غلطی کی گئی ہے، اور یہ غلطی محدث جلیل ابو بکر بن ابی شیبہ اور امام بخاری جیسے اکابر سے بھی ہوئی ہے۔ جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، یہاں علامہ نووی وغیرہ کی غلطی ملاحظہ ہو کہ انہوں نے حنفیہ کی طرف یہ امر منسوب کر دیا کہ ان کے نزدیک زمین کی طہارت زمین کی پاک مٹی کو کھود کر اس جگہ سے دور کئے بغیر نہیں ہو سکتی، حالانکہ جیسہ اہم نے اوپر لکھا حنفیہ کے یہاں زمین کی پاکی کیلئے مختلف صورتوں میں بہا تاج حدیث و آثار مختلف صورتیں ہیں۔

علامہ نووی وغیرہ کی غلطی

چنانچہ خود حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی علامہ نووی وغیرہ کی غلطی مذکور کو ظاہر کیا، انہوں نے لکھا:۔ نووی وغیرہ نے جو اس طرح مطلق اور عام بات حنفیہ کی طرف منسوب کر دی ہے، وہ صحیح نہیں کیونکہ کتب حنفیہ میں تفصیل مذکور ہے کہ جب زمین نرم ہو تو اس کی طہارت کا طریقہ ان کے یہاں بھی یہی ہے کہ اس حصہ میں بہت سا پانی ڈالو، تاکہ وہ نجاست زمین کے نیچے کے طبقہ میں اتر جائے اور اوپر کا حصہ پاک پانی سے پاک ہو جائے، ایسی زمین کی مٹی کھود کر پاک کرنے کو وہ بھی نہیں کہتے، البتہ اگر زمین سخت ہو تو اس کی مٹی کھونے کا حکم دیتے ہیں، کیونکہ پانی کا کوئی اثر اس کے اوپر یا نیچے کے حصہ پر نہ ہو سکے گا اور اس کے لئے وہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جو تین طریقوں سے مروی ہے، ایک موصول سند سے امام غماوی نے ذکر کی ہے، مگر وہ ضعیف ہے دوسرے دو طریقے مرسل ہیں اور ان دونوں کے روایت تھے ہیں مگر یہ ان ہی کے مقابلہ میں جہت بن جہت ہیں، جو مرسل کو جہت دیتے ہیں۔ ارح (فتح الباری ۱: ۲۲۶)

مسلب حنفیہ کی مزید وضاحت

صاحب تجلۃ الاحادیث نے بھی ۱۳۹۰ھ میں حافظ کی عبارت مذکورہ نقل کر کے لکھا کہ بات حافظ ہی کی صحیح ہے، پھر عمدۃ القاری شرح البخاری سے

محقق یعنی کے حوالہ سے حنفیہ کے مذہب کی تفصیل نقل کی ہے ہم بھی یہاں اس کو ذکر کرتے ہیں تاکہ حنفیہ کا مسلک پوری طرح روشنی میں آجائے۔
 ”ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا مسلک یہ ہے کہ جب کسی حصہ زمین پر نجاست لگے تو اگر زمین نرم ہو، اس پر پانی ڈالیں گے تاکہ وہ پانی اندر اتر جائے، اور جب اوپر سطح پر نجاست کا کوئی اثر پانی نہ رہے تو اس زمین کی طہارت کا حکم کر دیا جائے گا، اس میں کوئی عدد شرط نہیں کہ کتنی بار پانی ڈالیں گے، یہ بات پاک کرنے والے کی فقیہی سمجھ پر موقوف ہے کہ جب اس کے غالب گمان میں طہارت آجائے تو اسی پر پاک سمجھ لیا جائے گا اور زمین کے اندر پانی کا اثر تا کپڑے کو نہ چھوڑنے کے قائم مقام ہوگا، پھر یہی حکم ہر ایسی چیز کے پاک کرنے میں ہوگا جس کو چھوڑا نہ جائے، لیکن ظاہر روایت پر قیاس اسی کو تخصیص ہے کہ ایسی سب چیزیں پر بھی کپڑے کی طرح سے تین بار پانی بہایا جائے اور ہر بار پانی نیچے اتر جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ زمین سخت ہو، پھر اگر وہ زمین دھلوان ہو تو اس کے نشیبی حصہ میں گڑھا کھودیں گے اور اس پر تین بار پانی بہائیں گے اس کے بعد گڑھے کو مٹی سے بھر دیں گے (تاکہ وہ جگہ بھی پاک ہو جائے) اور اگر وہ سخت زمین کا حصہ سطح مستوی ہو کہ پانی اس پر نہ دھل سکے تو اس کو دھوتاے فائدہ ہے، اس کی ناپاک مٹی کھود کر پھینک دیں گے، اور امام اعظمؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ زمین اس وقت تک پاک نہ ہوگی جب تک اس جگہ تک نہ کھودیں گے جہاں تک نجاست کی تری کا اثر پہنچ گیا ہے اور اس مٹی کو وہاں سے ہٹا دیں گے۔

حنفیہ کے حدیثی دلائل

محقق یعنی رحمہ اللہ نے تفصیل مذکور بیان کرنے کے بعد یہ بھی لکھا کہ حنفیہ نے زمین کو کھود کر پاک کرنے کا طریقہ اپنی طرف سے نہیں، بلکہ حدیث نبویؐ کی وجہ سے جائز کیا ہے، چنانچہ اس کی دلیل وہ دو حدیث ہیں جن کو محدث دار قطنی نے روایت کی ہے ایک عبد اللہ سے، دوسری حضرت انسؓ سے کہ ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا تو حضور علیہ السلام نے حکم فرمایا کہ اس جگہ کو کھودو اور اس پر ایک بڑا ڈول پانی کا ڈال دو، اور ابوداؤد نے بھی عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس طرح روایت ذکر کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور علیہ السلام کے ساتھ نماز پڑھی، پھر مسجد کے ایک حصہ میں پیشاب کیا، لوگوں نے روکا تو حضور ﷺ نے ان کو منع فرمایا، اور پھر حکم کیا کہ جس جگہ اس نے پیشاب کیا ہے، اس مٹی کو وہاں سے نیکر پھینک دو اور اس جگہ پانی بہا دو، ابوداؤد نے اس حدیث کو روایت کر کے کہا کہ یہ مرسل ابن مسعودؓ سے (یعنی مرسل تابعی ہے) خطابی نے کہا کہ اس حدیث کو ابوداؤد نے ذکر کر کے تضعیف کی ہے اور مرسل کہا ہے حالانکہ خطابی کی یہ تعبیر صحیح نہیں، کیونکہ ابوداؤد نے اس کی ضعیف نہیں کہا، بلکہ صرف اس کے مرسل ہونے کی صراحت کی۔ (جو ضعف کو مستلزم نہیں)

پھر محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث ابی داؤد مذکور دو طریقوں سے مرسل ہے، ایک تو اوپر ذکر ہوا، دوسرا مصعب عبدالرزاق میں ہے اور یہی حدیث دو مندر طریقوں سے بھی مروی ہے، ایک بطریق سمعان بن مالک جس کو دار قطنی نے اپنی سنن میں روایت کیا، دوسری بھی دار قطنی میں حضرت انسؓ سے مندر مروی ہے۔

قیاس شرعی کا اقتضا

محقق یعنی نے یہ بھی لکھا کہ علاوہ احادیث و آثار کے قیاس کا متفقہی بھی یہی ہے کہ زمین کو جب تک کھودا نہ جائے اور اس کی ناپاک مٹی وہاں سے ہٹا کر نہ بھیٹل دی جائے، وہ زمین پاک نہ ہو، کیونکہ نجاست کا عسالہ (دھوون) بھی نجس ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر نے غنیہ میں لکھا کہ طریق مرسل کی جب سند صحیح ہو اور دوسری احادیث الہاب اس کی مؤید ہوں تو وہ طریق مرسل بھی قوت حاصل کر لیتا ہے، پھر لکھا کہ اس کے لئے بھی دو اسناد موصول ہیں، ایک عبد اللہ سے جس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے، جس میں حضور ﷺ نے اس کے پیشاب کرنا کی جگہ کھودنے اور اس پر پانی بہانے کا حکم فرمایا، اگرچہ وہ سند قوی نہیں ہے، دوسری روایت حضرت انسؓ سے ہے، جس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے اور اس کے رجال ثقات ہیں۔ (معارف السنن للبہاری ص ۱۵۰۳)

اعتراض و جواب

اگر یہ اعتراض کرو گے کہ حنفیہ نے حدیث صحیح کو تو چھوڑ دیا اور حدیث ضعیف و مرسل سے استدلال کر لیا تو ہم جواب دیں گے کہ ہم نے صحیح پر بھی عمل کیا ہے۔ جب زمین سخت ہو۔ اور ضعیف پر بھی کیا ہے جب زمین نرم ہو۔ ظاہر ہے کہ کسی حدیث پر عمل کرنے اور کسی کو ترک کرنے سے بہتر یہ ہے کہ سب پر عمل کیا جائے، اور ہمارے یہاں مرسل بھی معمول ہے۔

ترک مرسل و ترک حدیث

اور حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ مرسل احادیث پر عمل نہیں کرتے، وہ اکثر و بیشتر احادیث کو ترک کر دینے کے مرکب ہوتے ہیں، پھر محدثین نے تو یہاں تک کہا ہے کہ دو مرسل صحیح اگر ایک صحیح مسند حدیث کے معارض ہوں تو دو مرسل پر عمل کرنا بہتر ہے، تو جس وقت کوئی معارضہ بھی نہ ہو تو بدرجہ اولیٰ مرسل پر عمل ہونا چاہیے۔ (مجموع الفتاویٰ ۸۸۳-۸۸۴-۸۸۵)

گزشتہ تفصیل سے واضح ہو کہ حنفیہ کے نزدیک زمین کو پاک کرنے کے بہت سے طریق ہیں، چنانچہ جہاں وہ پانی سے پاک ہو سکتی ہے نجاست کے خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے، خواہ سورج سے خشک ہو یا آگ سے یا ہوا سے، بشرطیکہ نجاست کا اثر نکل اور بود وغیرہ زائل ہو جائے، اور زمین ہی کے حکم میں وہ چیزیں بھی ہیں جو اس کے اندر گڑی ہیں، مثلاً درخت، گھاس، نرگھ وغیرہ اور ایسے ہی دیواریں اور فرش میں لگی ہوئی اینٹ و پتھر ہیں (یوں ہی بھی ہوئی نہیں) اس کے علاوہ بعض صورتوں میں زمین کی تپا ک مٹی ٹھوکر بھی اس کو پاک کر سکتے ہیں۔

مسلم و دیگر ائمہ

یہ سب تفصیل تو حنفیہ کے یہاں ہے، لیکن حنفیہ میں سے امام زفر اور امام مالک، امام شافعی و امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ زمین یا مذکورہ اشیاء کو بغیر پانی کے پاک نہیں کر سکتے، ان کا استدلال حدیث الباب سے ہے، دوسرے انہوں نے زمین کو کپڑے پر قیاس کیا کہ جس طرح وہ خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتا یہ بھی نہ ہوگی، لیکن حنفیہ نے قیاس مذکور کو حدیث عائشہؓ کی وجہ سے ترک کر دیا "ذکوة الارض بیہا" (زمین کی پاکی اس کے خشک ہونے سے حاصل ہو جاتی ہے) اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ میں کنوارا تھا، مسجد میں سویا کرتا تھا، کئے مسجد میں آتے جاتے، اور پیشاب کرتے تھے، لیکن اس کی وجہ سے مسجد کو نہیں دھویا جاتا تھا (ابوداؤد) اس سے بھی معلوم ہوا کہ جب زمین کو پانی سے نہیں دھویا جاتا تھا، اور وہاں نماز بھی پڑھتے ہوں گے تو رات بھر میں چونکہ وہ زمین خشک ہو جاتی تھی اس لئے اسی کو پاکی کا سبب سمجھا جاتا تھا، اور حدیث الباب میں جو یہ مذکور ہے کہ حضور علیہ السلام نے فوراً پانی سے دھلوانے کا حکم فرمایا تو وہ بظاہر اس لئے ہوگا کہ ردن کا وقت تھا اور نماز کے وقت تک فرش مسجد کے خشک ہو سکی توقع نہ ہوگی، یا اکل الطہار تین حاصل کرانی ہوگی۔ غرض احتمالات مذکورہ کی صورت میں حدیث الباب سے شوافع وغیرہم کا استدلال صحیح نہیں ہے اسی لئے امام غزالی شافعی رحمہ اللہ نے ائحوال میں اعتراض کیا کہ شوافع کا استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں ہے، پھر وہ پیشاب چونکہ مسجد کے یک کو نہ پڑھا، اور اس کا خصال مسجد سے باہر نکل گیا ہوگا، اس لئے اس سے خصال کی طہارت پر بھی استدلال صحیح نہیں ہے۔

علامہ خطابی کی تاویل بعید

آپ نے معاملہ سن ۱۱۷۷ھ میں حدیث ابن عمرؓ کی تاویل کہ کانت الکلاب بول کا مطلب یہ ہے کہ مسجد سے باہر پیشاب کرتے تھے، اور آگے قبل و تدبر فی المسجد کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں آتے جاتے تھے، کیونکہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ کتوں کو مسجد میں پیشاب کرنے کا موقع

ہوتا ہے) اور ایسے ہی اس میں اثر محمد بن الحنفیہ اور ابوقلابہ کا ہے۔ ”اذا جفت الارض ففقد ذکت (جب زمین خشک ہوگئی تو پاک ہوگئی) اور مصنف عبدالرزاق میں ابوقلابہ سے ”جفوف الارض طہورھا“ ہے (زمین کا خشک ہونا ہی اس کا پاک ہو جانا (نصب الراية ۱۲۱۔)

حنفیہ کا عمل بالحدیث

مندرجہ بالا تفصیلات سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ حنفیہ نے مختلف احادیث و آثار کو مختلف صورتوں پر محمول کر کے، سب احادیث و آثار پر عمل کیا، اور دوسرے اصحاب مذاہب نے صرف حدیث ابی ہریرہ پر عمل کیا اور باقی کو ترک کر دیا ہے حنفیہ نے حدیث ابی ہریرہ و حدیث انس کو، جن میں زمین کھودنے کا ذکر نہیں ہے، ایک خاص صورت پر عمل کیا، اور حدیث طاؤس وغیرہ کو حفروالی صورت پر، اور حدیث ابن عمر کو خشک ہونے پر محمول کیا اس طرح انھوں نے بغیر تادیل کے تمام احادیث و آثار پر عمل کیا ہے۔ اس پر بھی اگر حنفیہ کو ”اصحاب الراي“ کے طعن سے نوازا جائے اور دوسرے حضرات اصحاب الحدیث، کہلائیں تو یہی کہنا پڑے ع برکس ہند نام، رنگی کا فور۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

آپ نے ۱۳۹۹ھ میں لکھا کہ ناپاک زمین کی طہارت یا بخلاف پر حنفیہ نے حدیث مرفوع و موقوف سے استدلال کیا ہے، لیکن حدیث مرفوع کا ثبوت نہیں ہو سکا، البتہ حدیث موقوف کا ثبوت ضرور ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے ”تخفیس“ میں مصنف ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق سے تسلیم کیا ہے، دوسرا ثبوت حنفیہ کا حدیث ابن عمر سے ہے، جو ابوداؤد میں ہے، اور میرے نزدیک ابوداؤد کا استدلال صحیح ہے، اس میں کوئی خدشہ نہیں ہے، بشرطیکہ حدیث مذکور کا لفظ تول محفوظ ہو، پھر حدیث الباب اور حدیث ابن عمر میں باہم کوئی تعارض بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی طہارت کے دونوں طریقے مانے جاسکتے ہیں، یعنی پانی بہا دینے سے بھی اور سورج و ہوا سے خشک ہونے کے سبب بھی۔ واللہ اعلم یہاں تو صاحب تحفہ نے خدا لگتی اور انصاف کی بات کہی ہے، مگر آگے لکھا کہ جن لوگوں نے کہا کہ زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی، انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے، پھر حافظ زبیلی کے ذکر کردہ دلائل نقل کئے، اور ان پر نقد کیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ کس نے کہا کہ بغیر حفرو (کھودنے) کے ناپاک زمین پاک نہیں ہوتی، حنفیہ تو اس کے قائل نہیں ہیں، پھر زبیلی کی دلائل نقل کر کے نقد کرنے کا یہ موقع تھا؟ اس سے صریح مخالف ہوتا ہے کہ حنفیہ اس کے قائل ہیں، حالانکہ حنفیہ تو مختلف صورتوں میں مختلف طریقوں سے طہارت کے قائل ہیں، اور اس تفصیل کو اصولی طور پر خود صاحب تحفہ نے بھی اچھلیم کر لیا ہے، جبکہ دوسرے ائمہ کا فیصلہ یہ ہے کہ زمین کی طہارت کا طریقہ بجز پانی کے دوسرا نہیں ہے۔

ادھر کی تعبیر حنفیہ کے لحاظ سے غلطی تو آگے و احتج من قال ان الارض تطهر یصب الماء علیھا الخ دوسرے مذاہب ائمہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، اور پھر اس قول ائمہ کو بحیثیت دلیل امح الاقوال اور اقوی الاقوال قرار دینا اور بھی زیادہ۔ مخالف امتز ہے، اس لئے کہ اگر وہ صرف اتنا کہتے کہ زمین پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے تو واقعی حدیث الباب سے ان کا استدلال صحیح تھا، لیکن ان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ زمین بجز پانی کے اور کچھ چیز سے پاک ہوئی نہیں سکتی، تو اس کے لئے حدیث الباب سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے، حدیث سے حفرو مذکورہ کہاں لکھا ہے؟ اور اگر نہیں لکھا تو اس سے حنفیہ اور غیر حنفیہ دونوں کا استدلال صحیح ہے، پھر بحیثیت دلیل امح الاقوال اور اقوی الاقوال حصر والوں کا قول کیسے ہو سکتا ہے، اس کے بعد صاحب تحفہ نے لکھا کہ دوسرے درجہ میں ان لوگوں کا قول امح و اقوی ہے جو کہتے ہیں کہ ناپاک زمین سورج یا ہوا سے بھی خشک ہو کر پاک ہو جاتی ہے بشرطیکہ لفظ تول محفوظ ہو۔

مغالطہ آمیزی: اوپر کی پوری تفصیل ہم نے اس لئے نقل کی ہے کہ تاثرین انوار الباری اس حقیقت تک پہنچ جائیں کہ صاحب تحفہ یا دوسرے محدثین اہل حدیث کے اذہان اکثر و بیشتر مواقع میں گمراہ ہوئے حقائق سے خالی ہوتے ہیں، وہ اگر کسی وقت کسی حق جانب کو تسلیم بھی کرتے ہیں، تو دوسرے وقت اس کے خلاف کہنے سے بھی نہیں جھکتے، جس کی واضح مثال آپ کے سامنے ہے، اور غالباً امام ابو داؤد سے متاثر ہو کر تسلیم کر لیا کہ دونوں حدیثوں میں کوئی مخالفت نہیں، کیونکہ دونوں طریقوں سے زمین کی طہارت مانی جاسکتی ہے، حالانکہ یہ بات کھلی ہوئی مخالفت دوسرے احادیث کے ہے، جو بغیر پانی کے اور کسی طریقہ سے طہارت کو نہیں مانتے پھر اتنی بات حق کہہ کر پلٹ گئے، اور خفیہ کو مطہون کرنے کا اہم فریضہ ادا کرنے کو ان کے مسلک کی تعبیر بدل دی، اور آگے چل کر دوسرے ائمہ کے مذہب کی تعبیر بدل کر ان کے ساتھ ہو گئے، اور اس کو اس کا صحیح الاقوال کہہ دیا۔ اور آخر میں پھر ای فریضی مسلک (کہ زمین بغیر کھودنے کے پاک نہیں ہوتی) کا ذکر خیر فرما کر اپنی محدثانہ تحقیق کا ثبوت دے دیا۔

انہوں نے کہ ہمارے پاس تحفۃ الاحوذی کی اس قسم کی محدثانہ و محققانہ خامیاں دکھانے کا وقت نہیں ہے، اور کتاب کے بھی بہت زیادہ طویل ہونے کا خطرہ ہے، بلکہ یہ نمونہ مثال کہیں کچھ لکھتے ہیں، تاکہ اساتذہ، طلباء اور اہل علم اس قسم کے مغالطوں سے غافل نہ ہوں۔ والا موبید اللہ۔ فوائد و احکام: آخر میں وہ جلیل القدر اور پیش قیمت فوائد و احکام ذکر کرتے جاتے ہیں، جو حدیث الباب سے حاصل ہوتے ہیں اور محقق معنی نے لکھے ہیں۔

ازالہ نجاست کے لئے صرف پانی ضروری نہیں

(۱) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ اخذ کیا ہے کہ صرف پانی سے نجاست کا ازالہ ہو سکتا ہے، دوسری چیزوں سے نہیں خواہ وہ پانی ہی کی طرح نجاست دور کر سکتی ہوں، لیکن یہ استدلال قاسد ہے، کیونکہ پانی کا ذکر اس امر کو تسلیم نہیں کہ دوسری چیزوں کی اس سے نفی ہو جائے، مقصد شرع تو ازالہ نجاست ہے، وہ خواہ پانی سے حاصل ہو، یا دوسری کسی پاک پانی کی طرح پہنے والی چیز سے ہو، دوسرے یہ استدلال مفہوم مخالفت سے مشابہ ہے، جو حجت نہیں ہے۔

نجاست کا غسلہ نجس ہے

(۲) ایک جماعت شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ زمین پر پڑی ہوئی نجاست کا غسلہ پاک ہے، کیونکہ اس پر جب پاک کرنے کے لئے پانی ڈالا جائے گا، تو ظاہر ہے وہ ادھر ادھر بھی قریبی پاک جگہوں پر پہنچے گا تو اگر وہ دوسرے قریبی حصے اس سے ناپاک ہوں گے تو پاک کرنے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، اس لئے غسلہ کو پاک قرار دینا ضروری ہے دوسرے بعض شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف زمین کے لئے نہیں، بلکہ دوسری چیزوں کا غسلہ بھی پاک ہوگا، لیکن حنا بلہ بھی زمین اور اس کی ماسوا میں فرق کرتے ہیں۔ (حنبلہ کے نزدیک غسلہ نجاست ہر صورت نجس ہے)

زمین پاک کرنے کا طریقہ

(۳) امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہو تو ناپاک زمین پر ڈال کر نجاست کو دھو تا اور اس پانی کو کپڑے وغیرہ سے خشک کرنا ضروری ہے، اور ایسا تین بار کرنا چاہیے، البتہ اگر پانی زیادہ ہو تو اتنا بہا دینا کافی ہے کہ نجاست کا ازالہ ہو جائے، اور اس کا کوئی اثر رنگ و بو وغیرہ ہوتی نہ رہے پھر وہ زمین کا حصہ پھر یہ ہو جائے تو پاک ہے۔

کپڑا پاک کرنے کا طریقہ

(۴) بعض شافعیہ نے حدیث الباب سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ نجس کپڑا پاک کرنے کے لئے دھویا جائے تو اس کو نہجنہ ضروری نہیں،

جس طرح زمین اس کے بغیر پاک ہو جاتی ہے، کپڑا بھی پاک ہو جائے گا، یہ استدلال بھی فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ زمین کے بارے میں تو مجبوری ہے کہ وہ نجس نہ ہو جاتی، کپڑے وغیرہ میں یہ مجبوری نہیں ہے (حنفیہ کے نزدیک کپڑے وغیرہ کا تین بار دھونا اور نجس تا ضروری ہے، تا کہ ہر بار نجاست اور اس کا غسل دور ہو جائے، لیکن اگر ماہ جاری کثیر سے دھویا جائے تو نجس نہ پائے تین بار کی شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ مسجد کی تقدیس: (۵) معلوم ہوا کہ مساجد کو پلیدی و نجاستوں سے بچانا ضروری ہے، اسی لئے روایت مسلم میں ہے کہ حضور ﷺ نے اس پیشاب کر خوالے اعرابی کو بلا کر سمجھا یا کہ ان مساجد میں پیشاب کرنا اور دوسری پلیدی یا النامسب نہیں ہے۔ یہ تو خدا نے تعالیٰ کے ذکر، نماز اور تلاوت قرآن مجید کے لئے بنائی جاتی ہیں۔

مسجد کے عام احکام: (۶) بظاہر معلوم ہوا کہ مذکورہ تین امور کے علاوہ دوسرے امور مساجد میں جائز نہیں، لیکن ذکر عام ہے جو قرأت قرآن، علم دین کے پڑھنے پڑھانے، اور وعظ وغیرہ کو شامل ہے، اور نماز بھی عام ہے، فرض ہو یا نفل، اگرچہ نوافل گھر پر افضل ہیں، ان کے علاوہ دنیا کی باتیں بھی غناء، اور بغیریت احتکاف کسی دنیوی کام میں مشغول ہو کر مسجد میں ٹھہرنا بعض شافعیہ کے یہاں تو غیر مباح ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ مسجد میں عبادت کے لئے، قرأت علم، اور درس و سماع درس و وعظ کے لئے، اور ایسے ہی انتظار، نماز وغیرہ کے واسطے ٹھہرنا تو مستحب ہے، اور ان کے بغیر مباح ہے جس کا ترک ادنیٰ ہے۔

مسجد میں سونا: امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "اللام" میں اس کو جائز قرار دیا ہے، ابن المبرد نے کہا کہ ابن المسیب، حسن، عطاء، اور شافعی نے رخصت دی ہے، اور حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ مسجد کو مرقد (سونے کی جگہ) نہ بناؤ اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر نماز کے لئے مسجد میں سو جائے تو کوئی حرج نہیں، امام ابو زاعری نے کہا کہ مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مسافر کے لئے جائز، دوسرے کے لئے بہتر نہیں، امام احمد نے فرمایا: اگر مسافر یا اس جیسا ہو تو حرج نہیں، لیکن مسجد کو قیلولہ یا رات کے سوئنے کی جگہ بنالینا درست نہیں، یہی کوئی ائمتہ کا ہے پھر یہی نے کہا کہ اجازت دینے والوں کا استدلال حضرت علی اور حضرت ابن عمر، اہل صفہ، صاحبہ الاوشاع، عورت، عریضہ ثعلبہ بن آجال اور صفوان بن امیہ کے مسجد میں سونے کے عمل سے ہے جن کے بارے میں اخبار صحاح مشہور ثابت ہیں۔

مسجد میں وضو: ابن المبرد نے کہا کہ سب اہل علم مسجد میں وضو کو مباح سمجھتے تھے، بجز اس جگہ کے جس کے تر ہونے سے لوگوں کو تکلیف پہنچے، ایسی جگہ مکروہ ہے، ابن بطلان نے کہا کہ یہی بات حضرت ابن عمر، ابن عباس، عطاء، طاؤس، خثعمی اور ابن قاسم صاحب امام مالک سے بھی منقول ہے، اور ابن سیرین و حنوف اس کو مکروہ تنزیہی بھی کہتے ہیں، ہمارے بعض اصحاب (حنفیہ) سے منقول ہے کہ اگر مسجد میں کوئی جگہ وضو کے لئے مقرر کی گئی ہو تو وہاں وضو میں کوئی حرج نہیں، ورنہ مسجد میں درست نہیں۔

مسجد میں فصد وغیرہ حرام ہے

علامہ بھری کی شرح ترمذی میں ہے کہ مسجد کے اندر اگر کسی برتن میں فصد کھلوائے تو مکروہ ہے اور بغیر اس کے حرام ہے اور اگر مسجد کے اندر کسی برتن میں پیشاب کرے تو اصح قول یہ ہے کہ حرام ہے، دوسرا قول کراہت ہے۔

(۶) حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ امیر معروف و نبی منکر میں مبادرت اور جلدی کرنی چاہیے، جس طرح صحابہ کرامؓ نے اعرابی کو مسجد میں پیشاب کرنے سے روکے تھے کی۔

(۷) حضور اقدس ﷺ کی موجودگی میں بھی بغیر آپ سے مراجعت و استصواب کے امیر معروف و نبی منکر میں صحابہ کرامؓ کی مبادرت کا جواز مفہوم ہوا، اور اس کو خدا نے تعالیٰ اور نبی کریم ﷺ نے تقدیم کی صورت نہ سمجھا جائے، جس کی قرآن مجید میں ممانعت ہے، کیونکہ مسجد میں

پیشاب کرنے کی برائی اور شرعی قباحت طے شدہ تھی، یعنی شریعت خود انکار مذکور کی متعین تھی، لہذا اہل شارع ہی صحابہ کرام کے انکار سے مقدم تھا، اور وہ اس کے نتیجے تھے، اگرچہ اس خاص واقعہ میں امر و اشارہ نہ تھا، معلوم ہوا کہ ان کی خاص شرط نہیں اور ان کا عام کافی ہے۔

(۸) معلوم ہوا کہ وہ مسندوں اور برائیوں میں سے بڑی کو دفع کرنے کے لئے چھوٹی کو اختیار کر لیا چاہیے، اور دو مصلحتوں اور بھلائیوں میں سے کم درجہ کی مصلحت کے مقابلہ میں بڑی مصلحت کو حاصل کرنا چاہیے، جیسے یہاں بول مسجد کے مسندہ کو برعکس قطع بول اختیار کیا گیا جو بڑا مسندہ تھا۔ اور اگر گوتمز یہ وفد جس مسجد بھی ایک مصلحت تھی مگر اس کے مقابلہ بڑی مصلحت، اعرابی کو پیشاب کرنے دینے کو حاصل کیا گیا۔

(۹) جاہل و نادان واقعہ شریعت لوگوں سے نری، سہولت اور تالیف قلوب کا رتاؤ کرنا چاہیے۔

(۱۰) اگر کوئی مانع خاص نہ ہو تو ازلہ مفاسد میں مجتہد کرنی چاہیے جس طرح بول اعرابی کے بعد ہی حضور اکرم ﷺ نے ناپاک حصے کو پاک کرنے کے لئے پانی بہا دینے کا حکم فرمایا:۔ (تکثرۃ مملۃ) (مدۃ القاری ۱۸۸۴)۔

نہی منکر کا درجہ اور اہمیت

شریعت اسلامیہ میں جس طرح اہل معروف کو اہمیت حاصل ہے، اسی طرح نہی منکر کو بھی ہے، اور تبلیغ دین کا مکمل تصور بغیر ان دونوں کے نہیں ہو سکتا، اس لئے جو تبلیغی جماعتیں صرف اہل معروف پر اکتفا کئے ہوئے ہیں اور نہی منکر سے صرف نظر کرتی ہیں، یہ ان کا بڑا نقص ہے جس طرح مخصوص چند امور شریعت کی تبلیغ کرنا اور باقی پورے دین کو عام و خواص تک پہنچانے کی فکر نہ کرنا بڑی کمی ہے، ضرورت ہے کہ تبلیغ و اصلاح کا بیڑا اٹھانے والے، علماء وقت کے تعاون و مشوروں سے استفادہ کریں، اور ایسے طریق کار سے پرہیز کریں جس سے علماء اور مدارس دینیہ کی وقعت و احترام لوگوں کے دلوں سے رخصت ہو، اس طریقہ کا تقسیم نقصان جلد محسوس ہو یا دیر میں، مگر قابل انکار ہرگز نہیں، واللہ الموفق۔ مئی ۱۹۶۵ء میں تبلیغی اجتماع بجنور کے موقع پر اراقم الحروف نے حضرت محترم مولانا انعام الحسن صاحب کا ندھلوی حال امیر جماعت تبلیغ نظام الدین دہلی سے متعدد اہم اصلاح طلب امور پر گفتگو کی اور موصوف نے الحمد للہ بڑی فراخ دلی سے ان کی اہمیت و ضرورت تسلیم فرمائی تفصیل پھر کسی موقع پر عرض کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی مرضیات سے نوازے۔ آمین

بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ

(مسجد میں پیشاب پر پانی بہا دینا)

(۲۱۷) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَنَا شُعْبَةُ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَعْرَابِي قَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَتَنَا وَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعُوا وَهَرِّقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجَلًا مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا يُعْتَمَلُ مَيْسِرِينَ وَلَمْ يُعْتَمَلْ مُعْبِرِينَ.

(۲۱۸) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وَحَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَنُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِي قَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ فَرَجَرَهُ النَّاسُ فَتَنَاهَا هُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا قَضَى بَوْلَهُ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذَنْبٍ مِنْ مَاءٍ فَأَهْرَقَ عَلَيْهِ:.

ترجمہ (۲۱۷): حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ ایک اعرابی نے مسجد میں پیشاب کرنے لگا تو لوگوں نے اسے کھڑا کر دیا اور اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو اور اس کے پیشاب پر پانی کا ایک بڑا ڈول بہا دو خواہ وہ کم عمر اور ہوا پورا کیونکہ تم نری کے لئے بھیجے ہو جو سختی کیلئے نہیں۔

ترجمہ (۲۱۸): حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دیہاتی شخص آیا اور اس نے مسجد ایک کونے میں پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو منع کیا تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں روک دیا، جب وہ پیشاب کر کے فارغ ہوا تو آپ نے اس کے پیشاب پر ایک ڈول پانی بہانے کا حکم دیا، چنانچہ بہا دیا گیا۔

تشریح: حسب سابق ہے، محقق یحییٰ نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کے اس باب کو مستقل طور سے لانے کا کوئی زیادہ فائدہ نہیں ہے، کیونکہ پہلے باب اور حدیث الباب سے مطلوبہ فائدہ حاصل تھا۔
(عمدۃ القاری ۸۸۶-۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے تراجم ابواب میں لکھا کہ امام بخاری کی غرض طہارت ارض کا طریقہ بتلانا ہے، کہ یا تو وہ مطلقاً پانی بہا دینے سے حاصل ہوگی، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ حجر مسجد اور نقل تراب کی ضرورت نہیں، یا یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمین نرم نہ ہو۔ (اور سخت ہو) تو پانی بہا دینا اس کی طہارت کے لئے کافی ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک پوری طرح متعین نہیں ہو سکا کہ وہ حنفیہ کے موافق ہے یا شافعیہ کے، واللہ تعالیٰ اعلم جس امرائی کے مسجد میں پیشاب کرنے کا ذکر حدیث الباب میں آیا ہے، اس کا نام کیا تھا، اور وہ یمنی تھا یا تہمی وغیرہ اس کی پوری تفصیل و تحقیق رفیق محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ۳۹۹-۱ میں کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: زمین کی اوپری سطح تو پانی بہا دینے سے پاک ہو جاتی ہے اور جو ب ارض (اندر کا حصہ) خشک ہونے سے یا مٹی کھود کر نکال دینی سے پاک ہو جاتا ہے، پانی بہا دینے سے پاک ہونے کا حکم اس لئے کرتے ہیں کہ پانی بہنے سے جاری کے حکم میں ہو جاتا ہے (اور جاری پانی کو سب ہی طاہر و مطہر مانتے ہیں)

مسئلہ عجیب: پھر فرمایا کہ ہماری فقہ کا ایک عجیب مسئلہ قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اگر دو ڈول میں پانی رکھا ہو اور ایک پاک، دوسرا نجس ہو، پھر دونوں کو ایک ساتھ اوپر سے بہا دیں، تو دونوں پانی ایک ساتھ گرے ہوئے جاری ہونے کے سبب سے پاک سمجھے جائیں گے لیکن یہ مسئلہ حنفیہ میں اختلافی ہے، اتفاق نہیں ہے، کیونکہ وہ دوسری اختلافی اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ پانی کے جاری ہونے کے لئے مد شرط ہے یا نہیں، جو لوگ مد کی شرط نہیں لگاتے، ان کے اصول پر ضرر اور پرکی صورت میں دونوں پانی کا مجموعہ طاہر ہوگا، مگر جو لوگ مد کی شرط لگاتے ہیں، ان کے اصول پر پاک نہ ہوگا۔ کیونکہ دوسرے پاک پانی کی مد جریبان مذکورہ کو حاصل نہیں ہوئی، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ حنفیہ کی فقہ کے بہت سے مسائل خود حنفیہ میں بھی اختلافی ہیں، اور اعتراض کرنے والے کسی جبری کو لے کر طعن کرتے ہیں تو جواب دہی کے

لئے اس موقع پر یاد آیا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "جزء القراءات خلف الامام" میں حنفی پر اعتراض کیا ہے کہ یہ حضرات امام کی جہی قراءت کے وقت قراءت فاتحہ سے تو معذرت کو روکتے ہیں اور آیت "فاستمعوا للواہم" سے استدلال کرتے ہیں لیکن متقدمی کو شاذ ہونے کی اجازت دیتے ہیں، یہ بھی تو آیت مذکورہ کے خلاف ہے، اس کے جواب میں ہمارے استاد الامامۃ حضرت، اقدس مولانا توفیقی رحمہ اللہ نے اپنی رسالہ قراءت خلف الامام میں جواب دیا کہ شاذ کی اجازت اس لئے ہے کہ اس کو بطور آداب شاذ ہی بالانے کے پڑھا جائے، ہمارے نزدیک جواب مذکور بھی محققان اور محدثان میں ہے، کیونکہ "صلیٰ کبر" (اشرح منیۃ المصلیٰ) ۳۰۴ میں اس مسئلہ کی پوری تفصیل مذکور ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

مقبول: مگر امام کو خاموشی حالت میں پائے تو شاذ ہے، اور جب قراءت جہی کی حالت میں پائے تو شاذ نہ ہے، بعض نے کہا کہ سکرات کے اندر ایک آیت کلر تو ذکر پڑھ لے، فقیر جعفر ہمدانی سے نقل ہے کہ فاتحہ پڑھنے کی حالت میں تو بلا اتفاق شاذ پڑھ لے، اور سورت پڑھ رہا ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک پڑھ سکتا ہے امام محمد منع فرماتے ہیں، ذکر نہ کیا، فقیر، لیکن یہ مستعد بات ہے، کیونکہ قول باری تعالیٰ "واذا قرأ القرآن فاستمعوا للواہ" اس طرح کی کوئی تفسیر تفصیل ثابت نہیں ہوئی کہ فاتحہ کا حکم لکھ لے، اور سورت کا الگ۔ لہذا (حنفہ کا) صحیح ترین قول یہی ہے کہ امام کے قراءت جہی کے وقت مقتدی ٹانہ نہ پڑھے، جو طوائف انص کا متنفذ ہے، غالباً حضرت توفیقی رحمہ اللہ کے سامنے فقہاء حنفیہ کی تفسیر مذکور نہ ہوئی، ورنہ امام بخاری کے اعتراض کا تحقیق کھانا جواب یہ تھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لئے ضروری ہے کہ فقہ حنفی سے پوری واقفیت ہو اور اتفاق و اختلافی اصول و مسائل پر نظر ہو تاکہ جواب تحقیق و بصیرت سے ہو تو قرہا ل فی طاہرۃ السجہ پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا میرے نزدیک تاجیہ کا ترجمہ کیسواور ایک طرف ہے اور یہی مراد موطاء امام محمد میں احسن الی غنمک و اطلب مراحمہا و اصل فی فاحیتہا ہے یعنی کیسواور ایک طرف ہو کر نماز پڑھا کر اور یہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ ماکول اللحم حیوانات کے گوہر اور پیشاب نجس ہیں کیونکہ آپ نے ان سے بچ کر اور الگ دور ہو کر ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کو فرمایا اگر وہ ناپاک نہ ہوتے تو ایک طرف ہو کر نماز پڑھنے کا حکم کیوں فرماتے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ بَوْلِ الصَّبِيَانِ

(بچوں کے پیشاب کے بارے میں)

(۲۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ غُرَافَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ أَمَّا زَوْجُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَصْبِي فَقَالَ عَلَيَّ قَوْلُهُ فَبَاءَ فَأَتَعَهُ أَهْلًا:

(۲۲۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَةَ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مَحْصَنٍ أَنَّهَا أَتَتْ بَابَهُ لَهَا صَبِيرٌ لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ إِلَى زَوْجِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَجْلَسَهُ زَوْجُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي خَبْرِهِ فَقَالَ عَلَيَّ قَوْلُهُ فَبَاءَ فَتَضَخَّ وَلَمْ يُغْبِضْهُ:

ترجمہ (۲۱۹): حضرت عائشہ ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک بچہ لایا گیا، اس نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی نہ کیا اور اس پر بہا دیا۔

ترجمہ (۲۲۰): حضرت ام قیس بنت محسن سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں اپنا چھوٹا بچہ لے کر آئیں جو کھانا نہیں کھاتا تھا (یعنی شیر خوار تھا) تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنی گود میں بٹھالیا، اس بچے نے آپ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا آپ نے پانی نہ کیا کپڑے پر ڈال دیا اور اسے (خواب اچھی طرح) نہیں دھویا۔

تشریح: دو دودھ پیتے بچوں کے پیشاب کے متعلق دونوں حدیث الباب سے یہ امر ثابت ہوا کہ اگر وہ کسی کے کپڑوں پر لگ جائے تو اس کو معمولی طریقہ سے دھویا جائے، زیادہ دل کا درد نہ ہو گا اور نہ کسی کے ہونے کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ نجس نہیں ہے بلکہ حسب نقل امام حمادی رحمہ اللہ اس لئے ہے کہ بچہ کا پیشاب ایک جگہ میں ہوتا ہے اور بچی کا زیادہ جہوں پر پھیلتا ہے، لہذا بچہ کے پیشاب کی نجاست تھوڑے پانی سے دور ہو جائے گی، اور بچی کی زیادہ پانی سے، ورنہ نجاست نجاست دونوں میں ہے۔

علامہ قسطلانی نے دو فرق یہ لکھی کہ بچوں کو گود میں لینے کا رواج زیادہ ہے، اس لئے اس کے بار بار دھونے میں مشقت و تکلیف زیادہ تھی، حکم غسل میں تخفیف کر دی گئی، اور بچوں کو گود میں لینے کا رواج کم ہے، اس میں تخفیف نہ کی گئی، دوسرے یہ کہ بچوں کا پیشاب زیادہ رقیق ہوتا ہے، وہ کپڑے وغیرہ کو زیادہ لوث نکس کرتا، بخلاف بچوں کے کہ ان کا زیادہ غلیظ ہوتا ہے اس لئے اس کا لوث زیادہ ہے، لہذا دھونے کے حکم میں فرق کیا گیا، تیسرے یہ کہ بچوں کے حراج پر رطوبت و برودت کا غلبہ ہوتا ہے، اس لئے بھی ان کے بول میں غلاظت و بد بو زیادہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ حنفی کی طرف امام بخاری کی نسبت مذکور یہ لفظ ہے، کیونکہ اطلاق نص ہی کے سبب سے وہ قرات فاتحہ کی طرح ٹاکی بھی اجازت نہیں دیتی اور وہ بھی سبکی چاہیے کہ جب قرات فاتحہ کی باد جو حدیثی خصوصیت کا کلمات اور غیر غالب اقتداء میں وجوب کے بھی بوجہ اطلاق نص قرآنی آجائز نہ ہوئی، تو شاکہ کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے جبکہ اس کا وجہ وجوب سے بھی کم اور سبب کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

ہوتی ہے جس کا ازالہ بھی زیادہ پانی سے ہوگا، علامہ ابن دفعی العید نے فرمایا کہ بچہ اور بچی کے پیشاب میں فرق کی بہت سی وجوہ بیان کی گئی ہیں، ان میں ریکہ قسم کی بھی ہیں، اور سب سے قوی یہ ہے کہ رلوں کی رغبت بچوں کے ساتھ زیادہ ہے نسبت بچوں کے، اسی لئے بچوں کے بارے میں مشقت زیادہ ہونے کے سبب سے رخصت (و تخفیف حکم آگئی۔ (حج المہم ۱۴۵۰ء)

علامہ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں لکھا کہ لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق تین وجہ سے ہے (۱) مردوں اور عورتوں میں لڑکوں کو گود میں اٹھانے کا رواج زیادہ ہے، لہذا لڑکوں کے پیشاب میں عموم بلوی (اطلاء عام) اور مشقت کے سبب تخفیف حکم ہوگئی (۲) لڑکے کا پیشاب ایک جگہ میں نہ ہوگا بلکہ یہاں سے وہاں تک متفرق ہوگا، لہذا ساری جگہوں کو دھونا موجب مشقت ہوگا، لڑکی کے پیشاب میں یہ بات نہیں ہے، یعنی وہ ایک جگہ ہوگا اس لئے دھونا آسان ہوگا (۳) لڑکی کا پیشاب زیادہ غلیظ و بدبودار ہوتا ہے نسبت لڑکے کے، جس کی وجہ لڑکے کی حرارت اور لڑکی کی بردت ہے، اگر یہ پیشاب کی بو کم کر دیتی ہے اور رطوبت کو بکھلا کر ختم کر دیتی ہے۔

علامہ عینی نے ”غیب الافکار“ (شرح معانی الآثار) میں لکھا کہ علامہ رخنی نے وجہ فرق امام لحادوی کے برعکس نقل کی ہے کہ بول غلام کنی جگہ منتشر ہو جاتا ہے اور بول جاریہ ایک جگہ ہوتا ہے، لہذا بول غلام چونکہ منتشر ہو کر خفیف ہو گیا، اس کے لئے رش کافی ہوا، اور بول جاریہ چونکہ ایک ہی جگہ جمع ہو گیا، اس کی نجاست زیادہ ہوئی اور غسل کی ضرورت پیش آئی، اس پر علامہ عینی نے لکھا کہ امام لحادوی کی نقل اقرب الی الحکمتہ ہے، کیونکہ ہم رحم منکوس ہے، اس سے خروج، بول و معب محل و خرج کے سبب سے متفرق اور پھیلا ہوا ہوگا، بخلاف اطفال کے کہ اس سے خروج بول، تنگی محل و خرج کے سبب سے مجتمع ہوگا (امانی الاہبار ۵۳-۲) اسی سے حافظ ابن قیم کی وجہ ثانی مذکور پر بھی روشنی پڑتی، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وجہ فرق بیان کرنے میں نظریاتی اختلاف بھی کارفرما رہا ہے، یعنی کچھ حضرات نے رفع مشقت کو سبب تخفیف حکم سمجھا ہے، اور کچھ نے خود بول کی نخت و غلاظت نجاست کو سبب تخفیف خیال کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: آگے تفصیلی مذاہب سے معلوم ہوگا کہ کو بھلاہر خفیہ و مالک کا مسلک مسئلہ مذکورہ میں شافعیہ و حنابلہ سے مختلف ہے مگر در حقیقت دونوں مسلک متقارب ہیں، یا بقول علامہ کوثری رحمہ اللہ خفیہ و غیر ہم نے عزیمت کو اختیار کیا اور شافعیہ و غیر ہم نے رخصت کو لیکن بحث ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اس مسئلہ میں بھی خفیہ پر طعن کیا ہے، اور انہوں نے ”بول المفل“ کا عنوان قائم کر کے حدیث ام قیس بن حسن نقل کی، جس میں ایسے بچے کے پیشاب کرنے پر جس نے ابھی کھانا شروع نہیں کیا، حضور علیہ السلام نے رش ماء کا حکم فرمایا، اور حدیث لایا بہ بنت الحارث نقل کی کہ حضرت حسینؑ نے بچپن میں حضور ﷺ پر پیشاب کر دیا تھا تو آپ نے فرمایا: بول مرد کے لئے نفع کافی ہے، اور بول انبی کے لئے غسل ہے، تیسری حدیث ابویلی سے روایت کی کہ حضور اکرم ﷺ نے حضرت حسینؑ کے پیشاب کرنے پر پانی مٹا کر اس پر بہایا۔

ابن ابی شیبہ کا رو: اس کے بعد محدث موصوف نے تقریریں کی کہ معلوم ہوا ابو حنیفہ اس کے دھونے کو کہتے ہیں، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے ”الفتاویٰ الطریقہ“ ص ۴۴ میں تقریریں مذکور پر حسب ذیل جواب دی کی: حدیث اول امام مالک کے یہاں بہ طریق ذہری بہ لفظ نفعیہ و لم یغسلہ مروی ہے، اور بہ طریق شہاب بن عروہ بہ لفظ نفعیہ و ماء فاتبعہ ایہ ہے اور اصمعی نے لفظ و لم یغسلہ کو ذہری کا قول قرار دیا ہے، پھر رش اور نفع بمعنی غسل بھی احادیث میں موجود ہے، جیسے حدیث اسامہ میں نحتہ ثم نقرضہ بالماء ثم ننصحه ثم نصلی فیہ (صحیحین) اور رولتہ ترقی میں ہے، حتیہ ثم اقرضہ ثم رشہ و صلی فیہ۔ غسل میں اگر گڑھو ضروری نہیں، اسی لئے عرب غسلی النساء بولتے ہیں، جبکہ بارش میں بھگ جائیں یا نہ لائیں، نیز امام لحادوی نے ابن المسیب سے قول، الرش بالرش و الصب بالصب، نقل کیا ہے، یعنی مخرج بول صبی کے ٹھک ہونے کے سبب اس کا بول بھی رش سے مشابہ ہوگا۔ اس لئے اس کے لئے رش الماء کافی ہے اس کے برعکس بول جاریہ و معب مخرج کے سبب صب سے اشد ہے، اس کے لئے صاب الماء کی ضرورت ہوگی (جس درجہ کی نجاست ویسا ہی اس کا

ازالہ کی دوسری روایت مذکور میں ماہ بن حرب کے شدہ ہونے میں اختلاف ہے وغیرہ، پھر جنس ہونے کے اعتبار سے بول بھی وصیہ میں عدم فرق صرف امام ابو حنیفہ کا قول نہیں، بلکہ ابن السیبی، حسی بن جی، ثوری، اصحاب امام اعظم اور امام مالک بھی اسی کے قائل ہیں، ایسی حالت میں صرف امام صاحب کو مطعون کرنا کیا مناسب ہے؟ فرق کرنے والوں میں امام شافعی ایک روایت میں اور احمد و شافعی ہیں، جو ظاہر حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حالانکہ وہ حکم بطور رخصت و توسع ہے اور فتح و رش کو بمعنی غسل لینا احوط اور موافق غریمت ہے کیونکہ بکثرت احادیث میں مطلق بول سے اجتناب و استزہ کے تاکید و احکام آچکے ہیں، ان کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسی لئے امام محمد رحمہ اللہ نے موطا میں لکھا کہ بول غلام کے بارے میں رخصت ضرور آتی ہے جب تک وہ غذا نہ کھائے، اور بول جاریہ کے لئے غسل کا ہی حکم وارد ہے، مگر ہم دونوں ہی کے دعوے کو زیادہ اچھا سمجھتے ہیں، اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور حدیث ضعیفہ بقاء فلیبعہ ایاد، پر لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ پیشاب پر پانی بہائیں حتیٰ کہ اس کو صاف کر دیں یہی مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔ (الفتاویٰ الطریفہ ۴۸)

تفصیل مذہب: حافظ رحمہ اللہ نے فتح الباری ۲۳۷-۲۳۸ میں لکھا: اس بارے میں علماء کے تین مذاہب ہیں، اور وہ تینوں صورتیں شافعیہ سے بھی منقول ہیں، سب سے زیادہ صحیح صورت مذہب بول بھی میں نضح کا کافی ہونا اور بول جاریہ میں کافی نہ ہونا ہے، اور یہی قول حضرت علیؓ عطاء، حسن، زہری، امام احمد، مالکی، ابن وہب وغیرہم کا ہے، اور ولید بن مسلم نے امام مالک سے بھی اس کو نقل کیا ہے، لیکن اصحاب امام مالک نے اس کو رد و لمب شاہ قرار دیا ہے، دوسرا یہ کہ دونوں میں نضح کافی ہے، یہ مذہب امام ابو زاعلی کا ہے اور امام مالک و شافعی سے بھی نقل ہوا ہے، لیکن ابن عربی نے اس نقل کو اس صورت کے ساتھ خاص بتلایا ہے جب تک کہ بچہ اور بچی کے پیٹ میں کوئی چیز نہ پہنچی ہو، تیسرا مذہب یہ ہے کہ بول بھی وجاہر یہ دونوں کو دھونا واجب ہے اس کے قائل حنیفہ و مالکیہ ہیں، ابن دقیق العید نے کہا: ”ان حضرات نے اس بارے میں قیاس کی پیروی کی ہے اور کہا کہ ”لم یغسل“ سے غسل مبالغہ ہے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اور دوسری احادیث کا مفہوم بھی اس کو مستبعد قرار دیتا ہے، جن سے بول صبیہ و صبی میں فرق ثابت ہے، مگر یہ حضرات ان دونوں میں فرق نہیں کرتے۔

ابن دقیق العید کے نقد مذکور پر نظر

علامہ موصوف بڑے عظیم القدر حافظ حدیث، فقیہ و مجتہد صاحب تصانیف مشہور ہیں، مذہب مالکی و شافعی تھے، تذکرۃ الخطا ۱۸۸۱-۱۸۸۲ میں ان کا منسل تذکرہ ہے، ہمارے اکابر اساتذہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ وغیرہ بڑی احرام کے ساتھ ان کے اقوال و تحقیقات نقل کیا کرتے تھے، اور اب تک ان کے اقوال انصاف و اعتدال ہی کے نظر سے گزری تھی، مگر اوپر جو کچھ نقل ہوا، وہ نہ صرف ان کے مالکی بھی ہونے کی حیثیت سے بلکہ یوں بھی اعتدال و انصاف اور تحقیقی نقطہ نظر سے اوپر اس معلوم ہوا اس لئے کہ اول تو یہاں قیاس کی پیروی کا کوئی موقع نہیں ہے، حنیفہ و مالکیہ کی نظر مسئلۃ الباب میں صرف احادیث پر ہے، اور احادیث کی موجودگی میں وہ قیاس کرتے بھی نہیں، یہ امر ابن دقیق العید جیسے محقق سے مخفی نہ ہوگا۔ حنیفہ و مالکیہ نے تو قیاس کو ترک کرک احادیث ہی کی وجہ سے دونوں بول کو نجس ماننے کے باوجود ایک کی تطہیر میں تسہیل کی اور دوسرے کی تطہیر میں شدت باقی رکھی، ورنہ استزہ و ابول والی تاکید و احادیث تو دونوں کے بارے میں یکساں تھیں کی مقتضی تھیں، پھر اگر وہ بول جاریہ پر قیاس کرتے تو دونوں کے حکم میں تفریق ہی کیوں کرتے اسی لئے محقق موصوف کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ حنیفہ و مالکیہ دونوں میں فرق نہیں کرتے، کیا ایک کے بارے میں تخفیف اور دوسرے کے بارے میں تشدد و اعتبار فرق پر عملی دلیل نہیں ہے؟ نیز ”لم یغسل“ سے مراد غسل مبالغہ لینے کو احادیث کی رو سے بید و مستبعد قرار دینا اور بھی عجیب ہے، کیونکہ حدیث مسلم میں ”لم یغسل غسل“ مروی ہے، جس سے بروئے قہر عربیت نفی تاکید ہو رہی ہے، نہ کہ نفس فعل غسل کی نفی، یعنی مطلق سے جو غسل کا تاکد اور مبالغہ نکلتا ہے، اس

کی نئی ہوئی ہے، مطلق غسل کی نئی نہیں ہوئی (اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ حنفیہ کے مسلک کو احادیث کے خلاف کیسے کہا جاسکتا ہے، جبکہ احادیث میں پانچ الفاظ مروی ہیں، اور ان میں سے تین الفاظ سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، جو یہ ہیں۔ اجمہ بولہ (اس پیشاب پر پانی چلایا) صبتہ (اس پیشاب پر پانی بہایا) لم یغسل غسلا (اس پیشاب کو زیادہ مبالغہ سے نہیں دھویا) ان کے علاوہ ارش (اس پر پانی ڈالا) اور نضح (تھوڑا تھوڑا پانی ڈالا) دو لفظوں سے شافعیہ دلیتے ہیں، ایسی حالت میں، اکثر الفاظ حدیث کی موافقت دیتا ہیں جن کو حاصل ہے، ان کو مخالفت حدیث کا طعن دینا کچھ کمزور ہو سکتا ہے؟ واللہ المستعان۔ دوسرے یہ کہ اگر لفظ نضح کی وجہ سے تخفیف ثابت کریں گے تو تطہیر دوم حیض والی حدیث پر عمل کس طرح کریں گے، وہاں بھی نضح کا لفظ آیا، حالانکہ وہاں شافعیہ وغیرہم بھی تخفیف کے قائل نہیں، جو یہاں بول رہی ہے کہ بارے میں لفظ نضح کی وجہ سے تخفیف ثابت کر رہے ہیں اور ارش سے معنی بھی غسل کے آتے ہیں، محقق یعنی نے لکھا: حضرت ابن عباسؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ جب انہوں نے حضورؐ کے وضوء مبارک کا حال بیان کیا تو ایک چلو پانی لے کر اپنے اپنے پاؤں پر ارش کیا، تا آنکہ اس کو وضو دیا، یہاں ارش سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی ڈالنا ہے اور یہی غسل اور دھونا ہے اور بہت سی احادیث میں ارش نضح سے مراد غسل لیا گیا ہے اس کے بعد یعنی نے وہ احادیث بھی ذکر کیں (عمدۃ: ۱۸۹۰)

محقق یعنی کے جواب

محقق یعنی رحمہ اللہ نے بھی ابن دقیق العید کے نظریہ مذکور کا جواب اسی کے قریب لکھا ہے جو ہم نے مزید وضاحت و اضافہ کے ساتھ اوپر ذکر کیا، اوپر کا مضمون لکھنے کے بعد ہم نے اس کو دیکھا، نیز موصوف نے یہ بھی لکھا کہ جس طرح حنفیہ دونوں کے بول کی نجاست میں فرق نہیں کرتے، اسی طرح بعض حنفیہ میں تاہین سے بھی منقول ہے چنانچہ امام طحاوی نے روایت کی ہے کہ حضرت سعید بن مسیبؓ فرماتے تھے: "الرش بالرش والصب بالصب من الاہوال کلھا" حضرت حسن نے فرمایا کہ بول چارہ کو دھوئیں گے، اور بول غلام پر پانی بہائیں گے، سعید، صبیان اور غیر صبیان سب کے اہوال کا حکم برابر سمجھتے تھے، اور بول رشاش میں رشاش ماء سے تطہیر کو کافی کہتے تھے، اور بول صبی میں صب ماء کے قائل تھے لیکن یہ اس لئے نہ تھا کہ بعض اہوال کو وہ طاہر اور بعض کو غیر طاہر سمجھتے تھے، بلکہ وہ سب ہی ان کے نزدیک نجس تھے، اور فرق تطہیر ان کے نزدیک مخرج بول کی تنگی و وسعت سبب سے تھا۔ (عمدۃ: ۱۸۹۱)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن دقیق العید کا طعن اگر عدم تفریق یہ لحاظ نجاست کا ہے تو احادیث میں بھی فرق نجاست کی کوئی تصریح نہیں ہے، اور اسی لئے حنفیہ کی طرح حنفیہ میں تاہین بھی تفریق کے قائل نہ تھے، اور اگر عدم تفریق یہ اعتبار تطہیر ہے تو یہ خلاف واقعہ ہے، کیونکہ جس طرح احادیث میں تفریق مذکور ہے اس کو اسی طرح حنفیہ بھی تسلیم کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

فیض الباری اور معارف السنن کی عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نووی نے مسئلۃ الباب میں حنفیہ پر مخالفت حدیث کا طعن کیا ہے لیکن ہمیں نووی شرح مسلم میں ایسی کوئی عبارت نہیں ملی، درحقیقت امام نووی نے کیفیت تطہیر بول صبی کے بارے میں تین مذاہب کی تفصیل کی ہے، اور حافظ کی طرح یہ بھی لکھا کہ یہ تین اقوال ہمارے اصحاب (شافعیہ) کی طرف بھی منسوب ہوئے ہیں، پھر صحیح و مختار و مشہور قول شافعیہ بول صبی و غسل بول چارہ کو قرار دے کہ دوسرا قول دونوں میں کفایت و جواز نضح اور تیسرا قول دونوں میں عدم جواز و کفایت نضح ذکر کر کے لکھا کہ ان دونوں وجہ کو صاحب ترمذیہ نے ہمارے اصحاب سے بھی نقل کیا ہے، مگر یہ دونوں قول شاذ اور ضعیف ہیں (نووی: ۱۳۹)۔ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ موصوف نے شاذ و ضعیف کے الفاظ یہ لحاظ نقل مذکور استعمال کئے ہیں، اس جگہ حنفیہ کو مالکیہ کے مذہب کی

تضعیف مقصود نہیں ہے، اور قول مختار و مشہور کے مقابلہ میں شاذ و ضعیف کہنا بھی اسی کا قرینہ ہے، واللہ اعلم، غالباً حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی طرف بھی امام نووی کے بارے میں طعن مذکور کی نسب بوجہ غلط فہمی یا سبقت قلم ہوئی ہے اور بظاہر ان کا ارشاد ابن دین القیدی کے قول مذکور کے متعلق ہوگا، جس کو ہم نے پوری تفصیل سے مع رد و قدح ذکر کیا ہے۔ واللہ عند اللہ تعالیٰ

حافظ ابن حزم کا مذہب

موصوف نے لکھا: مرد کا پیشاب جس مرد کا بھی ہو اور جس چیز میں بھی ہو، اس کو اس طرح پاک کریں گے کہ اس پر صرف اتنا پانی ڈالیں گے جس سے پیشاب کا اثر دور ہو جائے، اور عورت کے پیشاب کو دھوئیں گے، البتہ پیشاب اگر زمین پر ہو تو وہ جس کا بھی ہو، پاک کرنے کے لئے اس پر اتنا پانی بہائیں گے جس سے پیشاب کا اثر زائل ہو جائے اور بس پھر آپ نے روایات ذکر کیں، جن میں ایک روایت ابوالحسن کے نقل کی "یروش من الذکر و یغسل من الانثی" حالانکہ اس کے رد ائمہ ابن احمد بن الفضل الدینوری ہے، جو ضعیف اور منکر الحدیث ہے، اسان میں اس پر کلام مذکور ہے، اور اسی روایت کو ابوداؤد دیش بالقاض "یغسل من بول الجارية و یروش من بول الغلام" اور مستدرک حاکم میں بالقاض "یغسل بول الجارية و یروش من بول الغلام" ذکر کیا گیا ہے، جس کی تصحیح و موافقت دہبی نے کی ہے، اور اسی کو بزار، نسائی، ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تحسین کی ہے۔ (مکمل ۱۰۰)

ابن حزم نے یہ بھی لکھا کہ اس مسئلہ کو بچہ کے کھانا کھانے سے قبل کے زمانہ تک محدود کرنا کلام، رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا، اس پر حاشیہ محلی میں شیخ احمد محمد شاہ رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام احمد و ترمذی نے حضرت علیؓ سے حدیث روایت کی ہے۔ "بول الغلام الرضيع یصحح و بول الجارية یغسل" ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے، اور یوں بھی مطلق کو تنقید پر محمول کرنا چاہیے بالخصوص ایسی حالت میں کہ اگر اثر از بول کے بارے میں شارح نے تشدد کیا ہے اور عدم اثر پر وعید بھی ذکر کی ہے، لہذا جس فرد خاص میں حدیث وارد ہوگئی، یعنی بول مہی، اسی پر اقتصار کریں گے، باقی افراد میں توسع کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (حاشیہ محلی ۱۰۱)

معلوم ہوا کہ اہل ظاہر جب اپنی ظاہریت پر آجاتے ہیں تو اس امر کی بھی پروا نہیں کرتے کہ دوسری صحیح و حسن احادیث متروک ہو رہی ہیں اور ضعیف احادیث پر عمل کر رہے ہیں۔

داؤد ظہری کا مذہب

آپ سرے سے نجاست بول مہی کے ہی قائل نہیں ہیں، حالانکہ اس کی نجاست پر اجماع علماء تک نقل ہوا ہے، علامہ نووی نے ابن بطلال مالکی اور قاضی میاض مالکی کے اس قول کو رد کیا ہے کہ امام شافعی و احمد وغیرہ بول مہی کو طہر کہتے ہیں، اور خطابی وغیرہ نے بھی لکھا کہ جو حضرات نفع کا جواز مانتے ہیں وہ اس لئے نہیں کہ بول مہی کو نجس نہیں مانتے، بلکہ صرف اس لئے کہ اس کے ازالہ میں تخفیف کے قائل ہیں۔

مسئلہ طہارت و نجاست بول مہی

اگرچہ علامہ نووی اور خطابی وغیرہ نے اس کے بارے میں مذکورہ بالا صفائی پیش کی ہے، مگر نفع کا قول طہارت سے قریب اور نجاست سے دور ضرور کر رہا ہے، خصوصاً جبکہ نفع کی تفسیر بھی بعض شافعیہ نے ایسی کر دی ہے جس سے ابن بطلال وغیرہ کے خیال کی صحت ثابت ہوتی ہے اور اس امر کا اعتراف خود نووی کو بھی کرنا پڑا ہے، چنانچہ انہوں نے لکھا: "حقیقت "نفع" میں ہمارے اصحاب (شافعیہ) کا اختلاف ہے، شیخ ابو یوسف جوینی، قاضی حسین اور نووی نے یہ معنی بتلائے جو چیز پیشاب سے طہر ہو، اس کو دوسری نجاستوں کی طرح پانی میں ڈوبایا جائے اس طرح کہ اگر اس کو نچوڑا جائے، تو نچوڑا نہ جاسکے، انھوں نے یہ بھی کہا کہ یہ طریقہ دوسری چیزوں کے پاک کرنے سے اس بارے میں مختلف ہے کہ ان

میں نمودار احوال و جمین پر شرط ہے اور اس میں بالاتفاق شرط نہیں، اور امام الحرمین و دوسرے محققین نے نفع اس کو کہا کہ پیشاب والی چیز کو اتنی زیادہ پانی میں ڈبوئیں کہ پانی بول کے مقابلہ میں کثیر غالب ہو جائے اگرچہ جریان و تقاطر کی حد تک نہ پہنچے، بخلاف دوسری نجاستوں سے ملوث چیزوں کے کہ ان میں اس درجہ پانی کی زیادتی ضروری ہے کہ کچھ پانی بہ پڑے اور محل نجاست سے اس کا تقاطر بھی ہو جائے اگرچہ اس کا نمودار شرط نہیں۔ (نوری ۱۳۹)

علامہ نووی کی تشریح نفع مذکور خود بخود بتا رہی ہے کہ بول بھی شافعیہ کے یہاں نجس نہیں ہے، کیونکہ جب تک نجاست بہ کر یا جدا ہو کر دور نہ ہو گی، صرف پانی میں ڈبونے سے اور وہ بھی یہ طریق، مذکور کیسے کوئی چیز پاک ہو جائے گی، از اشترج مذکور ہی اس امر کا اعتراف ہے کہ بول بھی کو نجس نہیں سمجھا گیا، اسی لئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی اعتراف کیا کہ جن حضرات نے شافعیہ کو یا التزام دیا ہے کہ ان کے نزدیک بول بھی طہار ہے مگر یا وہ ان کا التزام یہ طریق لازم ہے اور صاحب مذہب کے اصحاب اس کی مراد کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں واللہ اعلم۔ (فتح الہیاری ۱-۲۲۸) اس لئے کہ نفع جو تشریح امام الحرمین نے کی ہے اس سے تو پانی کے اضافہ سے سب بول بھی اور بھی بڑھ گیا پھر طہارت کیسے حاصل ہوگی؟

خطابی شافعی حنفیہ کی تائید میں

علامہ موصوف نے معالم السنن ۱۱۰ میں لکھا: یہاں (بول بھی کے بارے میں) نفع سے مراد غسل ہی ہے، لیکن یہ دھونا بغیر ملنے دینے کے ہے اور دراصل نفع کے معنی صاب (ڈالنے پالنے) کے ہیں، البتہ بول جار یہ کو دھونے میں مراد وہ دھونا ہے جس میں پوری کوشش کی جائے، ہاتھ سے بھی رگڑا جائے، اور اس کے بعد نمودار بھی جائے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے وقت درس بخاری شریف فرمایا کہ ابن بطال وغیرہ نے جو شافعیہ کی طرف طہارت بول بھی کی نسبت کی ہے، اور شافعیہ نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا کہ وہ ہمارے نزدیک بھی نجس ہے مگر اس کی طہارت کے لئے نفع کافی ہے، میں کہتا ہوں کہ جب ان کے یہاں پیشاب پر پانی ڈالنا ہی طہارت کے لئے کافی ہے، خواہ اس سے ایک قطرہ پانی بھی نہ نیچے، یعنی صرف پیشاب کا پانی سے مغلوب ہونا کافی ہو گیا، تو ابن بطال وغیرہ کی کیا خطا ہے کہ انھوں نے شافعیہ کی طرف طہارت کو منسوب کر دیا۔ کیونکہ جب نجاست کا کوئی حصہ بھی نہ نکلے گا تو صرف اس کے مغلوب ہوجانے کو سبب طہارت نہیں کہہ سکتے، اور اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ نجاست کے قائل نہیں ہیں، بخلاف ان کے سبب ائمہ مجتہدین صحیح معنی میں بول بھی کو نجس ہی مانتے ہیں اور تخفیف غسل کا حکم بوجہ اعادة صحت صریح مانتے ہیں، کسی عقلی یا قیاسی دلیل سے نہیں۔ تخفیف غسل کی صورت یہی ہے کہ دھونے میں زیادہ کاوش یا ملنے دینے اور نمودار نے کی ضرورت نہیں، جن کی ضرورت دوسری نجاستوں کے دھونے میں ہوتی ہے۔

طریقہ حل مسائل

فرمایا:۔ جب کسی مسئلہ میں مختلف الفاظ وارد ہوں تو اس مسئلہ کو ان تمام الفاظ کی رعایت کر کے طے کرنا چاہیے، بعض الفاظ پر انحصار نہ کرنا چاہیے، مثلاً یہاں جن حضرات نے رش و نفع پر نظر کی، اور مسئلہ طے کر دیا، انھوں نے دوسرے الفاظ سے قطع نظر کر لی ہے، یہ صحیح نہیں، رہا یہ کہ مسئلہ بر بحث میں تطہیر کے بارے میں الفاظ مختلف کیوں وارد ہوئے ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نظر شارع میں یہ تطہیر مؤکد نہ تھی، لہذا اس کا معاملہ ہلکا تھا، جس کی وجہ سے کبھی اس کی تعبیر رش سے کی گئی، کبھی نفع سے، اور کبھی صاب وغیرہ سے، تو یہ محض تعبیر اور طریق بیان کا تنوع ہے، کسی مسئلہ مضطرب کا بیان مقصود نہیں، اور اسی طرح شریعت میں جہاں بھی کسی امر میں تخفیف مطلوب ہوتی ہے، تو اس کے بارے میں شارع سے

مختلف تعبیرات وارد ہوئی ہیں اور اسی سے رخصت مفہوم ہوتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کا غلبہ ماء سے تطہیر پر غلط استدلال

امام غزالی رحمہ اللہ نے کتاب الطہارۃ احیاء العلوم میں، قاضی ابوبکر ابن العربی نے عارضۃ الاحادیث ۸۵۔۱ میں اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اوائل فتاویٰ، احکام السیاحہ میں لکھا کہ جب پانی پیشاب پر غالب ہو جائے تو پیشاب مشکل، مستحکم ہو کر ظاہر ہو جائے گا، جیسا کہ حنفیہ وغیرہم بھی کہتے ہیں کہ گدھا نمک کی کان میں گر جائے، اور نمک بن جائے تو پاک ہو جاتا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے استدلال و نظیر مذکور کو کل نظر بتلایا، اور فرمایا کہ بول کا پانی میں بدل جانا اور اس پر استحکام حکم فوری طور پر خیر و یا مستحکم بات ہے اور کان نمک میں گدھا بھی خورائی نمک نہیں بن جاتا بلکہ اس میں بھی وقت و زمانہ لگتا ہے اور اس کے بعد نمک کا حکم لگایا جاتا ہے لہذا اس پر بول کو قیاس کرنا درست نہیں، کہ ابھی پیشاب پر اس سے کچھ زیادہ پانی ڈال کر یہ حکم فورا لگا دیں کہ بول صرف مغلوب ہونے سے پانی بن گیا، لہذا ظاہر ہو گیا۔ (مسند ابن الجوزی ۱۲۶۹)۔

صاحب در مختار کی مسامحت

فرمایا:۔ صاحب در مختار ۳۴ میں ایک سہو ہوا ہے، انھوں نے لکھا کہ کپڑا پاک کرنے میں نچوڑنے کی شرط اس وقت ہے کہ اس کو منہ وغیرہ میں دھویا جائے، ورنہ پانی بہا دینا ہی کافی ہے، خواہ اس کو نچوڑیں نہیں، یہ واضح غلطی ہے کیونکہ یہ مسئلہ نجاست مرئیہ میں ہے کہ اس کا ازالہ کافی ہے اور کوئی حد شرط نہیں، جس کو انھوں نے غیر مرئیہ میں بھی نقل کر دیا۔ جیسا کہ غلامہ میں ہے، اور تعجب ہے کہ ابن عابدین (شامی) نے اس پر گرفت نہیں کی (نجاست غیر مرئیہ کے پاک کرنے میں تین بار دھونا حنفیہ کے یہاں ضروری ہے اور یہ تین کا عدد حنفیہ نے بہت سی احادیث سے اخذ کیا ہے مثلاً ”امسا الطيب لما غسله عنك ثلاث مرات“ اسی طرح تین کا عدد بہت سے احکام میں مطلقاً وارد ہوا ہے اور وہ حنفیہ کا مستدل نہیں ہیں۔ لیکن شافعیہ نے ہر جگہ انتخاب پر محمول کیا ہے بجز استبراء کے کہ اس میں وجوب تثلیث کے قائل ہوتے ہیں، حالانکہ اس میں ذکر تثلیث کے ساتھ اجزاء و اکتفاء کے الفاظ بھی وارد ہیں جن سے انتخاب اور عدم وجوب ثابت ہوتا ہے۔)

امام طحاوی کی ذکر کردہ توجیہ پر نظر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ امام طحاوی نے ان حضرات کی طرف سے جو بول بھی وجار یہ دونوں کو اسل نجاست میں برابر سمجھتے ہیں لکھا کہ ان کے نزدیک نبی کریم ﷺ کے ارشاد ”ہو العلام ينضح“ میں نضح سے مراد صاب الماء ہے اور یہ احتمال بعید نہیں ہے، کیونکہ محاورہ عرب میں اس پر نضح کا اطلاق موجود ہے اور اسی سے آنحضرت کا ارشاد ﷺ کا ارشاد ”انسی لا عرف ملینة ينضح بعصر بجا لبھا“ مروی ہے ظاہر ہے کہ یہاں نضح سے مراد شستن نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ اس شے کے پہلو میں مسند موجود ہے (یا بہتا ہے)

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا:۔ نضح کے اصل معنی تو تھوڑا تھوڑا پانی اور دھونا تو قتا بہانے کے ہی ہیں۔ اسی لئے اسے اونٹ کو بھی ناضح کہتے ہیں جس پر کھیتی وغیرہ میراب کرنے کے لئے پانی لایا جائے، کیونکہ وہ بھی وقتاً قتا پانی لاتا ہے، اگرچہ وہ پانی زیادہ مقدار میں ملتا ہو اس کے مقابلہ میں صاب کے معنی دفعہ اور ایک ساتھ پانی بہانے کے ہیں، لہذا انصاف کی بات یہ ہے کہ نضح کا استعمال جب کپڑے کے ساتھ ہو تو اس سے مراد تھوڑا تھوڑا پانی بہانا ہی ہوگا جس کو رش کہہ سکتے ہیں اور صاب کہنا مناسب نہیں ہے بلکہ یہ بخر کے ساتھ اور ناضح میں صاب کا استعمال ہوا اس کو

۱۔ اس حدیث کی تخریج امام احمد والبخاری نے کی ہے محققین نے اس کے رجال کو رجال صحیح کہا ہے اور کہا کہ اس کی تخریج ابویعلیٰ نے بھی اپنی مسند میں کی ہے اور امام احمد نے حسن بن الہادی سے بھی کی ہے اور محدث دہلی نے اس کے رجال کی توثیق کی (لمانی الا بار ۲۰۵۲)

رش نہیں کہہ سکتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شی کا نفع اس کے مناسب حال و مقام ہوگا، گویا نفس لفظ نفع میں قلت و کثرت و ماخوذ نہیں ہے بلکہ وہ مقام کے لحاظ سے آئی ہے۔ اس لئے مجروحنا میں نفع اس کے مناسب حال و مقام ہے اور ثوب میں نفع اس کے مناسب حال ہوگا، یہ الفاظ دیکھ کر نفع، بحر اگرچہ صواب و سلاست ماہ سے بھی بڑھا ہوا ہے لیکن نفع ثوب اس درجہ کا نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے حسب حال و مقام رش ہی کہلانے کا مستحق ہوگا۔

معانی الآثار کا ذکر مبارک

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے امام طحاوی رحمہ اللہ کے ذکر پر فرمایا:۔ ان کی تالیف مذکور حنفیہ کے لئے نہایت ہی قابل قدر نعت ہے مگر افسوس کے حنفیہ نہ اس کی ماسرست کرتے ہیں، نہ اس سے مستفید ہوتے ہیں، بلکہ ان سے زیادہ تو مالکیہ نے اس کی قدر کی ہے کہ وہ اس سے اپنی تصانیف میں بھی استفادہ کرتے ہیں، حتیٰ کہ یہ بات بھی تسلیم کر لی گئی کہ امام طحاوی رحمہ اللہ مالکیہ و شافعیہ سے بھی زیادہ ان کے مذہب سے واقف ہیں، پھر فرمایا کہ امام طحاوی محدث مجمل ہونے کے ساتھ فقہ انفس بھی ہیں، اور وہ بھی اس درجہ میں کہ ان کی پوری بات وہی سمجھ سکتا ہے، جو ان جیسا ہی فقہ انفس ہو، ان کی فقہ میں ایک مشہور کتاب بھی ”مختصر الطحاوی“ کے نام سے ہے، انھوں نے ہم فقہ قاضی اسماعیلی سے حاصل کیا تھا، محدث بخاری نے جب ان کی کتاب ”معانی الآثار“ دیکھی تو اس کے جواب میں ”معرفة السنن والآثار“ (۳ جلدوں میں) لکھی اس میں بعض جگہ امام طحاوی پر رو کیا اور بعض جگہ موافقت بھی کی، پھر شیخ علاء الدین ماری بخاری نے حنفیہ کی طرف سے جواب دی میں الجواب الہی لکھی، مگر انہوں نے معرفۃ السنن کا جواب نہیں لکھا، بلکہ اصل کتاب ”السنن الکبریٰ“ کا جواب لکھا جو بخاری نے پہلے تالیف کی تھی۔ ہم نے مقدمہ جلد دوم میں امام طحاوی رحمہ اللہ کے معانی الآثار کے خصائص و فضائل پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ محدث شہیر حافظ ابن حزم نے باوجود طاہریت و تصعب حنفیہ کے بھی معانی الآثار کو موطا امام مالک پر مقدم کیا ہے وغیرہ۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ درج معانی الآثار کو بڑی اہمیت دیتے تھے، اور چند مخصوص علائقہ کو پڑھائی بھی ہے، دوسرے اس وقت یوں بھی اس کی ضرورت اتنی شدید تھی کہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس ترمذی و بخاری شریف میں اختلافی مسائل پر سیر حاصل حدیثی و فنی ابحاث ہو جاتی تھیں، لیکن اب کہ درس ترمذی و بخاری شریف کی وہ جامعیت نہیں رہی ہے، معانی الآثار کے درس کو مستقل اہمیت دینا اشد ضروری ہے۔

اہل حدیث کی مغالطہ آمیزیاں

خصوصاً اس لئے بھی کہ فرقہ اہل حدیث کی شروح کتب حدیث طبع ہو کر شائع ہو رہی ہیں، جن میں طرح طرح کے مغالطے دے کر حنفی مذہب کو مجروح کرنے کی ہم چلائی جا رہی ہے، راقم الحروف کو یہ کثرت تاثرین انوار الباری کے خطوط ملے کہ ہم تو اہل حدیث کی کتابیں پڑھ کر تقلید و خشیت سے بڑی حد تک بیزار ہو گئے تھے، مگر تہمیدی کتاب سے ان کی مغالطہ آمیز یوں کا حال نکلا۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا امتیاز

آپ کے درس حدیث کی یہ بھی خصوصیت تھی کہ فقہاء کی اغلاط پر تنبیہ فرمایا کرتے تھے، جس طرح اوپر صاحب درجہ کا سہو بیان فرمایا، کیونکہ جس طرح آپ ایک بے نظیر اور وسیع الجہل محدث تھے، بے مثل فقیہ بھی تھے، اور سیکڑوں کتب فقہ کی نوادر اور جزئیات آپ کو مستحضر تھیں، پھر نہ صرف فقہ حنفی بلکہ دوسری سب فقہوں پر بھی کامل عبور رکھتے تھے، افسوس ہے کہ اس زمانے کے بہت سے اساتذہ حدیث بھی فقہی مطالعہ سے غفلت برتتے ہیں، جو بڑی کمی ہے یہی وجہ ہے کہ بیان مسائل میں فاحش غلطیاں تک کرتے ہیں، ہمارے یہاں کے ایک شیخ الحدیث نے جو تقریباً ۲۵-۳۰ سال سے درس حدیث دیتے ہیں یہ مسئلہ بیان کر کے شائع کر دیا کہ اسلامی اوقاف کو تو واقف کے بیان کردہ

مصارف کے علاوہ دوسرے مصارف میں صرف نہیں کر سکتے اس لئے مندروں اور بت خانوں کو ادا اوقات سے کرنا جائز نہیں، لیکن مسلمان اپنے ذاتی اموال سے ان کی ادا کر سکتے ہیں، حالانکہ یہ مسئلہ بالکل غلط ہے اور مسلمان اپنا کوئی چیز بھی مندروں بت خانہ کی ادا پر صرف نہیں کر سکتا۔

حافظ ابن حجر کے طرز جوابدہی پر نظر

ابھی اوپر حافظ رحمہ اللہ کی جوابدہی نقل ہو چکی ہے، اس پر نظر کر کے حدیث کا مضمون ختم کیا جاتا ہے، حافظ نے یہ تسلیم کیا کہ امام حمادی ابن بطل، علامہ ابن عبدالبر اور ان کے اتباع نے امام شافعی و احمد وغیرہما کے بارے میں یہ یقین کر لیا ہے کہ یہ حضرات طہارت بولی صی کے قائل تھے، حالانکہ شافعیہ و حنابلہ اس کو تسلیم نہیں کرتے، پھر حافظ نے کہا کہ شاید ان لوگوں نے بہ طریق لزوم اس بات کو اخذ کیا ہے، دوسرا جواب یہ دیا کہ اصحاب مذہب کو اس کی مراد کا علم بہ نسبت دوسروں کے زیادہ ہوا کرتا ہے پہلے جواب میں حافظ نے ان لیا کہ بہ طریق لزوم نظریہ مذکورہ اختیار کرنے کا جواز درست ہے اور اسی کو ہم نے اوپر واضح کیا ہے اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ سے بھی نقل کیا ہے دوسرا جواب یہاں اس لئے محل ہے کہ یہاں جو کچھ اعتراض ہے وہ واقعت و عدم واقعت پر مبنی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ خود حافظ ابن حجر ایسے واقعہ مذہب شافعی نے بھی بہ طریق لزوم تو اعتراض و نسبت مذکورہ کی صحت کو تسلیم کر لیا ہے دوسرے یہ کہ بقول حافظ صرح کی جو تشریح خود اصحاب مذہب نے کی ہے، اسی کو صاحب مذہب امام شافعی کی تشریح ماننا پڑے گا اور اس کو مان کر نجاست کی تطہیر معقول نہیں رہتی، اس لئے مجبوراً اصحاب مذہب ہی کی بات مان کر طہارت مانتی پڑ رہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

اس سے معلوم ہوا کہ بعض اوقات حافظ ابن حجر ایسے مجروح عالم کی جوابدہی بھی محض ضابطہ کی خانہ پری ہوتی ہے اور کچھ نہیں، واللہ الموفق۔

درس حدیث کا انحطاط

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے درس حدیث کی شان کو کس قدر اونچا کر دیا تھا، اس کا حال انوار الباری اور دوسری مطبوعہ تقاریر درس سے عیاں ہے مگر افسوس ہے کہ اس معیار کو زمانہ حال کے اکثر اساتذہ باقی نہ رکھ سکے، جس کی بڑی وجہ مطالعہ و محنت کی کمی وغیرہ ہے، اور اس کا ثبوت وہ مطبوعہ تقاریر درس ترمذی و بخاری ہیں، جو ان حضرات کی طبع ہو کر سامنے آ رہی ہیں، اگرچہ ان میں تقاریر مضبوط کرنے والوں کی کوتاہیاں بھی بڑی حد تک شامل ہیں اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تقاریر بھی ان سے محفوظ نہیں ہیں، تاہم علم و تحقیق کا معیار اب الگ الگ معلوم ہوتا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا تجر و وسعت بہ نظیر تھا، اور نقل حضرت مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ ان کا علم کسی سے زیادہ لدنی تھا، اس لئے ان کے علم و تحقیق سے دوسروں کا موازنہ کرنا ناموزون نہیں، لیکن موازنہ تو ہم بھی نہیں کرتے بلکہ صرف اتنی گزارش ہے کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس حدیث کی رہنمائی حاصل کر کے، اور حتی الامکان محنت و مطالعہ کی کاوش اٹھا کر، درس حدیث کی شان کو اونچا اٹھا کر دشوار و محال ہرگز نہیں ہے، اور جس طریقہ سے اب انحطاط در انحطاط ہوتا چلا جا رہا ہے، اس سے صرف نظر کسی طرح مناسب نہیں ہے، اساتذہ حدیث بہت و حوصلہ کریں اور ہمتیمان مدارس توجہ کریں تو مشکلات کا رمل ہو سکتی ہیں۔

فرق درس و تصنیف

یہ بھی واضح ہو کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے درس کی شان طلبہ کی کم استعدادی کے باعث آپ کی تصنیفی شان تحقیق سے بہت نازل تھی، اور الحمد للہ ہم انوار الباری میں ان کے تصنیفی رنگ کو ہی نمایاں کر رہے ہیں۔ واللہ الموفق۔

بَابُ الْبَوْلِ قَائِمًا وَقَاعِدًا

(کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر پیشاب کرنا)

(۲۲۱) حَدَّثَنَا إِدْرِيسُ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ أَمَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُبَاطِلَةَ قَوْمٍ قَالُوا قَائِمًا دُعَاءُ بَمَاءٍ فَجَنَّتُهُ بَمَاءٍ فَفَوَّضَا:

ترجمہ: حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے (وہاں) آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا پھر پانی کا برتن منگایا، میں آپ کے پاس پانی لے کر آیا۔ تو آپ نے وضو فرمایا۔

تشریح: امام بخاری رحمہ اللہ اس باب سے خاص حالات و ضرورت کے مواقع میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا جواز ثابت کرنا چاہے ہیں، اور ترجمہ الباب میں اس کے ساتھ بیٹھ کر پیشاب کرنے کا ذکر اس لئے کر دیا ہے تاکہ دوسری صورت بھی پیش نظر رہے اور صرف کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو مستحب یا مسنون نہ سمجھ لیا جائے، کیونکہ آنحضرت سے اکثری اور عادی طور سے بیٹھ کر ہی پیشاب کرنا تاثر و منقول ہے یہ دوسری بات ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے احادیث ابول جالسہ کو اپنی شرط پر نہ پانے کے سبب سے درج صحیح بخاری نہ کیا ہو چنانچہ امام نسائی نے دو الگ الگ باب قائم کئے ایک باب الوضوء فی البول فی الصحراء قائمہ جس کے تحت یہی حدیث الباب (حدیث حذیفہ) روایت کی ہے، گو ایسا صحیح کی صورت و ضرورت کے ساتھ بول قائمہ کو بطور رخصت قرار دیا ہے اور دوسرا باب البول فی البیت جالسہ قائمہ کیا، جس کے تحت حدیث، حضرت عائشہ درج کی ہے: ہا کان یبول الا جالساً (رسول اکرم ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے)

مقصد امام بخاری رحمہ اللہ

چونکہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پیشاب کرنے کا تعلق آداب سے ہے، طہارت و نجاست کے باب سے نہیں، اس لئے عام طور سے محدثین نے اس پر باب قائم نہیں کیا، امام بخاری رحمہ اللہ کے یہاں چونکہ بہت توسع ہے وہ اس کو بھی یہاں لے آئے ہیں، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بظاہر امام بخاری نے اس بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک اختیار کیا ہے، جو کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مطلقاً مباح ہے، بلا کسی قید و شرط کے، اور امام مالک یہ قید لگاتے ہیں کہ اگر ایسی جگہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے معمولی جھینٹیں بھی پیشاب کرنے والے کے جسم و کپڑوں پر نہ آئیں تو جائز ہے ورنہ مکروہ ہے۔

مسئلہ حنفیہ: ائمہ حنفیہ اور اکثر علماء کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا ہر حالت میں مکروہ تہذیبی اور خلاف اولیٰ ہے، بجز اس کے کہ کوئی عذر موجود ہو (کہ انبی الہدٰی والوجہ) گو یا بول قائمہ میں چونکہ اختلاف تھا، اس کا جواز مطلق امام بخاری رحمہ اللہ نے بتلانا چاہا اور اس کی دلیل بھی ذکر کی، اور بول قائمہ چونکہ متفقہ مسئلہ تھا، اس لئے اس کو صرف ترجمہ میں ذکر کیا اور اس کے لئے دلیل ذکر کرنے کی ضرورت نہ سمجھی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بحث و نظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ الباب میں پیشاب کرنے کی دونوں صورتوں کا ذکر کیا، کھڑے ہو کر بھی اور بیٹھ کر بھی، مگر انھوں نے احادیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تمام صحیح احادیث کا درجہ صحیح بخاری شریف ہونا ضروری نہیں، بلکہ مفسر اکرم ﷺ کے ایسے معمولات ہمہ بھی جو کثرت اور تنگی کے ساتھ صادر ہوئے ہیں، وہ بھی محض شرط بخاری پر نہ ہونے کی وجہ سے درج صحیح ہونے سے رہ گئے ہیں، جیسا کہ بیٹھ کر پیشاب کرنے کی حدیث عائشہ کی اس کی صحت و ثبوت بلا شک و شبہ ہے۔

لہذا صرف صحیح بخاری شریف کی احادیث پر مسائل کی صحت و ثبوت کا دار و مدار رکھنا یا سمجھنا بھی درست نہیں ہے، یہ بڑے کام کی بات ہے جو اہل علم و تحقیق کے فاضل نظر ہی چاہیے۔

صرف اول کی ذکر کی ہیں، دوسرے کی نہیں، اس لئے شارحین بخاری شریف نے متعدد طرق سے اس کی جواب دہی کی ہے، جو درج ذیل ہے۔

علامہ ابن بطلال اور کرمانی کا جواب

دونوں حضرات نے یہ جواب دیا کہ جب احادیث سے کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت نکل آئی، تو اس کی اجازت بیٹھ کر بدرجہ اولیٰ مفہوم ہوگئی، لہذا اس کی احادیث ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی (لائع الدراری ۱۹۳)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے لکھا:۔ احتمال ہے کہ اس سے امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث عبدالرحمن بن حنہ کی طرف اشارہ کیا ہو، جس کو سنا و ابن ماجہ وغیرہما نے روایت کیا ہے، اس میں ہے کہ رسول اکرم نے بیٹھ کر پیشاب کیا تو ہم نے کہا دیکھو! آپ تو عورتوں کی طرح (یعنی بیٹھ کر) پیشاب کرتے ہیں، نیز ابن ماجہ نے اپنے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ عربوں کا طریقہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا تھا، اسی لئے حدیث عبدالرحمن بن حنہ میں ”لقد یبول کما یبول المرأة“ وارد ہے، اور حدیث حذیفہ میں ”فقام کما یقدم احدکم“ آیا ہے، پھر حدیث عبدالرحمن مذکور ہی سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ حضور عربوں کے طریقہ مذکورہ کی مخالفت کرتے تھے کہ اس میں ستر زیادہ اور پیشاب کے ٹکڑے سے حفاظت کا پورا اہتمام ہے، یہ حدیث صحیح ہے، جس کی تصحیح دارقطنی وغیرہ نے بھی کی ہے، اسی امر کا ثبوت حدیث عائشہ سے بھی ہوتا ہے:۔ آپ نے فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ نے نزول قرآن مجید کے بعد کئی وقت بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، رواہ ابو یوسف فی صحیحہ والحاکم۔ (ج ۱، ص ۱۳۸)۔

حدیث عائشہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا ثبوت اگر ہے تو وہ بھی قبل نزول قرآن مجید کا ہے، جب سے اس کا نزول ہوا آپ کی عادت مبارک بیٹھ کر ہی پیشاب کرنے کی تھی، لہذا امام احمد و امام بخاری کا مسلک مذکور کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو مطلقاً مباح قرار دیا جائے مروج ہے، اور سب سے زیادہ قوی مسلک حنفیہ کا ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے، الا بعدہ رد العلم عند اللہ۔

تحقق عینی کے ارشادات

آپ نے فرمایا:۔ ابن بطلال وغیرہ کا قول کہ:۔ حدیث الباب کی دلالت حالت قعود پر بدرجہ اولیٰ ہے، کیونکہ بول قائما کا جواز بول قاعدا کا جواز تر قرار دیتا ہے۔“ قابل تسلیم نہیں، کیونکہ امام بخاری رحمہ اللہ اس باب میں اور اس کے بعد بھی جتنی احادیث لائے ہیں، سب سے صرف بول قائما کا ثبوت ملتا ہے، اور بول قاعدا کا جواز ایک حکم ہے احکام شرعیہ میں سے جس پر بطریق عقل قیاس کر کے بول قاعدا کو ثابت نہیں کر سکتے۔

اسی طرح دوسری احادیث کی طرف اشارہ بھی کل نظر سے ہے، لہذا بہتر جواب یہ ہے کہ جب اس باب میں بول قائما کا جواز ثابت ہو گیا اور بول قاعدا کا جواز بھی اپنی جگہ احادیث کثیرہ سے ثابت ہے، لہذا امام بخاری رحمہ اللہ احادیث کو صرف فصل اول کی لائے، اور ترجمہ میں دونوں فصل کی طرف اشارہ کر دیا، پھر اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ فصل ثانی مشہور تھی، اور اکثر لوگوں کا عمل بھی اس پر تھا، یا اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہوگا کہ وہ واقف دو دونوں قسم کی احادیث سے تھے، لیکن ان کی شرط روایت پر صرف فصل اول کی احادیث اترتی تھیں۔

جواب عینی کی فوقیت

ظاہر ہے، اور ان کا تعقب مذکور بھی پر عمل ہے کیونکہ اشارہ مذکورہ جواب حافظ کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، دوسرے امام بخاری کی عادت ہے کہ اگر کسی ایسی صحیح حدیث سے استدلال ان کی خوش نظر ہوتا ہے جو ان کی شرط پر نہیں ہوتی، تو اس کی ترجمہ الباب میں ذکر کر دیا کرتے ہیں، البتہ یہاں تحقق عینی کی توجیہ بن سکتی ہے کہ امام بخاری کا ترجمہ الباب دونوں قسم کی احادیث کے خوش نظر قائم کیا گیا ہے، اگرچہ اتنا

اعتراض بھی باقی رہے گا کہ ”فقد البخاری“ کے تحت ایسے الفاظ ترجمہ و عنوان باب میں رکھنا، جن کا ثبوت احادیث الباب کے کسی لفظ سے بھی نہ ہو سکتا ہو، بہت موزوں و معقول نہیں ہے، اور اس قسم کے اعتراضات کو تحقق یعنی نے حافظ کثیر ح تاویلات بعیدہ کے ذریعہ اٹھانے کو پسند نہیں کیا ہے، وَلِلّٰہِ حَرَمٌ، وَحِمَةُ اللّٰہِ وَحِمَةُ وَاسِعَةٌ۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے ترمذی ابواب میں لکھا۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے پہلی بات حدیث سے ثابت کی، اور دوسری بطریق اولیٰ، یہ تو شارحین بخاری نے سمجھا ہے اور میرے نزدیک امام موصوف کی غرض عقد باب سے صرف یہ ہے کہ جواز بول قائم ہو بھی ثابت کیا جائے، گویا وہ جواز بول قائم کے قائل ہیں، اور ان کے نزدیک اس کا جواز صرف قعود کے ساتھ مخصوص نہیں۔

حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا:- بظاہر امام بخاری رحمہ اللہ نے حدیث بول کا قدا کی تخریج بوجہ شہرت ہی تو ہم کی ہے اور ترجمہ الباب میں تعیم و توہم اقتضار کے دفعیہ کے واسطے کی ہے۔

بول قائم کو شای میں جائز لکھا ہے، مگر وہ کراہت تہذیبی سے کم درجہ نہیں ہے، بلکہ اس زمانہ میں چونکہ وہ نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے، اس لئے اس کی کراہت میں زیادہ شدت ہوئی چاہیے۔

فرمایا:- حضور اکرم ﷺ کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا عذر پر محمول ہے، چنانچہ مستدرک حاکم میں ہے کہ اس وقت آپ کے غٹھنوں کے اندر درود تھا، اس حدیث کی اسناد اگرچہ ضعیف ہے، تاہم وہ بیان احتمالات کی صلاحیت رکھتی ہے، نیز امام شافعی رحمہ اللہ سے نقل ہوا کہ عرب کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو در پست کا علاج سمجھتے تھے، اس کے علاوہ یہ تو جیسے بھی ہو سکتی ہے کہ سیاط پر کوڑا کرکٹ ڈالا جاتا ہے اور وہ عموماً غزوئی شکل کی ہوتی ہے، اس لئے بیحد کہ پیشاب کرنے میں پیشاب بیٹھنے والے کی طرف لوٹنا ہے، اس سے بچنے کے لئے حضور ﷺ نے

اس معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے سامنے محقق یعنی رحمہ اللہ کی شرح بخاری ”عمدة القاری“ تھی، جس طرح حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمہ اللہ کے پیش نظر نہیں تھی، اور غائبانہ لائے انھوں نے اپنی مشہور کتاب ”بستان اللہ شین“ میں اس کا ذکر نہیں کیا، بلکہ خود محقق یعنی کا ذکر بھی اس میں نہیں ہے جو نہایت تعجب انگیز امر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کتاب مذکور اس وقت تک ہندوستان نہ آئی ہو، لیکن محدث یعنی شارح طحاوی و بخاری کو کسی زمانہ کے محدثین جانتے پہچانتے نہ ہوں، یہ بات جو بہت ہی مستبعد ہے، خدا کا شکر ہے کہ ہم نے حضرت علامہ کوثری رحمہ اللہ اور اپنے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ (علامہ کشمیری) کے طفیل میں محقق یعنی کی محدثانہ عظمت و اجالہ قد کر پہچاننا اور ”انوار الباری“ میں ان کے علوم و افتادات پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ موصوف نے بزبانہ قیام و بربند تعلیم حدیث کے دوران ہی حضرت شیخ الحدید رحمہ اللہ استاذ الاسلامہ و مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ کے ارشاد پر عمدة القاری و فتح الباری کا حرفاً حرفاً مطالعہ فرمایا تھا۔ پھر درج حدیث کے وقت ان دونوں کے علوم و افتادات سے بہرہ ور فرمایا کرتے تھے جبکہ اس دور کے بڑے بڑے اساتذہ و محدث بھی ان کے مطالعہ کی زحمت گوارہ نہیں فرماتے، اور نہ ان کی قدر کا حق جانتے ہیں، اس دور کے ایک محقق اور ہمارے لئے نہایت قابل قدر نخلی محدث شارح بخاری کے اس طرز نگارش سے بھی کسی بڑی تکلیف ہوئی کہ وہ حافظہ پر علامہ یعنی رحمہ اللہ کے تعقیبات و ان کی حسب عادت شدت و حدت کا نتیجہ قرار دیتی ہیں، حالانکہ علمی تحقیق کے میدان میں اگر نقد و افتاد کا پہلو نرم کر دیا جائے، تو تنقیح و تحقیق کا حق ہی ادائیں ہو سکتا، پھر یہ بھی سب کو مطمئن ہے اور ہم بھی پہلے کہہ چکے ہیں کہ علامہ یعنی کے تعقیبات و اعتراضات کے جوابات حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھے شروع کئے تھے جن کو وہ پانچ سال میں بھی مکمل نہ کر سکے۔ اور بہت سے مواضع میں جاض چھوڑ گئے، اگر محقق یعنی کے اعتراضات محض ان کی عادت کی شدت و حدت ہی تھی تو ان کا جواب کیا مشکل تھا کہ حافظ الحدید ابیاب و دنیا کا عظیم القدر محدث و محقق ان کے جوابات سے عاجز رہا، انہوں نے کمالات سے لاطمی یا ان کی بے قدری کی مثالیں ہمارے یہاں شاید سب سے زیادہ یس کی اور یہ بات المونناک ہے اللہ تعالیٰ ہم سب کو وصیت نگر کے ساتھ معرفت اقدار اور جہاں کی پوری بصیرت بھی عطا فرمائے، آمین، وما ذلک لطفہ اللہ تعالیٰ

کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہوگا، پھر یہ کہ آپ کی عادت مبارک تو بول و براز کے وقت دور جانے کی تھی، آپ نے گھروں کے قریبی کوڑی پر کیسے پیشاب کیا؟ اس کا جواب قاضی عیاض رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ آپ مسلمانوں کے اہم معاملات طے کرنے میں مشغول تھے، مجلس طویل ہو گئی ہوگی اور ایسی حالت میں پیشاب کا تقاضہ زیادہ ہوا ہوگا، اس لئے دور تشریف لے جانے میں تکلیف کا اندیشہ ہوگا (یا تصفیہ معاملات میں تاخیر کو پسند نہ فرمایا ہوگا) (دکنی فتح الہاری ۲۳۹-۲۴۰ صفحہ ۱۸۹۵-۱۸۹۶)

فرمایا:۔ حدیث الباب سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ صحراء میں پیشاب کرنے کی ضرورت ہو تو بغیر مالک زین کی اجازت کے اس کی زمین میں پیشاب کرنا جائز ہے۔

فائدہ مہمہ: حضور اکرم ﷺ کے بول قائم سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ بھی فعلی رسول ہونے کے سبب سے فعل مستحب ہے، کیونکہ اول تو وہ کسی عذر سے تھا، ورنہ بیانِ جواز کے لئے تھا کہ رسول پر بیانِ جواز بھی ضروری و واجب ہوتا ہے، اور چونکہ وہ علیل و اجنبی تھے، اس لئے وہ فعل بھی آپ کے لئے یقیناً موجب اجر و ثواب تھا، لیکن افراد امت کے لئے ایسے افعال کی ناسی و اقدام مستحب نہیں ہے، وہ ان ہی افعال و اعمال میں مستحب یا مسنون ہے جو آپ کے اکثر یا بیشتر کے معمولات تھے، جس طرح آنحضرت ﷺ سے وضوہ میں ہر عضو کو تین تین بار دھونا اکثر و بیشتر کے معمول ثابت ہے تو وہ مستحب ہوگا اور آپ سے جو بعض اوقات میں ایک ایک بار بھی نفل ہوا ہے وہ بیانِ جواز کے لئے تھا اس کو مستحب قرار نہیں دے سکتے تاہم حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے تھی کہ ترکِ تثلیث مذکور کو کمرہ بھی نہ کہیں گے بشرطیکہ اس سے زیادہ ترک نہ کرے جتنا نبی کریم سے ثابت ہے اور ناس کی عادت بنائے، یہ تھی ہمارے حضرات اکابر کی عمل بالجہد کی شان کہ رسول خدا ﷺ سے جو فعل بھی ثابت ہو گیا خواہ وہ بیانِ جواز ہی کے طور پر ہوا، اور وہ فی نفسہ خلافِ اولیٰ و افضل ہی تھا، مگر اتنی حدود و مقدار تک جو رسول خدا ﷺ سے منقول و ثابت ہوا، اس عمل کو کمرہ قرار دینے سے بھی احتراز کرتے تھے، دوسروں کے یہاں اس قدر رخصت و احتیاط کی شان نہیں مل سکتی۔ رحمہم اللہ رحمۃً واسعہ۔

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَالتَّسْتُرِ بِالْخَائِطِ

(اپنے کسی ساتھی یا دیوار کی آڑ لے کر پیشاب کرنا)

(۲۲۲) حَدَّثَنَا غُثَمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خَدِيجَةَ قَالَتْ رَأَيْتُنِي أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَتَمَاضِي فَلَاتِي شِبَابَةَ قَوْمٍ خَلْفَ خَائِطٍ فَنَقَامُ كَمَا يَقْرَأُ أَحَدُهُمْ لَهَا فَنَاتَبَذُ مِنْهُ فَأَخَارَ إِلَيَّ لَجْنَتُهُ فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبِهِ حَتَّى فَرَغَ.

ترجمہ: حضرت خدیفہ سے روایت ہے کہتے ہیں مجھے یاد ہے کہ (ایک مرتبہ) میں اور رسول اللہ ﷺ چل رہے تھے کہ ایک قوم کی کپڑی پر پہنچے جو ایک دیوار کے پیچھے تھی، آپ اس طرح کھڑے ہو گئے جس طرح ہم تم سے کوئی (فعل) کھڑا ہوتا ہے، پھر آپ نے پیشاب کیا اور میں ایک طرف ہٹ گیا جب آپ نے مجھے اشارہ کیا تو میں آپ کے پاس گیا (اور پردہ کی غرض سے) آپ کی پشت پائے مبارک کے قریب کھڑا ہو گیا حتیٰ کہ آپ پیشاب سے فارغ ہو گئے۔

تشریح: خلف الخائط پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دیوار آنحضرت کے سامنے تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کی کوڑی تو دیوار کے پیچھے تھی، اور آپ کے سامنے دیوار تھی، جس سے سامنے کی طرف سے پردہ تھا اور اپنے پیچھے آپ نے خدیفہ کو کھڑا کر لیا تھا کہ ادھر سے آئے جانے والوں کی نظریں آپ پر نہ پڑیں۔

اس سے پیشاب کرتے وقت ستر و حجاب کی ضرورت اہمیت واضح ہوئی تو براز کے وقت اسکی شدت ضرورت واضح تر ہے اور اس زمانہ

میں جو عرب میں استخبا کے وقت بے حجابی و بے ستری دیکھی جاتی ہے اس کا کوئی تعلق اسلامی تہذیب و شریعت سے نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد و ابی کراہیہ الکلام عند الخلاء میں حدیث مروی ہے: "لا یخرج الرجل من الخلاء یضربان المغاظ کاشفین عن عورتھما یتحد ثان فان اللہ عزوجل یبعث علیہ ذلک" "دو شخص اس طرح قضاے حاجت کے لئے نہ نکلیں کہ اس وقت ایک دوسرے کے سامنے اپنا ستر کھولے، اور آپس میں باتیں کریں، کیونکہ حق تعالیٰ اس کو ناپسند فرماتے ہیں" اس میں کھلب عورت کو تو علماء نے حرام قرار دیا ہے، اور قد و ضرورت کلام کو جائز، زیادہ و کمزورہ کہا ہے (بذل الجود: ۱۱۱)۔

یہ تو عین حلیہ بول و براز کا مسئلہ ہے باقی پانی یا ذہیلے سے استخبا کے وقت کلام میں کچھ مزید توسع ہے، اور ایسے وقت سلام کا جواب دینے میں بھی ہمارے حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے میں گنجائش تھی، البتہ حضرت مولانا محمد مظہر صاحب رحمہ اللہ جواب نہ دینے کو راجح سمجھتے ہیں۔ واعلم عند اللہ تعالیٰ

بحث و نظر: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے "فاشارالی پر لکھا" ہر کہ حضور اکرم ﷺ کا یہ اشارہ لفظی نہ تھا اور اس روایت بخاری سے صحیح مسلم کے لفظ ادنیٰ کو بھی اشارہ غیر لفظیہ پر محمول کریں گے، لہذا اس حدیث سے حلیہ بول میں جو ان کلام پر استدلال بھی درست نہ ہوگا (فتح الباری: ۱۰۳۲)۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا کہ اول تو روایت طبرانی میں لفظ "یا حدیثہ! استرنی" مروی ہے، جس سے مراد یہ معلوم ہوا کہ آپ کا ارشاد لفظی تھا، دوسرے دونوں روایتوں میں جمع بھی ممکن ہے کہ پہلے تو آپ نے سر یا ہاتھ سے اشارہ کیا ہوگا، پھر "استرنی" فرمایا ہوگا۔ نیز حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی دوسری بات بھی بے محل ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے خواہ سر سے اشارہ کیا ہو یا زبانی استرنی فرمایا ہو، بہر صورت یہ بات بول سے قبل کی تھی، حلیہ بول کی نہ تھی، پھر اس سے کسی کا حلیہ بول میں جو ان کلام پر استدلال اور حافظ کا اس پر رد کرنا کیونکر صحیح ہوگا؟! (عمدہ القاری: ۸۹۸)۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت حدیثہؓ نے پہلے تو اجمالی حال آنحضرت کے اس موقع پر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا بیان کیا، پھر تفصیل کی کہ میں (آپ کے ارادہ بول و براز کا اندازہ کر کے) وہاں سے (ذرا دور) ہٹ گیا، تو آپ نے مجھے اپنے قریب بلا لیا اور میں وہاں جا کر آپ کے ستر کے لئے (پشت پھیر کر) کھڑا ہوتا آنکھ آپ نے پیشاب سے فراغت فرمائی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

علامہ کرمانی کی تحقیق اور محقق عینی کی تنقیح

علامہ کرمانی نے فرمایا کہ حضرت حدیثہؓ اس وقت آپ سے دور بھی ہوئے اور آپ کو دیکھتے بھی رہے، اس لئے کہ آپ کی حفاظت کا فرض بھی ان پر عائد تھا، (ورنہ بظاہر ادب یہ تھا کہ ایسے وقت آپ سے دور پشت پھیر کر کھڑے ہوتے) محقق عینی رحمہ اللہ نے موصوف کے اس قول کو نقل کر کے لکھا کہ یہ تو جیہ واقعہ قبل نزول آیت "واللہ یمسک من الناس" کے لئے تو موزوں ہو سکتی ہے، بعد کے لئے بے ضرورت ہے کیونکہ اس آیت کے نزول سے پہلے صحابہ کرام کی ایک جماعت آپ کی حفاظت پر مامور تھی، لیکن اس کے بعد جب حق تعالیٰ نے بغیر ظاہری اسباب کے خود ہی آپ کی حفاظت کا تکفل فرمایا تھا، جس کی خبر آج مذکورہ سے دی گئی تو آپ نے پہرہ چوکی کو ہٹا دیا تھا (۴۶: ۸۹۸)۔

بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ

(کسی قوم کی کوڑی پر پیشاب کرنا)

(۲۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غُرَيْرَةَ قَالَ لَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ كَانَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ يُخْبِدُ ذِي الْبَوْلِ وَيَقُولُ إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ إِذَا أَصَابَ نَوْبَ أَحَدِهِمْ قُرْضَهُ فَقَالَ حَذِيقَةُ لَيْتَهُ أَمْسَكَ أَمْنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَاتِمًا:

ترجمہ: حضرت ابو داؤد اہل بیت ہیں کہ ابو موسیٰ اشعری پیشاب کے بارے میں سختی سے کام لیتے تھے اور کہتے تھے کہ بنی اسرائیل میں جب کسی کے کپڑے کو پیشاب لگ جاتا تو اسے کاٹ ڈالتے تھے، ابو حذیفہ کہتے ہیں کہ کاش وہ اپنے اس تشدد سے باز آجاتے (کیونکہ رسول اللہ ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے اور آپ نے وہاں کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

تشریح: حضرت حذیفہ کا مقصد یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کا اس قدر تشدد خلاف سنت تھا، اگر ایسا ہی تشدد شارع علیہ السلام کو پسند ہوتا تو وہ کسی وقت بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہ کرتے، کہ اس میں بہر حال احتمال تو کسی درجہ میں چھینٹ آنے کا ضرور ہے یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے کاغذ یا احتیاط فرمایا ہوگی، اور ایسا واقعہ نہ ہوا ہوگا، لہذا اتنا تشدد کہ چھینٹ آنے کے احتمال کو بھی ختم کر دیا جائے اور بول و غیرہ میں پیشاب کیا جائے، نہ ضروری ہے نہ مناسب و موزوں۔ اور ایسا کرنے سے لوگ تنگی و دشواری میں پڑ جائیں گے جو "الدین یسر" (دین میں آسانی ہے) کے خلاف ہے۔

بحث و نظر: امام بخاری رحمہ اللہ نے "اذا صاب نوب احدہم قرضہ" روایت کیا ہے، اور امام مسلم رحمہ اللہ نے باب "المسح علی الخنثین" میں "اذا اصاب جلدہم بول قرضہ بالمقاریض" روایت کیا ہے، اور سنن ابی داؤد باب الاستبراء من البول میں اس طرح ہے: "فقال (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) "الم تعلموا اما لقی صاحب بنی اسرائیل کانوا اذا اصابہم البول قطعوا ما اصابہ البول منهم فنہامہم فعدب فی قبرہ" وفی رواية جلدہم و فی رواية جسدہم اور امام احمد، نسائی و ابن ماجہ کی روایت میں "ما اصاب صاحب بنی اسرائیل" ہے۔

کئی بحث تو یہاں یہ ہے کہ ٹوپ سج ہے یا جلد، ملاحظہ رحمہ اللہ نے فتح الباری میں لکھا کہ رولبت مسلم میں جلد کا لفظ ہے، جس سے مراد عظامہ قرطبی نے چڑے کا لباس قرار دیا، اور بعض علماء نے اس کو ظاہر پر ہی رکھا، جس کی تائید رولبت ابو داؤد سے ہوتی ہے کہ اس میں "کان" اذا اصاب جسدہم ہے، لیکن امام بخاری کی روایت میں یہ بات کی صراحت ہے۔ اس لئے ممکن ہے بعض رواۃ نے روایت بالمسح کی ہو۔ (۱-۲۲۹) یہاں حافظ نے عجیب بات کہی، کیا رولبت مسلم میں جلد کی صراحت اور ابو داؤد میں بھی جلد اور جسد کی صراحت نہیں ہے؟! پھر رولبت بخاری کی ترجیح دے کر روایت بالمسح کی تو جیسے کی طرح درست ہوگی؟ شاید ایسی لئے تحقیق مبنیٰ نہ کسی روایت کو راجح قرار دینے سے احتراز فرمایا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

محقق مبنیٰ نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ قول انظر و الیہ یبول کما قبل المراءۃ یا تو بلا قصد و ارادہ کے ان کی زبان سے نکل گیا، یا بطور تعجب کہ گزے، یا بطریق استفراغ کہا، کیونکہ صحابہؓ کرام کی شان سے استہزاء یا اختفائے نہایت مستبعد ہے (عمدۃ القاری ۱-۸۹۹) دوسری بحث یہ ہے کہ صاحب بنی اسرائیل سے کون مراد ہے؟ اور "فہامہم" سے کیا مراد ہے؟ مسند احمد میں فہماہم عن ذلک اور

الفحار بانی ۲۶۳۔ میں صاحب بنی اسرائیل پر لم افق علی اسمہ لکھا اور عن ذلک پر ای عن القطع تماہلا فی الاسر الشریعة فعدہ اللہ لکھا۔

صاحب، مرعاً نے بھی صاحب بنی اسرائیل کو متعین نہیں کیا، اور مراد نبی عن القطع قرار دی، صاحب بذل نے بھی اسی طرح کیا اور ساتھ ہی محقق عینی کی شرح پر اظہار تعجب بھی کیا ہے۔

محقق عینی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ صاحب بنی اسرائیل سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں کہ آپ نے بنی اسرائیل کو پیشاب کے ٹکٹ سے ڈرایا اور روکا تھا، اور درمیاں میں تقدیر عبادت ہے کہ وہ اس سے نہ رکے، اس لئے جو نہر کا اور پیشاب کے بارے میں احتیاط نہ کی اس کو عذاب قبر ہوا یعنی فعدب فی قبرہ میں غاسیہ ہے، جو عدم انتہا پر مرتب ہے جس طرح لو کزہ موسیٰ ففقتی علیہ میں ہے

(عمدة القاری ۸۹۹۔۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: قرض جلد جو روایات صحیحہ سے ثابت ہے، اس کا تعلق قبر سے ہے اور وہ تعذیباً تھا، تشریفاً تھا، اگرچہ راویوں کے الفاظ سے اس کے خلاف مفہوم ہوتا ہے، نیز میرا گمان ہے کہ عدم احتراز بول کے سبب سے جو عذاب قبر بنی اسرائیل کے لئے تھا، وہی اس امت محمدیہ میں بھی باقی رہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت رحمہ اللہ کی تحقیق مذکورہ وہ اشکال بھی رفع ہو گیا جو بعض شارحین کی طرف سے لفظ جلد و جسد پر کیا گیا ہے اور صاحب بذل الحجود نے بھی ۱۶۔ میں اس کو نقل کیا ہے کہ عدم احتراز بول کی وجہ سے قطع جلد و جسد کا حکم تشریفی ارحم الراحمین کی طرف سے مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ اور ایسا حکم اگر ہوتا تو رفتہ رفتہ ان لوگوں کے سارے جسم ہی کٹ جاتے۔ الخ۔

مذہب حنفیہ کی ترجیح

محقق عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ علامہ ابن بطال رحمہ اللہ نے لکھا: کہ بول قائمہ کی روایت ان لوگوں کے لئے دلیل و حجت ہے جو پیشاب کی معمولی چھینٹوں کے بارے میں رخصت و آسانی دیتے ہیں، کیونکہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں سوئی کی نوک جیسی چھینٹوں کے اڑنے اور کپڑوں پر آنے کا احتمال تو عام طور سے ہوتا ہی ہے اور اس میں امت محمدیہ کے لئے خصوصی سہولت و آسانی دی گئی ہے کہ بنی اسرائیل کی طرح اس پر قرض یا عذاب کا ترتیب نہیں ہوا، چنانچہ مقدار روس الار بول کے متعلق ائمہ میں اختلاف ہوا ہے، امام مالک نے اس کا دھونا مستحب قرار دیا ہے، امام شافعی واجب کہتے ہیں، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے دوسری قلیل و اقل نجاسات کی طرح اس میں بھی رخصت و سہولت دی ہے، محدث شہیر سفیان ثوری نے نقل کیا کہ علامہ حنفیہ میں و سلف قلیل بول میں رخصت دیتے تھے (عمدة القاری ۹۰۰۔)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: حضرت عمر، حضرت علی، زید بن ثابت وغیرہم سے بول، قائمہ ثابت ہے، اس لئے اس سے جواز بلا کراہت نکلتا ہے، بشرطیکہ چھینٹوں کا خطرہ نہ ہو، واللہ اعلم۔

بول قائمہ کی ممانعت نہیں ہے

پھر لکھا کہ نبی کریم ﷺ سے بول قائمہ کی ممانعت میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوائل شرح ترمذی میں بیان کیا ہے واللہ اعلم۔

(فتح الباری ۲۳۹۔۱)

رائے مذکور امام ترمذی کے خلاف ہے

امام موصوف نے اپنی سنن ترمذی شریف میں 'باب النهی عن البول قانعا' لکھا اور اس کے تحت حدیث عمر روایت کی کہ رسول خدا ﷺ نے مجھے کھڑے ہو کر پیشاب کرتے دیکھا تو ممانعت فرمائی کہ اسے عمر! کھڑے ہو کر پیشاب نہ کرنا، اس کے بعد میں نے بھی کھڑے ہو کر پیشاب نہیں کیا، نیز حضرت عبداللہ بن مسعود کا ارشاد نقل کیا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا تنویر پن کی بات ہے یعنی تہذیب کے خلاف ہے، اور حضرت بریدہ کی حدیث مرفوع کا بھی حوالہ دیا کہ رسول اکرم ﷺ نے یہی کلمات ارشاد فرمائے ہیں، امام ترمذی نے عبدالکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے حدیث عمر کے ضعف اور حدیث بریدہ کے غیر محفوظ ہونے کا بھی ذکر کیا۔ پھر لکھا مذکورہ ممانعت بطور تادیب ہے بطور تحریم کے نہیں اور پھر باب الرخصة بھی لکھا۔

تحقیق معنی کا فیصلہ: جس طرح امام ترمذی رحمہ اللہ نے باب النہی قائم کر کے اور اس کے تحت احادیث و آثار روایت کر کے نبی کو ثابت کیا، اگرچہ یہ بھی بتا دیا کہ وہ نبی تادیب ہے، نبی تحریم نہیں، اسی طرح تحقیق معنی نے بھی یہ فیصلہ کن بات لکھی کہ بول قانعا کا جواز تو ضرور ہے، لیکن علماء امت نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کیونکہ ممانعت کی احادیث موجود ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر کا ثبوت نہیں ہو سکا، ان دونوں محدثین محققین کے مذکورہ فیصلوں کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعویٰ کی حیثیت واضح ہے کہ نبی کریم ﷺ سے ممانعت کی کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ امام ترمذی نے تو حدیث عمر و عبدالکریم بن ابی الخارق کی وجہ سے ضعیف کہا ہے، تو کسی حدیث کا ضعف اس کی صحت کے منافی نہیں، اسی طرح امام ترمذی نے حدیث بریدہ کو جو غیر محفوظ کہا، وہ بھی اس کی صحت کے منافی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی لکھا کہ محدث بزار کا حدیث بریدہ کو بظاہر صحیح سند سے روایت کرنا اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں ہے (۵۰-۲۳)۔

صاحب تحفہ کی شان تحقیق

یہاں ایک اور محدثانہ علمی بحث بھی پڑھتے چلے: امام ترمذی نے اس بارے میں حدیث بریدہ کو غیر محفوظ کہا، اس پر محقق معنی نے نقد کیا، اور کہا کہ محدث بزار نے اس کی تخریج صحیح سے کی ہے صاحب تحفہ نے تحقیق معنی پر گرفت کر لی کہ بزار کی تخریج صحیح سے روایت اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں، پھر نقد و نظر کا کیا موقع رہا؟! اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی کی شان فن حدیث میں اعلیٰ وارفع ہے ان کی بات زیادہ اونچی ہونی چاہیے (یعنی بہ نسبت محدث معنی کے) اب پوری بات ملاحظہ کیجئے! تاکہ بحث اچھی طرح روشنی میں آجائے، شاید یا غیر محفوظ روایت وہ ہوئی ہے، جس کو نقد اس شخص کے خلاف روایت کرے جو اس سے زیادہ قابل ترجیح ہو، خواہ وہ مخالفت زیادتی کی ہو یا کی کی، متن کے اندر ہو یا سند میں، اور اس کے مقابل روایت راجح کو محفوظ کہتے ہیں (مقدمہ، ج ۵)۔

تحقیق معنی نے لکھا کہ حدیث بریدہ کو محدث بزار نے بہ سند صحیح سعید بن عبید اللہ سے روایت کر کے لکھا کہ میرے علم میں نہیں کہ اس حدیث کی روایت ابن بریدہ سے بجز سعید مذکور کے اور کسی نے کی ہو، اور ترمذی نے اس بارے میں حدیث بریدہ (مذکورہ) کو غیر محفوظ کہا، جو تحقیق مذکور کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے، تحقیق معنی یہ فرما رہے ہیں کہ محدث بزار کی اس صراحت کے بعد کہ ابن بریدہ سے حدیث مذکور کی روایت کرنے والے صرف سعید ہیں، دوسرا کوئی نہیں، امام ترمذی کا حدیث مذکور کو غیر محفوظ کہنا درست نہیں رہتا، کیونکہ غیر محفوظ روایت کے مقابلہ میں دوسری روایت محفوظ ہونی چاہیے جس کا کوئی ثبوت ابن بریدہ سے نہیں ہے لہذا اس کو غیر محفوظ کہنا محتاج دلیل ہے۔

صاحب تحفہ کا مغالطہ

اول تو موصوف نے محقق یعنی کی عبارت پوری نقل نہیں کی، اور آخر سے "وقال الترمذی وحدیث بریدۃ فی ہذا غیر محفوظ و قول الترمذی بریدۃ" کو حذف کر کے بڑی بے جمل جسارت کا ثبوت دینے کے لئے "انتم ہی کلام العینی" بھی لکھ دیا، اور اس حذف و مغالطہ سے یہ فائدہ اٹھایا کہ امام ترمذی کا مقابلہ محقق یعنی سے ڈال دیا، تاکہ ہر شخص یہ سمجھے کہ امام ترمذی کے مقابلہ میں وہ حافظہ یعنی کے کلام کی قیمت کم ہونی چاہیے! حالانکہ عینی تو محدث بزار کی تحقیق کے تحت امام ترمذی کے قول کو مروج کر رہے ہیں، پھر یہ لکھ دیا کہ حدیث بریدہ کی صحت اس کے غیر محفوظ ہونے کے منافی نہیں، اور اس سے یہ بتلانے کی سعی کی کہ گویا محقق یعنی اتنی موٹی بات بھی نہ جانتے تھے، جو صاحب تحفہ جیسے اس زمانے کے محدث بھی جانتے ہیں۔

ممکن ہے امام ترمذی کے سامنے غیر محفوظ ہونے کی کوئی اور دقیق وجہ ہو، لیکن جب تک وہ پیش نہیں ہوتی، محدث بزاری بات اور محقق یعنی کے نقد و تحقیق کو نہیں گرایا جاسکتا نیز صاحب تحفہ کا یہ کہنا بھی محل تامل ہے کہ امام ترمذی کا قول غیر محفوظ ہونیکا ہی معتمد علیہ ہے کیا اعتماد کا مطلب یہ ہے کہ اس کو رکھنا نہ جائے یا اس کے بارے میں مزید تحقیق کا دروازہ بند کر دیا جائے، یہ بات تو صرف قول اللہ و قول الرسول سے لئے کہی جاسکتی ہے، خصوصاً علماء اہل حدیث کو تو ایسی بات کہنا کسی طرح بھی موزوں نہیں کہ وہ ائمہ مجتہدین کے اقوال پر بھی اعتقاد کو شرک سے کم درجہ دینے کو تیار نہیں ہوتے۔ واللہ یقول الحق وهو یهدی السبیل۔

عبد الکریم بن ابی الخارق (ابو امیہ) پر کلام

موصوف کو امام ترمذی رحمہ اللہ نے "ضعیف عند اہل الحدیث" لکھا، پھر ایوب سختیانی کی تصحیف اور کلام و نقد کا بھی ذکر کیا، لیکن ہمیں اپنے نقطہ نظر سے تصحیف و کلام مذکور میں کلام ہے، جس کی وجہ حسب ذیل ہیں:-

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تہذیب التہذیب ۳۷۶ میں علامہ مقدسی و محدث حمزی کے اتباع میں ان کے نام پر یہ نشانات لگائے ہیں:- خث (تعاہن بخاری) م (صحیح مسلم) ل (کتب المسائل لابی داؤد) ت (ترمذی شریف) س (نسائی شریف) ق (ابن ماجہ) یعنی تمام اصحاب صحیح ستہ نے ان سے روایت کی ہے، کیا اہل حدیث کے ضعفاء ایسے ہی ہوتے ہیں، جن سے بخاری، مسلم اور نسائی و ابوداؤد جیسے محدثین بھی روایت کریں، پھر امام بخاری نے اپنی کتاب الضعفاء میں بھی ان کو داخل نہیں کیا، حالانکہ "ارجاء" کا اڑا- امام اعظم و دیگر اکابر کی طرح ان پر بھی لگایا گیا ہے۔ جس کی امام بخاری کے یہاں بڑی اہمیت ہے، چنانچہ تہذیب میں نقل ہوا ہے کہ معمر کہتے ہیں:- مجھ سے حماد بن ابی سلیمان (استاذ امام اعظم) نے ہمارے فقہاء کے بارے میں پوچھا تو میں نے ان کے نام لئے، وہ کہنے لگے کہ تم نے ان میں سے کس سے بڑے فقیہ کا نام چھوڑ دیا یعنی عبد الکریم ابو امیہ کا، اس واقعہ کو کن کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا:- ہاں! وہ ارجاء میں ان کے ہموار تھے۔ یعنی اسی لئے حماد نے ان کی اتنی تعریف کی ہے، عمر بن ابیان یہ بھی تہذیب میں ہے کہ میں نے ایوب کو کسی کی غیبت کرتے نہیں دیکھا، جز عبد الکریم کے یہ غیبت کا لفظ بھی تیار رہا ہے کہ معمر کے نزدیک ایوب کو عبد الکریم سے کسی وجہ سے سوء ظن تھا، ورنہ وہ برائی و غیبت کے مستحق نہ تھے۔ واللہ اعلم، پھر یہ کہ امام ابوداؤد نے عبد الکریم مذکور کو "من خیر اہل البصرہ" کہا ہے (تہذیب) اور اپنی کتاب المسائل میں ان سے روایت بھی لی ہے، امام نسائی نے ان کو مسترک کہنے کے باوجود ان سے روایت لی ہے، ہمارے نزدیک ان کے بارے میں ابن حبان کا فیصلہ زیادہ معتدل و صحیح ہے کہ وہ کثیر الوہم فاحش الخطا تھے، اور جب ان سے زیادہ غلط ہونے لگی تو ان کی احادیث سے جہت پکڑنا موقوف ہوا (تہذیب) اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیشہ سے ان کے ساتھ ایسا معاملہ نہ تھا، لہذا ابن عبد البر سے جو یہ قول نقل ہوا کہ مجمع علی ضعفہ اور یہ کہ

امام مالک رحمہ اللہ ان کے ظاہر سے دھوکہ میں آ گئے تھے اور انھوں نے بھی صرف ترغیب میں حدیث نکالی ہے، احکام میں نہیں (تہذیب) وہ بھی محل نظر ہے، کیونکہ امام مالک ایسے بھولے بھالے اور دھوکہ میں آنے والے نہ تھے، اور امام مالک نے اگر احکام میں ان سے حدیث نہیں نکالی تو امام ابو داؤد نے کتاب المسائل میں نکالی ہے، غرض مترک اور سنن الحفظ اور کثیر الوجم وغیرہ الفاظ کی حیثیت جرح مجمل سے زیادہ نہیں ہے، خصوصاً جبکہ راجع کی بدگمانی بھی ان کے ساتھ لگ گئی تھی اور ان کے نقد ہونے کے لئے یہ بھی بہت کافی ہے کہ امام مالک کے علاوہ، عطاء مجاہد نے بھی ان سے روایت کی جو ان کے شیخ بھی تھے اور امام اعظم نے بھی اپنی مسانید میں ان سے روایت کی ہے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام بخاری کے ان سے تعلقاً روایت کرنے کے عذر بھی بیان کئے اور امام مسلم کی طرف سے عذر کیا کہ انھوں نے صرف ایک حدیث روایت کی ہے بہت کی نہیں، وغیرہ۔ ہمیں چونکہ عبدالکریم بن ابی الخارق کو ضعیف یا مترک الحدیث قرار دینے کے بارے میں اطمینان نہیں ہوا اسی لئے مذکورہ بالا تفصیل کرنی پڑی آپ کی وفات ۱۲۸ھ میں ہوئی ہے (تہذیب) رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ

بول قاعما میں تشبہ کفار و مشرکین ہے

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ اس زمانہ میں چونکہ کفر ہے ہو کر پیشاب کرنا نصاریٰ کا شعار بن گیا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے بول قاعما سے احتراز کی مزید اہمیت و ضرورت ہو گئی ہے، اور اس لئے اس بارے میں زیادہ تنگی بختی ہونی چاہیے، تو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے مذکور کو المعروف الحنفی سے نقل کر کے صاحب تفتہ الاحواز نے اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ ”بول قاعما میں رخصت تسلیم کرنے کے بعد اس زمانہ میں اس کی ممانعت بتلانا بے وجہ ہے، رہا غیر مسلموں کا اس پر عمل ہونا تو وہ بھی موجب ممانعت نہیں ہو سکتا“ (۱۳۳) اس پر محدثین محترم مولانا سید محمد یوسف صاحب بنوری غفرلہ عنہم نے معارف السنن ۱۰۶-۱۱۱ میں بہت اچھا نوٹ لکھا ہے، جس میں آپ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث تشبہ تو ایک مسلم اصل ہے اصول شریعت میں سے اس سے قطع نظر کیسے ہو سکتی ہے؟ اور خود حافظ ابن تیمیہ نے بھی (جن کی جلالت قدر کے صاحب تفتہ بھی قائل ہیں) بہت کی چیزوں کو غیر مسلموں کے تشبہ کی وجہ سے حرام قرار دیا، و معترض مذکور کو چاہیے تھا کہ ان کی کتاب ”اختصاص العرلاء المستقیم“ دیکھتے اور ایسی کچھ بات لکھنے کی جرأت نہ کرتے، غرض کسی امر کی نفی تشبہ یا احتیاج اور چیز ہے اور عواض کے سبب اصول شریعت ہی کے تحت اس کا ممنوع ہو جانا دوسری صورت ہے، اور اس پر نقد وطن کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ

۱۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب مذکور کے مطالعہ کا شرف راقم اعرف کو بھی حاصل ہوا ہے جہاں تک کہ بالکلار و دیگر مسائل ہمہ متفق طلبا کا تعلق ہے علامہ نے ان کو خوب لکھا ہے، اور اہل بدعت و شرک کا رد بھی مدلل و دلیل شناس طرز میں کیا ہے، مگر جن مسائل میں علامہ موصوف کو تفرک کا افتخار حاصل ہے، مثلاً مسئلہ زیارت روضہ سید السادات، خاتم الانبیاء علیہم السلام، یا مسئلہ توسل یا تبرک یا تاجران الصالحین وغیرہ جن میں ان کے تبيين کا تشدد معروف و مشہور ہے، ان میں بہت کچھ بحث و تردید کا موقع ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ وہ ان مسائل میں اپنے مقلدوں، امام احمد رحمہ اللہ سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں، اور جہاں دیکھتے ہیں کہ امام احمد رحمہ اللہ سے توسل ثابت ہے، وہاں کسی دوسرے سامع یا عالم کی رائے پیش کر دیتے ہیں، مثلاً امام احمد رحمہ اللہ سے خود ہی نقل کیا کہ ان سے حجر بن کریم ﷺ کو مس کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: ”میں اس کو نہیں بچپاتا“ پھر پوچھا کہ حضور علیہ السلام کے قبر کو کچھ لگا تا چھو نہ کیا ہے؟ تو فرمایا: ”ہاں یہ درست ہے“ ان کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ مذکورہ بالا فتوے سے ثابت ہوا کہ امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ تبرک اور نہ ان کے مس کو جائز سمجھتے تھے، جو حضور علیہ السلام کے بیٹھنے اور ہاتھ رکھنے کی جگہ تھے، پھر آگے امام مالک سے نقل کیا کہ وہ حجر مبارک کی طرف تبرک کے مس کو بھی مکرم قرار دیتے تھے (اختصاص العرلاء المستقیم ص ۳۶)

اس پر شیخ محمد صالحی نے حاشیہ پر حیا کیا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ مس تبرک میں محل اہل جاہلیت کے ساتھ ہے، جو تبرک یا ہر الصالحین کرتے تھے، شیخ محض سے مخموب واقف ہیں، زمانہ قمر مصر (۱۹۳۸ء) میں ان سے بار بار ملنے کا اتفاق ہوا ہے، جو باوجود قلم و مطالعہ کے سکیت میں پیش پیش اور اس کے بڑے علم بردار تھے، اور اسی لئے ”نکس جہلۃ انصار اللہ احمد بن تیمیہ“ سے مدد ہے کہ جس کو امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ نے جائز و محترم قرار دیا اس کو اس زمانہ کے اہل حدیث نے امام مالک کے قول کی آڑ لے کر ناجائز کہہ دیا، حالانکہ شریعت امام مالک کے قول کی وہی کوئی خاص خرابی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ غَسْلِ الدَّمِ

(خون کو دھونا)

(۲۲۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي فاطمةُ عَنْ اسماءَ قَالَتْ جَاءَتْ ابْنَةَ اُمِّ اَبِي النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ اَرَأَيْتِ إِخْدَاثًا تَحِيضُ فِي الثَّوْبِ كَيْفَ تَضَعُ قَالَ سَحَتْهُ ثُمَّ تَقْرُسُهُ بِالْمَاءِ وَتَضَعُهُ بِالْمَاءِ وَتُصَلِّي فِيهِ:

(۲۲۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ أَنَا مُعَاوِيَةُ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَتْ فاطمةُ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيَّ امْرَأَةٌ اسْتَحْضَتْ فَلَا أَطْهَرُ لَهَا ذَا عِ الصَّلَاةِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا إِنَّمَا ذَاكَ عِرْقٌ وَ لَيْسَ بِخَيْضٍ فَإِذَا قَلِبْتَ خَيْضَتَكَ فَذَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْبَرْتَ فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي قَالَ وَقَالَ أَبُو نُبَيْتٍ تَوَضَّعِي لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ ذَا ذَلِكَ الْوَقْتُ:

ترجمہ (۲۲۳): حضرت فاطمہؓ نے اسماء کے واسطے سے نقل کیا کہ ایک عورت نے رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ آپ اس کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم میں کسی عورت کو کپڑے میں حیض آتا ہے (تو دودھ کیا کرے، آپ نے فرمایا کہ پہلے) ملے پھر

(یعنی حاشیہ صفحہ گزشتہ) عقیدہ حمل کی ہوگی، جو انھوں نے لوگوں سے سیکھی ہوگی، اور ایسے حالات میں جائز و مستحب امور کی بھی ممانعت شرعاً ہونی ہی چاہیے، اسی طرح حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ کسی حاملہ یا ناسی یا بالہ معروف سے ثابت نہیں ہوا کہ انھوں نے ایک طرف بھی کسی قبر کے پاس دعا کی نصیحت میں کہا ہو، لہذا قبور کے پاس دعا کیجئے جائز ہو سکتی ہے جبکہ سلف اس کے منکر ہیں، اس سے روکتے ہیں اور اس کا امر میں نہیں کرتے (۵۶۸)

لیکن خود حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے دو دفعہ نقل لکھا: "جو کچھ مناسک حج کے ذیل میں مذکور ہے کہ آنحضرتؐ اور آپ کے صاحبزادےؑ پر ترجیح و سلام عرض کر کے دعا کرے تو اس کے بارے میں امام احمد وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ حج کے بعد وہ یہ قید ہو کر کھڑا ہوا اور حجرہ مبارکہ کو یہ دعا پڑھ لی یا میں جانب کر کے دعا پڑھنے لگے دعا کرے پھر لکھا کہ قبر کے پاس دعا کرنا مطلقاً کر و نہ نہیں ہے بلکہ میرے کہنے تو اسور ہے، بلکہ مکروہ ہے کہ کسی قبر پر، اس کے پاس دعا کرنے کے لئے جائے۔" پھر

پھر ۳۷ میں لکھا کہ "جن دلائل سے دعا کا تقبیل زیارت کرنے والے کے لئے ثابت ہے، وہ زیارت ہی کے تحت اور اس کے ضمن میں ہے جیسا کہ علماء نے مناسک حج میں لکھا ہے اور اس سے ہر جہت بحث ہے کیونکہ ہم لکھ چکے ہیں جو شخص زیارت مشرور کرے اور پھر اس کے ضمن میں دعا بھی کرے تو وہ مکروہ نہیں ہے، لیکن سلف سے قبر کے پاس دعا کرنے کے لئے کھڑا ہونے کی کراہت منقول ہوئی ہے، اور وہی زیادہ صحیح ہے، اور مکروہ یہ ہے کہ قبر کے پاس ابتدائی نیت ہی دعا کرنے کی ہو۔" یہاں سلف کی بات گول مول کر کے لکھ دی ہے حالانکہ سلف کا مقصد قبر کے پاس، قبر کی طرف متوجہ ہو کر دعا کرنے سے منع کرنا ہے تاکہ ایسا نہ سمجھا جائے کہ بجائے خدا کے صاحبِ قبر ہی سے سوال کر رہا ہے۔

فرض شریعت محمدیہ میں ہر شرک و شاپہ شرک سے ضرور روک دیا گیا ہے اور ہر بدعت بھی پوری طرح ممنوع ہے مگر جو تشدد حافظ ابن تیمیہ اور ان کے تبعین نے کیا ہے، وہ بالکل بحث ہے خود حافظ موسوی ہی لکھتے ہیں کہ اس امت کے بعد کے لوگوں کی اصلاح بھی اسی طرح ہو سکتی ہے، جس طرح پہلوں کی ہوئی تھی، ظاہر ہے کہ پہلوں کی اصلاح رسول اکرم ﷺ آپ کے صحابہ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین و علماء ملت نے ہی کی، اور ان کی اصلاحات میں اتنے تشدد و تشکی اور بے جا سختی کا عنصر شامل تھا جو ان حضرات نے نہ کر دیا ہے، اس لئے ہمارے نزدیک تنوہلی شرک و بدعت کا ہی طریق کا رائج ہے اور نہ ہر بات کو شرک و بدعت بتلانے والے حضرات اہل بدعت ہی احتیال پر ہیں، بلکہ راہ احتیال پر ہی ہیں جو کہ ب و مست و آقا و سلف پر ائمہ مجتہدین کے قطعی فیصلوں کی روشنی میں عمل کرتے ہیں، اور الحمد للہ ہمارے کا برعلاوہ ہندو بھی وہی سلسلہ ہے جس کی تشریح "انوار الباری" میں ہوئی ہے، کہ اور اگر کسی مسئلہ میں ان سے بھی قطعی یا خطا ہوئی ہے تو اس کو بھی ہم واضح کریں گے کہ قطعی تحقیق و احتیاط حق کا صحیح مختصر ہے، واللہ العلیق، والحق الحق ان یہاں واقعہ زیارت و توسل وغیرہ مسائل ہمہ کی اصحاث اپنے مواقع میں پوری تفصیل و وضاحت سے آئیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں مختصری طور سے کچھ اشارات کر دیئے گئے ہیں۔

پانی رگڑے اور پانی سے صاف کر لے اور (اس کے بعد) اس کپڑے میں نماز پڑھ لے۔
ترجمہ (۲۲۵): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ حیض کی لڑکی کا طہر رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے عرض کیا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں جسے استسقاء کی شکایت ہے، اس لئے میں پاک نہیں رہتی ہوں تو کیا میں نماز چھوڑ دوں آپ نے فرمایا نہیں، یہ ایک رگ (کا خون) ہے حیض نہیں ہے تو جب تجھے حیض آئے (یعنی حیض کے مقررہ دن شروع ہوں) تو نماز چھوڑ دے اور جب یہ دن گزر جائیں تو اپنے (بدن اور کپڑے) سے خون کو دھو ڈال پھر نماز پڑھ، وشمام کہتے ہیں کہ میرے باپ نے کہا کہ حضور نے یہ (بھی) فرمایا کہ پھر ہر نماز کے لئے وضو کر حتیٰ کہ وہی (حیض کا) وقت پھر لوٹ آئے۔

تشریح: جو عورت (استسقاء) سیلان خون کی بیماری میں مبتلا ہو، اس کے لئے حکم ہے کہ ہر نماز کے وقت مستعمل وضو کرے اور حیض کے چہنچہ دن اس کی عادت کے مطابق ہوتے ہوں ان دنوں میں نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ ان ایام کی نماز معاف ہے، شریعت کا یہ حکم اگرچہ عورت کی زندگی کے ایک ایسے گوشہ سے تعلق رکھتا ہے جو نہایت ہی پوشیدہ رہتا ہے لیکن اس کے بارے میں اگر عورتوں کو کوئی رہنمائی نہ ملتی تو وہ اس گوشہ سے متعلق ایسی ہدایات سے محروم رہ جاتیں جن سے ان کا دین اور دنیا، روح اور جسم صاف اور پاک ہو سکتا تھا اور جس سے ان کی نفسیاتی اور اخلاقی، طبی اور روحانی اصلاح ہو سکتی تھی، اس بناء پر ایسی تمام احادیث کے بارے میں یہ ہی نظر نظر رکھنا چاہیے کہ دین لوگوں کی زندگی کے لئے ایک مکمل تعمیرِ فتنہ کی حیثیت رکھتا ہے، انسانی زندگی کا کوئی سا پہلو وہی رہنمائی کے بغیر اپنے صحیح مقام پر فٹ نہیں ہو سکتا، پھر آج کے دور میں اس قسم کی جملہ احادیث کو جن میں عورت و مرد کے پوشیدہ معاملات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اور ان کے بارے میں ہدایات دی گئی ہیں بیان کرنے میں کسی شرم کی ضرورت نہیں، جبکہ جنسی لٹریچر عام ہو چکا ہے اور جدید تعلیم کے سربراہ مرد و عورت کے پوشیدہ تعلقات کی تعلیم کو اپنے نزدیک ضروری قرار دینے لگے ہیں، جس کی فی الحقیقت کوئی ضرورت نہیں۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ خون کے غش ہونے پر تو سب کا اجماع و اتفاق ہے اور اسی لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اس کے دھونے کی صراحت کی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کی کتنی مقدار معاف ہے کہ اس کو نہ دھونا بھی جائز ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق یعنی نے لکھا کہ علماء کوثر (حنفیہ و دیگر حضرات) کے نزدیک خون ہو یا دوسری نجاست، ان کی مقدار درہم معاف ہے، اور اسی سے وہ قلیل و کثیر کا فرق کرتے ہیں، امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تھوڑی مقدار خون کی معاف ہے، دوسری نجاستوں کا قلیل بھی معاف نہیں ہے، قلیل و کثیر سب کو دھونا ضروری ہے، ابن وہب سے مروی ہے کہ قلیل دم حیض کثیر دم حیض اور دوسری نجاستوں کی طرح نجس اور واجب الغسل ہے، البتہ دوسرے خون کا قلیل معاف ہے، کیونکہ حدیث اسامہ میں کوئی تقریر قلیل و کثیر دم حیض کی نہیں ہے اور نہ اس میں یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اس سے کوئی مقدار پوچھی ہے، یا مقدار درہم یا کم کو معافی کی حد قرار دیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ ہر خون کو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ سب نجاستوں کی طرح دھونا پڑے گا، مجز براخیث (پسوں کے خون کے کہ ان سے بچنا ممکن نہیں۔

حنفیہ کی دلیل: دم حیض کے بارے میں قلیل مقدار کے معاف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہمارے پاس عموماً ایک ہی کپڑا پہننے کو ہوتا تھا، حیض کی حالت میں جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تھا تو اس کو تھوک سے تر کر کے، رگڑتے اور صاف کر دیا کرتے تھے، اور آگے یہ حدیث بخاری میں بھی کتاب الخیض، ”باب مل صلی المرأة فی ثوب حاضت فیہ“ میں آ رہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ خون کی جگہ تھوک سے تر کر کے ان خون سے رگڑ دیا جاتا تھا۔

محقق یعنی نے اس حدیث کو نقل کر کے لکھا کہ یہ حدیث صاف طور سے قلیل و کثیر کا فرق بتلا رہی ہے اور اسی لئے امام بیہقی شافعی نے

بھی اس کو نقل کر کے اعتراف کیا کہ ایسی صورت تھوڑے خون میں ہوئی ہوگی جو معاف ہے، اور زیادہ مقدار کے بارے میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کو دھوئی تھیں، محدث ابن بطلان نے لکھا کہ حدیث اساء اصل ہے حکم غسل نجاست کے لئے، اور حدیث میں مراد دم کثیر ہے، کیونکہ حق تعالیٰ نے اس کی نجاست میں مفسوح کی شرط لگائی ہے جو کثیر جاری ہے۔ کنایہ ہے۔

لہذا حدیث مذکور ان لوگوں کے مقابلہ میں بھی جہت ہے جو قلیل و کثیر کا فرق نہیں کرتے، اور امام شافعی پر بھی جو تھوڑے خون کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ خون کے ایک دو قطرہ کو صحت نماز میں خلل انداز نہیں سمجھتے تھے، اور حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ہاتھ سے ایک پھنسی کو توڑ دیا، جس سے معمولی خون نکلا تو اس کو صاف کر کے نماز پڑھ لی، تو کیا شافعیہ ان دونوں حضرات صحابہ سے بھی زیادہ محتاط ہیں؟ اور کیا انکے پاس ان دونوں حضرات سے بھی زیادہ روایات ہیں، جن کی وجہ سے انھوں نے ان کی مخالفت کی، اور قلیل و کثیر کا فرق نہیں کی؟

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ کم مقدار میں ضرورت کی مجبوری و معذوری موجود ہے کہ انسان اکثر حالات میں پھنسی، پھوڑے، یا پسو کے خون سے نہیں بچ سکتا، لہذا وہ معاف ہی ہونا چاہیے، اور اسی لئے حق تعالیٰ نے دم مفسوح کو حرام و نجس فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے سوا کو حرام و نجس نہ کہا جائے۔

قد ردہم قلیل مقدار کیوں ہے؟

اس کے بارے میں ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور یہاں محقق یعنی نے مزید لکھا کہ صاحب الاسرار نے حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ سے بھی مقدار نجاست کی قدر درہم نقل کی ہے جو حنفیہ کے لئے اقدار کو جہت کافیہ ہے، نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس کی مقدار اپنے ناخن سے مقرر کرتے تھے، محیط میں ہے کہ ان کا ناخن تقریباً ہماری پھیلی کے برابر تھا، اس سے معلوم ہوا کہ قدر درہم نجاست معاف ہے اور اس کے ساتھ نماز ممنوع نہیں، باقی دارقطنی کی حدیث ابی ہریرہؓ (کہ رسول اکرم ﷺ نے قدر درہم خون سے اعادہ صلوٰۃ کا حکم فرمایا) سے ہم اس لئے استدلال نہیں کرتے کہ وہ منکر ہے، بلکہ امام بخاری نے اس کو باطل کہا ہے۔

اگر کہا جائے کہ نص قرآنی ”و شاک فطر“ میں کوئی تفصیل قلیل و کثیر نجاست کی نہیں ہے لہذا قلیل کی بھی معافی نہیں، ہونی چاہیے اس کا جواب یہ ہے کہ قلیل تو بالاجماع مراد نہیں، کیونکہ موضوع استنجاء کا غنودرخصت سب کو تسلیم ہے (جو بعد درہم ہے) پس کثیر کا تعین بھی ہو گیا، دوسرے کثیر کی مقدار آثار سے بھی ثابت ہے محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے دوسرے امور مندرجہ ذیل بھی ثابت ہوئے۔

(۱) دم بالا جماع نجس ہے۔ (۲) کسی چیز کو پاک کرنے میں عدد غسل شرط نہیں ہے بلکہ صرف انقاء اور صفائی ضروری ہے (۳) جب کپڑے پر خون کا نشان نہ دیکھا جائے، تو اس پر پانی ڈالنے کے بعد عورت نماز پڑھ سکتی ہے۔

کیا صرف خالص پانی سے ہی نجاست دھو سکتے ہیں؟

محقق یعنی نے لکھا کہ علامہ خطابی نے حدیث الباب سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہے کہ ازالہ نجاست صرف خالص پانی سے کر سکتے ہیں، دوسرے پانی سے نہیں، کیونکہ ساری نجاستوں اور خون کا حکم ایک ہی ہے، اسی طرح امام بیہقی نے بھی اپنی سنن میں ہمارے اصحاب (حنفیہ) کے خلاف اس سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے کہ ازالہ نجاست صرف پانی سے واجب ہے دوسری سیال پاک چیزوں سے نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں اکثر و بیشتر استعمال کا دعویٰ یہی چیزیں یعنی پانی کا ذکر ہے اسکو بطور شرط قرار نہیں دے سکتے، جیسے ”وربانیکم الاتمی

فی وجود کم" میں قید وارد ہوئی ہے، دوسرے کسی چیز کی تخصیص ذکر کی، حکم ماسوا کی نفی نہیں کرتی، تیسرے یہ مفہوم لقب ہے جو ہمارے امام صاحب (اور اکثر کے نزدیک) حجت نہیں (عمدة القاری ۱۰۹۰۲) (۱۰۹۰۳)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی جوابدہی

آپ نے ۲۳۰-۱ میں لکھا کہ حضرت عائشہؓ حدیث میں اقبال ہے کہ ممکن ہے ناخن سے دم حیض کھرج کر پھر اس کو دھویا بھی جاتا ہو، پھر حافظ نے مزید جواب کا آئندہ پر وعدہ کر کے ۲۸۳-۱ میں لکھا کہ ممکن ہے زمانہ طہر کے لئے دوسرا کپڑا بھی ان کے پاس ہوتا ہو، اور ممکن ہے ناخن سے کھرجنا پاکی کے لئے نہ ہو، بلکہ صرف ازالہ اثر و نشان کیلئے ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نماز کے وقت اس کپڑے کو دھولیتی ہوں، اس کے علاوہ یہ کہ ایک رولعت عائشہؓ میں یہ بھی ہے کہ ایک قطرہ خون کا دیکھ کر ہم اس کو ناخن سے کھرج دیتی تھیں، اس بناء پر حدیث الباب میں مراد دم بئیر ہوگا جو معاف ہوتا ہے۔ لیکن پہلی توجیہ زیادہ قوی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو احتمالات لکھے ہیں، اول تو وہ سب احتمالات، بعیدہ ہیں، اور امام بخاری کے ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہیں کہ وہ اسی حیض والے کپڑے میں نماز پڑھنے کا حکم بتلا رہے ہیں، رہا امام بیہقی کی طرح تھوڑے خون کی نجاست معاف ہونے کا جواب تو وہ شافعیہ کے خلاف ہی ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ دم بئیر کو بھی دوسری نجاستوں کی طرح نجس فرما چکے ہیں، غرض بات بنائے نہیں بنتی۔ واعلم عند اللہ العلیٰ العلیم۔

تحقیقی نظر: علامہ خطابی، امام بیہقی و حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس دعوے کے مقابلہ میں کہ مطلق پانی کے سوا دوسرے پانی سے ازالہ نجاست جائز نہیں، نفل و عقل دونوں سے شافی جواب موجود ہیں، کیونکہ بخاری، مسلم و موطا امام مالک سے ثابت ہے حضور علیہ السلام نے غسل میت کے لئے پیر کے پتے والا ہوا پانی تجویز فرمایا، اور اب تک دستور ہے کہ پانی میں پیری کے پتے پکا کر اسی سے غسل دیتے ہیں، اور نسائی میں حدیث ہے کہ حضور نے فح کے کہہ کر دن ایک لگن میں غسل فرمایا، جس میں گندھے ہوئے آنے کا اثر تھا۔

منہاج احمد میں "باب فی حکم الماء المتغیر بظاہر اجنبی عنہ" میں اس حدیث کے علاوہ یہ حدیث بھی ہے کہ حضور علیہ السلام اور حضرت میمونؓ نے ایک بڑے برتن (لگن) سے غسل کیا جس میں گندھے ہوئے آنے کا اثر تھا، حاشیہ میں لکھا کہ احادیث الباب سے ایسے پانی کی طہارت ثابت ہوتی ہے، جس میں کوئی دوسری طاہر چیز مل گئی ہو، اور اس سے معمولی تغیر بھی پانی میں ہو جائے تو کچھ حرج نہیں، اور یہی ائمہ اربعہ کا مذہب ہے، البتہ مالکیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ پانی پاک تو ہے مگر پاک کرنے والے نہیں ہے، قالہ الحافظ فی التلخیص۔

(الفتح الباری ترتیب منوالہ، ماحمد امجدی فی ۱۰۷۳)

عقلی دلیل یہ ہے کہ پاک پانی میں پاک چیزیں ملنے کے بعد اگر اس پانی کی رقت و سیلان باقی ہے اور اس کے ذائقہ و بو میں کوئی زیادہ اثر دوسری پاک چیزوں کا نہیں ہوا تو اس کو طاہر و مطہر ہونے سے خارج کر دینا کسی طرح موزوں ہے خصوصاً جبکہ پانی کی وصف طہوریت نص قطعی سے ثابت ہے لہذا شوافع کا بعض ایسے پانیوں کو بھی ماء مطلق سے نکال کر ماء مقید قرار دینا اور ان کو وصف طہوریت سے محروم سمجھنا درست نہیں معلوم ہوتا، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے منہاج السنہ ۲۹۵-۱ میں وضوء بانہیہ کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہ بھی لکھ دیا کہ نبی بھی تو ان حضرات کے قول کے موافق پانی ہی ہے، جو ماء مقید و مضاف آب نجو و آب باقلا وغیرہ سے وضو کو جائز کہتے ہی، اور وہی مذہب امام ابوحنیفہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا ہے، اور یہی قول حجت و دلیل کے لحاظ سے دوسرے قول (عدم جواز والے) سے زیادہ قوی بھی ہے، کیونکہ نص قرآنی فان لم تجدوا ماء میں مکرہ سیاق لفظی میں ہے۔ جس سے ہر پاک پانی مراد ہوگا، خواہ اس میں عام پانی کے لحاظ سے کوئی قدرتی فرق بھی ہو، جیسے سمندر کا نمکین پانی، یا جو کسی پاک چیز کے اس میں پڑنے سے کچھ بدل گیا ہو، پس جب سمندر کے کھاری اور

کڑوے کیلے پانی سے وضو جائز ہوا، تو ایسے پانی سے ضرور جائز ہونا چاہیے، جس میں دوسری پاک چیزیں پھل پتے وغیرہ پڑ جائیں، اور کوئی غیر معمولی تعمیر ان سے پانی میں نہ پیدا ہوا ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام اعظم کا جو قول مرجوح یا مرجوح عنہ بھی ہے، وہ بھی عقل و نقل کی روشنی میں اتنا وزن دار اور قوی ہے، کہ دوسرے مذاہب کے منصف مزاج حضرات اس کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، اس کی دوسری مثال مابہ مستعمل کی طہارت و نجاست کا مسئلہ ہے۔

وضوہ بانہیک کی پوری بحث عن قرب آنے والی ہے جب امام بخاری "باب لا یجوز الوضوء بالنبیلہ ولا بالسکر" لائیں گے، اور وہاں محقق یعنی اور حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نور اللہ مرقدہما کی تحقیقات عالیہ پیش کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

استنباط احکام: دوسری حدیث الباب سے محقق یعنی نے مندرجہ ذیل احکام کا استنباط کیا ہے:۔ (۱) عورت کو ضرورت کے وقت امور دین کے بارے میں مردوں سے استفتاء و مشافہہ جائز ہے (۲) شرعی ضرورت کے وقت عورتوں کی آواز سنا جائز ہے۔ (۳) زمانہ حیض میں نماز پڑھنے کی ٹہی تحریم ثابت ہوئی، کچھ چنانچہ ہا جماع مسلمین کا حنفی نماز کا پائل ہے، نہ فرض درست ہے نہ نفل، اور اسی طرح طواف، عیدہ، تلاوت، عیدہ، شکار اور نماز جنازہ وغیرہ بھی جائز نہیں (۴) معلوم ہوا کہ خون نجس ہے (۵) محض انقطاع دم حیض ہی پر نماز واجب ہو جاتی ہے یعنی زمانہ حیض ختم ہوتے ہی عورت پر واجب ہے کہ فوراً غسل کر لے۔ اور جس نماز کا بھی وقت موجود ہو وہ پڑھے، اور اس کے بعد بھی کوئی نماز اور روزہ ترک نہ کرے، تو یہ زمانہ حیض ختم ہوتے ہی وہ پاک عورتوں کے حکم میں ہوگی، اور مزید کچھ وقت تحصیل حکم طہارت کے لئے نہیں چاہیے، یہی مذہب امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے، لیکن اس بارے میں امام مالک رحمہ اللہ سے تین روایات ہیں:۔ (۱) انقطاع حیض کے بعد بھی تین دن تک حکم طہارت حاصل کرنے کے لئے رک رکے گی، اس کے بعد اس پر مستحاضہ کے احکام لاگو ہوں گے (۲) ۵ دن پورے ہونے تک وہ نماز نہ پڑھ سکی، جو امام مالک کے نزدیک اکثر مدت حیض ہے، (۳) ایک قول ہمارے اور شافعیہ کے مذہب کی طرح بھی ہے، (۶) حدیث اباب سے بعض حنفیہ نے خمارت من غیر السبیلین سے وجوب وضو پر استدلال کیا ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے نفث طہارت کی علت رگ سے خون کا نکلتا بتلایا، ظاہر ہے جن کے جس حصہ سے بھی خون نکلتا ہے وہ کسی رگ سے ہی خارج ہوتا ہے، کیونکہ جس میں رگیں ہی خون جاری ہونے کی جگہیں ہیں۔

علامہ خطابی کی تحقیق پر عینی کا نقد

خطابی نے فرمایا:۔ "حدیث کے معنی وہ نہیں ہیں، جو ان حضرات (بعض حنفیہ) نے سمجھے ہیں نہ وہ مراد رسول اکرم بن سکتی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ استحاضہ کا خون رگ کے پھٹ جانے سے آتا ہے جو اہل مذہب کے نزدیک ایک بیماری ہے کہ رگوں کے مخازن و اوعیہ میں جب خون زیادہ بھر جاتا ہے تو رگیں پھٹ پڑتی ہیں۔" محقق یعنی نے فرمایا کہ خطابی کی بیان کردہ مراد اس لئے صحیح نہیں کہ اس سے مطلق حدیث کی تنقید، اور عام کی تخصیص بلا تخص کے نیز ترجیح بلا مرجع لازم آتی ہے، جو باطل ہے۔ (عمۃ القاری ۱۰۶: ۱۰۷)

محقق یعنی کی تائید: منہ احمد میں حدیث ہے:۔ "فانما ذلک رکضۃ من الشیطان او عرق انقطع او داء عرض لها" (الفتح الربانی ۲۰۱: ۲۰۲) معلوم ہوا کہ استحاضہ کی صورت انقطاع عرق سے بھی ہوتی ہے اور کسی بیماری سے بھی، لہذا خطابی کا اس کو صرف بیماری کی حالت سے خاص کر دینا صحیح نہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ نے "المصنفی" ۶۸: ۱ میں لکھا کہ "حیض و استحاضہ کا محل تو ایک ہی ہے، فرق یہ ہے کہ جو متعا و طبیعی ہوتا ہے وہ دم حیض ہے اور جو غیر طبیعی حتیٰ فساد مزاج اور فساد اوعیہ الدم سے ہوتا ہے وہ دم استحاضہ ہے، اور حدیث میں تصدیق عروق سے کنایہ فساد اوعیہ کے بارے میں کیا گیا ہے۔" یہاں یہ آخری جملہ بھی خطابی کی تحقیق سے مل جاتا ہے۔ لیکن شروع میں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے جو استحاضہ کا سبب فساد مزاج اور فساد اوعیہ دونوں کو قرار دیا ہے، وہ محقق یعنی کے قوس پر صحیح ہوتا ہے، اور بظاہر

مراۓ حدیث میں صحیح و متعین ہے کہ استحاضہ کا خون غیر طبعی و غیر معقد ہے، جو کبھی فساد مزاج کے سبب رگوں سے آتا ہے اور کبھی فساد و استحاضہ عروق کے سبب عروق سے خارج ہوتا ہے، اور دونوں صورتوں میں چونکہ رکعتہ الشیطان ہے، یعنی اس کو موقع ملتا ہے کہ عورت کو التباس و اشتباہ میں ڈال دے، اور ایک امر دینی میں وہ مغالطہ کا شکار ہو جائے، کہ اپنے کو پاک اور نماز وغیرہ کے قابل سمجھے یا نہ سمجھے، یہ شیطان کو دوساں ڈالنے کا موقع چونکہ دونوں حالتوں میں مل جاتا ہے، اس لئے تینوں امور کا ذکر حدیث میں آگیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علہ اتم و احکم۔

افادات النور: فرمایا: ہماری عام کتب حنفیہ میں دم مسفوح کو بخش اور غیر مسفوح کو پاک لکھا ہے، اور شارح منیہ نے کبیری میں اس پر اچھی بحث کی ہے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ شوکانی نے اپنی فقہی مسائل کو ایک رسالہ میں جمع کیا ہے جس کا نام "الدرر البہیہ" رکھا ہے لیکن اس میں ایسے مسائل بھی موجود ہیں کہ ان پر عمل کرنے سے مغفرت خداوندی سے محرومی کا اندیشہ ہے مثلاً یہ کہ تمام اشیاء پاک ہیں بجز دم حیض، اور بول و براۓ انسان کے، اور لکھا کہ سو رکھی چربی حرام نہیں ہے، کیونکہ قرآن مجید میں اس کے گوشت کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور چربی گوشت نہیں ہے۔ لہذا وہ حرام نہ ہوگی، وغیرہ نعوذ باللہ منہا، ایسے مسائل لکھ دیئے ہیں۔

قول مختصر الخ پر فرمایا کہ یہاں نسخ سے مراد سب کے نزدیک وضو نہ ہونا ہی ہے، اور ہمارے نزدیک یہی مراد اس لفظ سے بولی صبی کے بارے میں بھی ہے، پانی ڈالنا یا چھڑکانا نہیں ہے، ہم ہر جگہ یہاں سے وہاں تک ایک ہی مراد لیتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں الگ الگ مراد ملی جاتی ہے۔ فولد استحضار الخ پر فرمایا: حضرت فاطمہ بنت ابی حیثمہ کا مقصد استحاضہ فقہیہ نہیں تھا، اس کو وہ جانتی تو سوال ہی نہ کرتیں، بلکہ مراد لغوی استحاضہ تھا، اہل لغت کے یہاں رحم سے ہر جریبان خون استحاضہ ہی کہلاتا ہے فقہاء نے یہ تفریق کی کہ عادت کے موافق جو خون رحم سے جاری ہو وہ حیض ہے، اور جب زیادتی و غلبہ ہو تو وہ استحاضہ ہے۔

قول فلا اطعمو الخ پر فرمایا کہ یہاں بھی ان کی مراد طہارت شرعیہ نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کر رہی ہیں کہ بظاہر تو میں پاک نہیں ہوتی، جریبان خون کے سبب، اس میں ٹوٹ و عدم طہارت کی صورت رہتی ہے، ایسی حالت میں کب تک نماز وغیرہ ادا نہ کروں؟ یہ سوال تھا، اور شریعت کا حکم اس لئے بھی معلوم کرنا ضروری تھا کہ بعض اوقات شریعت حالت نجاست میں سے بھی طہارت کا حکم لگا دیتی ہے، مثلاً معذور کے لئے اور بعض اوقات بظاہر طہارت حیہ کی موجودگی میں نجاست کا حکم لگاتی ہے، جیسے طہر متخلل میں۔

قولہ انما ذلک دم عرق الخ پر فرمایا: یہ طبعی منصوبہ ہے جس سے خارج من غیر المسلمین کا بھی ناقض وضو ہونا ثابت ہے، کیونکہ حضور علیہ السلام نے نفقہ وضو کی علت اس کا دم عرق ہونا بتلایا، باقی اس کا تحقق خروج احد المسلمین سے ہونا یہ خصوصیت مقام ہے، جس کا ذکر آپ کے ارشاد میں نہیں ہے، لہذا حکم وضو کو مسلمین پر دائر کرنے سے منطوق کا ترک اور مسکوت عنہ کا اغدا لازم آئے گا جو صحیح نہیں۔ حافظ کی توجیہ پر نقد: پھر فرمایا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ "اندہ عرق" سے متعہ وضو اس کے دم حیض نہ ہونے کی تاکید ہے، اس کے ناقض وضو ہونے کا بیان و اظہار نہیں ہے، یہ توجیہ کمزور اور سیاقی کلام کے بھی منافی و مخالف ہے۔

حافظ ابن تیمیہ سے تعجب

فرمایا: "امام احمد رحمہ اللہ عاف و کبیر کی وجہ سے نفقہ وضو کے قائل ہیں، پھر بھی حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ خارج من غیر المسلمین سے نفقہ وضو کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں۔" یہ وہ بات ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جن مسائل میں اپنی رائے خود سے قائم کر لی ہے، ان میں انھوں نے امام احمد رحمہ اللہ کی بھی پروا نہیں کی، اور بعض تفردات میں تو وہ اکبر امت سے بالکل الگ ہو کر ہی چل پڑے ہیں، اور اپنی کہتے ہیں، دوسروں کے سنتے بھی نہیں (جیسا کہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا) یعنی دوسروں

کے دلائل سے صرف نظر کر لیتے ہیں، نہ ان کو پوری طرح ذکر کرتے ہیں، نہ ان کی جوابدہی ضروری سمجھتے ہیں، یہ بات علمی تحقیق کی شان کے خلاف ہے اور حافظ موصوف ایسے جلیل القدر محقق و محدث کے لئے موزوں نہ تھی۔

چونکہ ایسے مسائل کی تعداد بہت کم ہے، اس لئے ان سے موصوف کی عظمت و قدر پر حرف نہیں آتا، یہ دوسری بات ہے کہ غلطی جس سے بھی ہو غلط ہی ہے، اور اس کا اعادہ و اظہار بھی ضروری ہے تاکہ تحقیق و احقاق حق میں کوتاہی نہ ہو، ساتھ ہی غرض ہے اور پہلے بھی لکھا گیا کہ معصوم بجز انبیاء علیہم السلام کے کوئی بھی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ فاذا اقبلت الحیض: الخ ان الفاظ سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان سے اشارہ تمیز الوان کی طرف ہے، اور وہ الوان کا اعتبار کرتے ہیں کہ گہرا سرخ رنگ اور کالام حیض کا ہے، باقی رنگ اس کے نہیں ہیں، گو حافظ اقبال وادبار سے معلوم ہوا کہ دم حیض خود ہی دم استحاضہ سے الگ اور متمیز ہے، اس کے آنے اور جانے سے حیض کی ابتداء اور ختمہ کا پتہ لگتا رہیگا اور اس خیال کی تائید روایت "فان دم اسود عرف" سے بھی ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان الفاظ سے ان کی نظریہ کی کچھ تائید تو ضرور ملتی ہے مگر یہ تعبیر ہر رے مذہب و نظریہ سے بھی بعید نہیں ہے، ہمارا مذہب ہے کہ الوان پر کوئی اعتماد و اعتبار نہیں، جو کچھ بھی سوا سے کدرت تک دیکھے گی سب حیض ہو سکتا ہے، بلکہ اعتبار عادت کا ہے، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ مراد یہ ہے جب حیض کا وقت مقرر و عادی آجائے اور خون آنے لگے تو حیض کا زمانہ شروع ہو گیا اور جب اس کا زمانہ ختم ہو گیا، تو اس کے احکام بھی ختم ہوئے، غرض اقبال وادبار کو جس طرح الوان سے پہچانا جاسکتا ہے، عادت سے بھی جان سکتے ہیں، اور اس کی تائید اس باب کی دوسری احادیث کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے مثلاً حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے استحاضہ کو حکم فرمایا کہ "وہ ان ایام وایالی کے شمار پر نظر رکھے، جو مہینہ میں اس کے حیض کے تھے" (ابوداؤد) اس میں صرف عادت پر محمول کیا ہے، نہ دماہ کا ذکر ہے، نہ ان کے الوان کا، ابوداؤد میں ایک باب تو "فی المرأة تستحاض ومن قال تدع الصلوة فی عدة الايام النی کانت تحيض" قائم کیا ہے، اور اس کے تحت حدیث مذکور اور دوسری "فاصرها رسول ان تقعد الايام النی کانت تقعد ثم تغسل" تیسری "تدع الصلوة ایام اقوانها، وغیرہ لائے ہیں۔ پھر "باب من قال اذا اقبلت الحيضة تدع الصلوة" قائم کر کے حضرت عائشہ سے روایت ذکر کی: "فلننظر قدر ما کانت تحيض فی کل شهر" اور دوسری روایت اذا اقبلت الحيضة وغیرہ لائے ہیں، نیز امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی "باب اذا حاضت فی شهر ثلاث حیض" میں روایت و لیکن دعی الصلوة قدر الايام النی کنت تحيضین فیها" روایت کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال وادبار کے راوی نے بھی صرف عبارتی نفس اختیار کیا ہے اور تعداد ایام عادت سے زیادہ کوئی بات اس کو بھی مقصود نہیں ہے گویا وہ عورت معادہ تھی اور اس کو اقبال وادبار کا حال حسب عادت معلوم تھا، نہیں کہ وہ صرف رنگوں کے تغیرات سے پہچانتی تھی، ورنہ اگر الوان ہی کا اعتبار ہوتا تو قدر ایام وغیرہ کی تمیزات کیوں اختیار کرنا چاہیں، جن سے اعتبار الوان کی بات بے حیثیت بن جاتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دم اسود والی روایت منکر ہے

شافعیہ نے جو روایت مذکورہ سے استدلال کیا ہے اس کو امام نسائی نے دو جگہ نکالا اور اعلال کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، مثل ابن ابی حاتم میں اس کو منکر کہا گیا، اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے مشکل الآثار میں امام احمد رحمہ اللہ سے اس کا مدراج ہونا نقل کیا ہے، اور بصورت تسلیم ہم اس کو اغلب و اکثر پر محمول کریں گے اس پر مدار نہیں کر سکتے جیسا شافعیہ نے سمجھا ہے۔

قوله لما غسل عني الدم لم صلى الخ یہ مقصد نہیں کہ خون کی نجاست دھو کر نماز پڑھ لیا کرو، اور نہ غسل دم سے یہاں غسل، متعارف مراد ہے لیکن وہ بالاجماع حیض کے بعد فرض و ضروری ہے اس لئے یہاں اگر چہ روایت میں اس کا ذکر نہیں مگر مراد و مطلوب ضرور ہے۔ پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس حدیث فاطمہ بنت ابی حمیش والی میں لفظ ”توضی“ بھی صحیح و ثابت ہے، اگرچہ امام مسلم نے اس میں تردید کیا اور کہا ہے کہ حدیث حماد بن زید میں ایک حرف کی زیادتی ہے جس کو ہم نے چھوڑ دیا ہے، ان کا اشارہ و لفظ مذکور ہی کی طرف ہے، اور میں کہتا ہوں کہ وہ بلا کسی تردید صحیح ہے، جبکہ امام حمادوی رحمہ اللہ نے اس کو ثابت کیا ہے اور اس کے متابعات بھی ذکر کئے ہیں، لہذا اس کے بارے میں تردید یا تفرد کی بات درست نہیں۔

حافظ کا تعصب: فرمایا جس اسناد کو امام حمادوی لائے ہیں، اس کے رد اقامہ میں امام الانس ابوصنفہ بھی ہیں اور محقق منصف ابن سید الناس رحمہ اللہ نے شرح ترمذی میں اس کی تصحیح کی ہے، اس طرح محقق محدث ابو عمرو ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے بھی تہجد میں روایت مذکورہ پر طریقی امام اعظم سے استہجاد کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لفظ مذکور کی زیادتی کی صحت کا اقرار کرنے کے باوجود طریقی مذکور سے مدد نہیں لی، اس کی وجہ ہم سمجھتے ہیں اور آپ بھی سمجھ گئے ہوں گے اس سے زیادہ کیا کہیں؟ واللہ المستعان، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔

بہر حال! امر بالوضوء حدیث میں ثابت ہے، پھر وہ ہمارے نزدیک تو واجب پر محمول ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک استحباب پر، کیونکہ وہ عذر معذور کو تاقض طہارت نہیں مانتے، او شاید اسی لئے بعض مالکیہ نے اس کو ساقط کرنے کی سعی کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وضوء معذور و وقت نماز کے لئے ہے یا نماز کے واسطے

حنفیہ و حنابلہ کے نزدیک وقت کے لئے ہے، اور مستحاضہ و غیرہا (مستقل عذر والے) وضو کر کے وقت کے اندر جو کچھ چاہے فرائض و نوافل پڑھ سکتے ہیں، اور اس عذر سے اس کی طہارت و وقت کے اندر باطل نہ ہوگی، شافعیہ کہتے ہیں کہ ان کا وضو نماز کے لئے ہے، اور ایک وضو سے صرف ایک فرض نماز اور اس کے ساتھ نوافل بجا پڑھ سکتے ہیں امام مالک کا مذہب معذور شرعی کے لئے ہے کہ ایک وضو سے وہ جب تک چاہے فرائض و نوافل پڑھتا رہے گا، اور یہ وضو، عذر صرف دوسرے نوافل وضو غسل سے ہی نہ ہونے کا، عذر شرعی مستقل سے نہ ہونے کا۔ (کتاب المغنی ص ۱۷۷)۔

شافعیہ کا استدلال لفظ ”اکل صلوٰۃ“ سے ہے، کہ اس سے بظاہر صرف نماز کے لئے وضو معلوم ہوتا ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ مراد ہر نماز کا وقت ہے، اور محقق یعنی نے لفظ وقت معنی ابن قدامہ سے نقل بھی کیا ہے، لہذا اب کوئی تاویل بھی نہیں، اگرچہ اس کو تاویل اس لئے بھی نہیں کہہ

سے امام حمادوی رحمہ اللہ متابعات پیش کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس کو بھی پڑھتے چلئے! امام ابوہدی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام صاحب وانی روایت کے خلاف معارضہ کیا گیا اور کہا گیا کہ امام صاحب کی حدیث جس کو آپ نے ہشام بن عروہ روایت کیا ہے خطا ہے، کیونکہ حافظ حدیث نے ہشام بن عروہ سے اس حدیث کو دوسرے طریقہ پر روایت کیا ہے،

معارضین و مخالفین کے دعویٰ دلیل کی تفصیل نقل کر کے، امام احمد شین حمادوی رحمہ اللہ نے لکھا کہ جناب! اس حدیث کی روایت ہشام بن عروہ سے محدث شعیب مراد بن سلمہ (شیخ صاحب صحاح ستہ) نے بھی کی ہے، اس میں کوئی بھی لفظ زیادہ موجود ہے، لہذا اور روایت امام صاحب کی روایت کے سواقی ہے اور مراد بن سلمہ کی روایت ہشام بن عروہ سے آپ حضرات کے نزدیک بھی مالک، بیہق، اور عروہ بن حارث سے کم درجہ کی نہیں ہے، ان حضرات مالکی لاجارہ نے لکھا کہ امام صاحب کی متابعت تو مراد بن سلمہ سے ہوئی، اور ان دونوں کی متابعت اسی روایت مذکورہ پر مراد بن زید، یحییٰ بن سلیم، وکیع، ابوہزیمہ سکری، ابوہوانہ، وابو حادہ نے کی ہے، ان سب آئمہ کا مذہب شین نے ہشام سے روایت کی اور ہشام متابعت حبیب بن ابی ثالبیہ و غیرہ سے ان بعض طرق میں مذہبی نے کی ہے، اور عروہ کی متابعت ابن ابی ملیک نے کی ہے۔ (امالی الاحبار ص ۹۶-۹۷)

اے شخصہ غیر منصف مزاج معارضین کو یہ خیال کب ہوا ہوگا کہ ان کے بے گتے فیصلوں کو چک بھی کیا جائے گا اور حفاظ حدیث کے لفظ سے مرعوب کرنا بھی کچھ مفید نہ ہوگا، اور یہ بھی کیا خبر ہوگی کہ خود امام صاحب کو بھی کہا حفاظ حدیث میں شمار کرنے پر دنیا بھروسہ ہو جائے گی، واللہ غالب علی امرہ و لکن اکثر الناس لا یعلمون۔

سکتے کہ عرف میں نماز بول کر اوقات مراد لیا کرتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں:۔ آتیک الظہور اور آتیک العصر، یعنی میں تمہارے پاس ظہر کے یا عصر کے وقت آؤں گا، تو اسی طرح لکل صلوٰۃ میں طہارت کو بھی اگر وقت صلوٰۃ کے لئے مائیں تو کوئی اشکال نہیں ہے، اس کے بعد میری رائے یہ ہے کہ لفظ حدیث میں دونوں کے استدلال کی گنجائش کیساں ہے اور شریعت سے کوئی ناطق فیصلہ اس بارے میں نہیں ہوا، اس لئے یہ مسئلہ مراحل اجتہاد میں داخل ہے اور امام اعظمؒ کی نظر واجتہاد میں وقت کا اعتبار اس طرح ہوا جس طرح جنون وانماء میں بھی وقت کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ جو شخص ماہ رمضان المبارک کا کچھ حصہ پا کر بخون ہو جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا واجب ہے، اور جس پر پورے ایک دن رات کے لئے بے ہوشی طاری ہو جائے، تو اس سے اس دن کی نمازوں کی قضا ساقط ہو جاتی ہے۔

پس جنون وانماء بھی اعذار شرعیہ ہیں، جن میں وقت ہی کا اعتبار ہوا ہے، یہ دوسری بات ہے کہ انعام میں ایک دن رات کا نصاب مقرر ہوا ایک دن رات کی پانچ نمازوں کا یا بھی رابطہ ہے اور اسی لئے امام صاحب کے یہاں پانچ فائز نمازوں میں قضا کے وقت ترتیب ضروری ہے باب صوم میں پورے ماہ کا نصاب و وظیفہ مستتر ہوا کہ جنون کے لئے ایک ماہ انعام (بے ہوشی) کی پانچ نمازوں کے برابر ہوا، چنانچہ جو شخص رمضان سے پہلے ہی بخون ہو جائے، اور پورا مہینہ رمضان کا جنون کی حالت میں گزر جائے تو اس پر پورے رمضان کی قضا نہیں ہے، جس طرح مکمل ایک دن رات بے ہوشی میں گزرے تو اس دن کی نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے۔

غرض جس طرح جنون وانماء کے عذر والوں کے لئے وقت کا لحاظ واجب ہے، اسی طرح معذور شرعی کے لئے بھی ایک وقت کی نماز کا زمانہ مقرر ہوا، اور وقت کا لحاظ اس لئے بھی موزوں ہے کہ وہ امر سادی ہے جس طرح عذر امر سادی ہے، فعل اختیار یا فعل عہد دونوں نہیں ہیں، اور اسی لئے معذور کو حکم ہے کہ وہ وقت کا انتظار کرتا رہے جب آخر وقت نماز کا ہونے لگے تو وضو کر کے نماز پڑھ لے۔

یہ سب تفصیلات ائمہ مجتہدین سے اس لئے منقول ہیں کہ بڑے بحث مسئلہ مراحل اجتہاد سے ہے ورنہ منصوصات شرعیہ میں اجتہاد کی ضرورت ہے، نہ ان میں اجتہاد مجتہد کو دخل دینے کا حق ہے۔ فاضل فائدہ رحمہم جدا واللہ الموفق۔

علامہ شوکانی کا اشکال و جواب

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے علامہ شوکانی کا اشکال نقل کیا کہ مستحاضہ کے واسطے ہر نماز کے وقت غسل کا ثبوت کسی صحیح دلیل سے نہیں ہے، اور یہ تکلیف شاق ہے، جس سے کم کو اللہ تعالیٰ کے مجلس بندے بھی نہیں اٹھا سکتے، چہ جائیکہ ناقص عورتیں، نیز انھوں نے لکھا کہ احادیث سے تحیرہ کا وجود بھی ثابت نہیں ہوتا (نیل الاوطار)

حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کی یہ دونوں باتیں غلط ہیں، کیونکہ مستحاضہ کے لئے غسل ہر نماز کے لئے بھی ثابت ہے اور غسل واحد سے جمع بین الصلاحتین بھی، اس کو حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے اور ابوداؤد میں بھی موجود ہے اور امام طحاوی نے نقل کیا کہ ایک کو فی عورت مرضی استحاضہ میں جتلا ہوئی، دو سال تک اس میں پریشان رہی، پھر حضرت علیؑ سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا، اس کے بعد وہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس گئی، آپ نے فرمایا: میں بھی وہی جانتا ہوں جو حضرت علیؑ نے بتلایا ہے ان سے بتلایا گیا کہ کوفہ میں مروی زیادہ ہے اور اس کو ہر نماز کے وقت غسل کرنا بہت دشوار ہے آپ نے فرمایا: اگر خدا چاہتا تو اس کو اس سے بھی زیادہ مشقت والی تکلیف میں جتلا کر دیتا، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ عورت متحیرہ تھی (جس پر بعض صورتوں میں ہر نماز کے وقت غسل کرنا واجب ہوتا ہے یہی مذہب حنفیہ و شافعیہ کا ہے۔ باقی معاذ و مبتدئہ کے لئے جو غسل ہے وہ حسب تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ تہدید یا تکلیلی دم و دفعہ فقہ کے لئے ہے جو آنحضرت کے اس حکم سے مستفاد ہے کہ آپ نے حضرت زینبؓ کو پانی کے گنگن (مب) میں بیٹھنے کو فرمایا تھا، ظاہر ہے کہ ہر نماز کے وقت غسل

میں دشواری ہو تو ایک غسل سے کئی نمازیں پڑھنا غرض مذکور کے لئے سودمند ہے، لیکن جمہور کی بعض صورتوں کے سوا اور سب غسل بدرجہ احتساب ہیں البتہ ہر نماز کے وقت وضو واجب ہے۔

رباعلامہ شکانی کا تحمیرہ کے ثبوت سے انکار کرنا، وہ اس لئے غلط ہے کہ امام احمد، اسحاق، خطابی، بیہقی، ابن قدامہ وغیرہ ایسے اکابر محدثین محققین نے اس کو ثابت کیا ہے اور احادیث سے اس پر استدلال کیا ہے۔

حیض واستحاضہ کے مباحث کو فریق محترم علامہ بنوری دام فیضہم نے بھی معارف السنن میں خوب تفصیل والیضاح سے لکھا ہے، اور ہم بھی باقی مباحث کتاب الحيض میں لکھیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ وبہ نستعين۔

بَابُ غَسْلِ الْمَنِيِّ وَفَرْكِهِ وَغَسْلِ مَا يُصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ

(مٹی کا دھونا اور اس کا رگڑنا، اور جو تری عورت کے پاس جانے سے لگ جائے اس کا دھونا)

(۲۲۶) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ قَتَيْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ مَسْرُورٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَغْسِلُ الْجَنَانَةَ مِنْ نَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَإِنْ بَقِيَ الْمَاءُ فِي نَوْبِهِ.

(۲۲۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ يَسَارٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنْ الْمَنِيِّ يَصِيبُ النَّوْبَ فَقَالَتْ كُنْتُ أَغْسِلُ مِنْ نَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَالْوُفْلُ الْفَسْلُ فَيُؤْبَهُ بِنَفْسِهِ.

ترجمہ (۲۲۶): حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے جنابت (یعنی منی کے دھبے) کو دھوئی تھی پھر اس کو پہن کر آپ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے اور پانی کے دھبے آپ کے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۷): حضرت سلیمان بن یسار کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے اس منی کے بارے میں پوچھا جو کپڑے کو لگ جائے تو انہوں نے فرمایا کہ میں منی کو رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے دھو ڈالتی تھی پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان (یعنی) پانی کے دھبے آپ کے کپڑے پر ہوتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ نے نجاست منی کے مسئلہ میں مذہب حنفیہ کی موافقت کی ہے، چنانچہ یہاں غسل منی کا ترجمہ قائم کیا، جس طرح غسل بول وندی کا ذکر کیا ہے، اسی طرح اگلے باب میں غسل جنابت کا ترجمہ لائے اور کچھ آگے چل کر باب اذا القی علی ظہر المصلی میں دم و جنابت (منی) کا ذکر ساتھ کیا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دم کی طرح منی کو بھی نجس سمجھتے ہیں۔

طہارت کے مختلف طریقے

فرمایا: حنفیہ کے یہاں چیزوں کو پاک کرنے کے متعدد ذرائع ہیں، مثلاً سبیلین کی طہارت ڈھیلوں کے استعمال سے ہو سکتی ہے ظہین کو رگڑ کر صاف کر دینے سے، جس چیز میں نجاست اندر نہ داخل ہو سکے، ان کا مسح کافی ہے زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہے، منی کے لئے کھرج وینا شرعی طہارت ہے، اگرچہ اس سے بالکل ازالہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بات بعض اوقات پانی سے بھی حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ دھونے کے بعد بھی میں کپڑے میں دھبے اور نشان دیکھتی تھی، اس سے مراد پانی کے دھبے تھے یا منی؟

حضرت شاہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بظاہر تو دوسری صورت مراد ہے کیونکہ راویوں نے تین الفاظ نقل کئے ہیں (۱) وان بقع السماء فی لوبہ (۲) والفر الغسل فی لوبہ (۳) ثم اراه فیہ بقعة۔ اور یہی آخری صورت مراد معلوم ہوتی ہے، تاہم پہلے لفظ کی وجہ سے پانی کے دے بھی مراد ہو سکتے ہیں، اور راویوں کے الفاظ سے مسائل نکالنا مناسب نہیں، خصوصاً جبکہ ان کے الفاظ مختلف ہوں، یا جبکہ مسئلہ حلال و حرام کا یا یا سب طہارت و نجاست کا ہو، اور اس طرح راویوں کے الفاظ فرک، نسخ اور ست سے بھی طہارت منیٰ پر استدلال کرنا صحیح نہیں، کیونکہ بعض کا مقصد تطہیر ہے بعض کا موجودہ حالت میں نجاست کی تکفیل ہے، اور کسی کا مقصد اس کے گھناؤنے وجود کا ازالہ اور اس کو لوگوں کی نظر سے مستور کر دینا، جس طرح ریخت ظلم کو بحالت نماز پکڑے میں مل دیتے ہیں، دوسرے یہ کہ تکفیل نجاست ہمارے یہاں معاف ہے، کیونکہ قلیل نظر شارع میں بمنزلہ عدم ہے، جیسے سخیلین و ظہین میں، پھر یہ کہ سلت و مسح کو کافی سمجھنے والوں کے پاس کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ حضور ﷺ نے سلت و مسح منیٰ کے بعد اسی کپڑے میں بغیر دھوئے ہوئے نماز ادا فرمائی ہو، اور زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ یہ لوگ نجاست مذی کے قائل ہیں (جس کے خروج سے صرف وضو کا وجوب ہوتا ہے) اور خروج منیٰ سے غسل کا وجوب بھی مانتے ہیں، پھر بھی اس کی طہارت کے مدعی ہیں، اسی لئے ابن عربی نے شرح ترمذی ۱۸۱۔ میں لکھا کہ "احادیث صحاح میں حضرت عائشہ سے فرک سے زیادہ اور کچھ مروی نہیں ہے اور مراد اس کا ازالہ یعنی ہے باقی اسی کپڑے سے نماز بھی ادا کر تا یہ ان کی کسی روایت میں نہیں ہے، بلکہ ان کی روایت میں منیٰ کا دھونا بھی موجود ہے، باقی فرک والی روایت میں لفظ فیضی کی زیادتی پر وہب علقمہ و اسود میں ملام کیا گیا ہے اور دارقطنی نے بھی اس پر نقد کیا ہے لہذا احادیث فرک بغیر نماز کے رہ گئی، جس سے استدلال درست نہیں یہی مسئلہ کی غایت و حقیقت ہے۔"

بحث و نظر: منیٰ کی طہارت و نجاست کے بارے میں لمبی بحثیں ہوئی ہیں، اور چونکہ طہارت منیٰ کی طرف زیادہ شدت و قوت سے صرف امام شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں، کیونکہ امام احمد رحمہ اللہ سے بھی دو قول مروی ہیں، اس لئے امام شافعی رحمہ اللہ کو معاملہ میں متقدم بھی کہا گیا ہے، پھر اس تفرد کے الزام کو دفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے تفصیل مذاہب لکھتے ہوئے تسامحات سے بھی کام لیا ہے، مثلاً علامہ نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلمہ ۱۴۰۔ میں لکھا۔

تفصیل مذاہب: "علماء کا طہارت و نجاست منیٰ انسان کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالک و ابو حنیفہ نجاست کے قائل ہیں، لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی طہارت کیلئے فرک بھی کافی ہے اگر خشک ہو اور یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، امام مالک رحمہ اللہ تر خشک دونوں کا دھونا ضروری بتلاتے ہیں، لیث کے نزدیک بھی نجس ہے، مگر اس کی وجہ سے نماز نہیں ٹوٹائی جائے گی، حسن نے کہا کہ کپڑے کے اندر منیٰ بھی ہو تو نماز نہ ٹوٹائی جائیگی، اگرچہ زیادہ ہو (اور جسم میں لگی ہو تو ٹوٹائی جائے گی) اگرچہ کم ہو، اور بہت سے حضرات منیٰ کو خارج کہتے ہیں، حضرت علی سعد بن ابی وقاص، ابن عمر، حضرت عائشہ، داؤد امام احمد سے اصح الروایین میں یہی مروی ہے اور یہی مذہب امام شافعی و اسحاب حدیث کا بھی ہے، جس نے امام شافعی رحمہ اللہ کو متقدم قول طہارت سمجھا، غلطی کی۔"

تقریباً اسی طرح مذاہب کی تفصیل "معارف السنن شرح سنن الترمذی" ۱۳۸۳۔ میں علامہ بخاری دام فیضہ نے بھی نقل کی ہے، ممکن ہے ان کے پیش نظر یہی علامہ نووی کو نقل ہو، لیکن "العرف الثدی" میں حضرت علی و عائشہ وغیرہ صحابہ کرام کی طرف طہارت منیٰ کی روایت نقل نہیں ہوئی ہے، اور امام ترمذی نے اس کو صرف قول غیر واحد من القہار کہا ہے، اور اجزاء فرک بغیر غسل کی روایت کو حضرت عائشہ سے منسوب کی ہے، طہارت منیٰ کو ان کا حیض حضرت عیٰ وغیرہ کا قول و مذہب ہونا نقل نہیں کیا، غرض اس بارے میں بات ٹھنکی، اس لئے اس پر تنبیہ ضروری ہوئی، اور اس لئے مزید احساس ہوا کہ حضرت عائشہ کی احادیث پر تو حنفیہ کے مذہب کا بڑا انداز ہے اور ان کی روایات میں فرک یا غسل وغیرہ ضرور موجود ہے پھر ان کو قائلین طہارت میں کیسے شمار کر سکتے ہیں؟ یہ فرک و غسل وغیرہ کا اہتمام روایت ہی بتلا رہا ہے کہ وہ اس کو

پاک نہیں سمجھتی تھی، اور اگر بالفرض ایسا سمجھتی تھیں تو اپنی روایات کے خلاف عمل یا عقیدہ بھی تو حنفیہ کے خلاف پڑے گا، اور ایسا ہوتا تو دوسری صنف کے حضرات ضرور اس کو بھی حنفیہ کے مقابلہ میں پیش کرتے، حالانکہ ایسا نہیں ہوا۔

غرض صمدیہ کرام کے لئے اس معاملہ میں آراء کی تعین مناسب نہیں، اور اگر ایسا کرتا ہی ہے تو اس سے زیادہ قوت حنفیہ کو ملے گی، شافعیہ کو نہیں، امام طحاوی رحمہ اللہ نے معانی الآثار میں جہاں "فذهب الذاہبون ان المذنب طاهر" لکھا، وہاں بھی علامہ بیہقی نے لکھا کہ ان سے امام طحاوی کی مراد شافعی، احمد، اسحاق و داؤد ہیں (المناہج، ص ۲۵۳)۔

حافظ ابن حزم کی تحقیق

ابن حزم نے غلطی میں لکھا:۔ منی طاهر ہے خواہ وہ پانی میں گرے یا جسم اور کپڑے کو لگے، اس کو دور کرتا واجب نہیں، وہ تھوک کی طرح ہے، کوئی فرق نہیں، اور یہی قول سفیان ثوری، شافعی، احمد، ابو ثور، ابوسلیمان، اور ان کے سب اصحاب کا ہے۔ "پھر لکھا کہ امام مالک کا مذہب ہے کہ بغیر دھوئے منی سے طہارت نہ ہوگی اور اس کے لئے وہ حضرت عمر، ابو ہریرہ، انس و سعید بن المسیب سے دھونے کی روایت نقل کرتے ہیں۔ آگے امام ابو حنیفہ کا مذہب تفصیل سے نقل کر کے (جس میں غلطی بھی کیسے لکھا کہ وہ تائید میں حضرت ابن عمر کا قول ذکر کرتے ہیں کہ اگر منی تر ہو تو دھو، خشک ہو تو اس کو کھرچ دو، پھر لکھا کہ نجاست کے قائلین حضرت عائشہ کی روایت کہ خود حضور علیہ السلام منی کو دھوتے تھے، اور حضرت عائشہ سے غسل منی والی اور دوسری حث والی روایت سے استدلال کرتے ہیں، مگر اس میں ان کیسے کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہ سے تو یہ بھی یہ تو اثر ثابت ہے کہ میں رسولؐ کے پڑے سے منی کو کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اس ہی کپڑے میں نماز پڑھ لیتے تھے، اور حضرت سعد بن وقاصؓ سے بھی کپڑے سے منی کو کھرچ دینا ثابت ہے، نیز حضرت عباسؓ سے اس کو بمزہ تھوک و رینٹ تھلانے کا بھی ثبوت ہے، لہذا جب صحابہ کرام سے مختلف باتیں ملیں تو ایسے وقت قرآن و سنت ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، رہی سلیمان بن یسار کی حدیث بروایت حضرت عائشہؓ خود رسول اکرمؐ بھی منی کو دھوتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں منی کو دھونے یا زائل کرنے کا کوئی حکم رسول اکرمؐ سے ثابت نہیں ہے، اور نہ یہ ثابت ہوا کہ آپؐ نے اس کو بخش فرمایا، صرف اس کو دھونا ضرور آپؐ سے ثابت ہوا، لیکن آپؐ کے سارے افعال کو وجوب پر محمول نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ آپؐ نے نغمامہ (رینٹ بلیغم) کو بھی دیوار قبلہ میں دیکھ کر اس کو اپنی دست مبارک سے رگڑ کر صاف فرمادیا تھا۔" (مجموع، ص ۱۷۵)

تحقیق مذکور پر نظر

اس تفصیل سے بھی یہ بات صاف ہوگئی کہ امام نووی کا حضرت عائشہؓ، ابن عمر و سعد بن وقاصؓ وغیرہ صحابہ کا قائلین طہارت کے زمرہ میں شامل کرنا صحیح نہیں، اور ان کی عبارت مذکورہ سے بڑا مغالطہ ہوتا ہے، نیز ابن حزم کے اقرار سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حضرت عائشہؓ سے یہ تو اثر فرک منی کا ثبوت موجود ہے، ظاہر ہے کہ فرک اشی عن الثوب کا محاورہ کھرچنے کے لئے ہی مستعمل ہے جو خشک چیز کے لئے ہوتا ہے، لہذا حنفیہ کا مذہب حضرت عائشہؓ متواتر روایات سے ثابت ہوا پھر حضرت عائشہؓ سے دوسری روایت غسل منی کی ہیں۔

جن کا تعلق تر ہونے سے معلوم ہوتا ہے، اس صورت میں بھی حضرات حنفیہ کی کا فیصلہ زیادہ صحیح ہے کہ اس کو بغیر دھوئے پاک نہیں کہتے، رہی یہ بات کہ حضور کے سارے افعال کو وجوب پر محمول نہیں کر سکتے، اصولی طور سے ضرور صحیح ہے، مگر قرآن سے صرف نظر بھی صحیح نہیں، جب حضور کے فعل سے بھی غسل منی کا ثبوت تسلیم ہو گیا، اور کسی روایت سے بھی منی کے لگے ہوئے کپڑے میں آپ کی نماز ثابت نہیں، پھر حضرت عائشہؓ کا یہ الزام باہتمام کہ ٹھیک نماز کے وقت بھی آپ کے کپڑوں سے منی کو دھو رہی ہیں، اور اس کے باوجود دھونے کے نشانات آپ کے کپڑوں

پر سب کے مشاہدہ میں آرہے ہیں، ان سب قرآن سے کیا صرف اتنی بات نکلی کہ منی بھی تھوک و ریخت کی طرح ہے کہ اس کو بھی آپ نے دیوار قبلہ سے صاف فرمایا تھا، حالانکہ وہاں ظاہری قرینہ اس کا بھی ہے کہ اصل کراہت یا نہی کا اہتمام دیوار قبلہ کی عظمت و طہارت اور نقاہت کے لئے تھا، یہی وجہ ہے کہ ریخت و تھوک کو بحالت نماز بھی پکڑے میں مل دینے کا ثبوت موجود ہے جس سے اس کی طہارت معصوم ہو چکی ہے، بخلاف منی کے کہ اس کی نجاست کے قرآن بہت ہیں، مگر طہارت کے قرآن میں صرف کھینچ جان ہی معلوم ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نجاست منی کے دلائل و قرآن

(۱) صحیح احادیث سے ازالہ منی کا ثبوت غسل، مسح، برك، حنك، وحك سے ہو چکا ہے جو واضح دلیل نجاست ہے، مثلاً حدیث مسلمان بن یسار جس کا ذکر اوپر بھی سے نقل ہوا کہ خود نبی اکرم نے بھی غسل منی کیا ہے یا حدیث عائشہ و مسلم کی کہ میں اس رسول اکرم کے کپڑے سے وضو کرتی تھی، اور اس کے دھونے کے نشانات دیکھے جاتے تھے، یا حدیث میمونہ کہ میں نے رسول اکرم کے لئے غسل کا پانی رکھا، آپ نے اس پانی کو فرج پر ڈالا اور اس کو بائیں ہاتھ سے دھویا، پھر ہاتھ کو زمین پر مار کر اس کو اچھی طرح رگڑ کر دھویا، یہ خوب ہاتھ رگڑ کر دھونا بھی نجاست کا قرینہ ہے، یا حدیث عبداللہ بن عمر بخاری و مسلم میں کہ حضرت عمرؓ نے رسول اکرم سے سوال کیا۔ رات کے وقت جنابت کے بعد کیا کریں، تو حضور نے فرمایا:۔۔۔ "وضو کرو، شرمگاہ کو دھو دو، پھر سو جایا کرو، یا حدیث معاویہ کہ انہوں نے اپنی ام حبیبہ (زوجہ مطہرہ نبی اکرم) سے پوچھا: کیا رسول اکرم مجامعت والے کپڑے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے؟ آپ نے بتایا کہ ہاں! جب اس کپڑے میں نجاست کا اثر نہ دیکھتے تھے تو پڑھ لیا کرتے تھے (رواہ لک و اسناد صحیح) یا حدیث عائشہ کہ میں حضور کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی، جب وہ خشک ہوتی تھی، اور اس کو دھو دیا کرتی تھی جب کہ وہ تر ہوتی تھی۔۔۔ (رواہ ابویعقوب و الطحاوی، والیز ارالدارقطنی و البیہقی) (۲) کسی حدیث سے ثابت نہیں کہ اس کا ازالہ نہ کیا گیا ہو یا اس کو بدستور چھوڑ دیا گیا ہو، اگر وہ پاک ہوتی تو کم از کم یہی جواز ہی کے لئے ایک بات تو اس امر کا ثبوت ہوتا (۳) بہت سے تابعین سے منقول ہے کہ اگر وہ منی لگے ہوئے کپڑوں سے نماز پڑھ لیتے تھے، تو اس کا اعادہ کرتے تھے، علامہ بنوری و ام فیضیہ نے لکھا کہ تابعین نجاست کے پاس پانچ احادیث مرفوعہ اور پانچ موقوف ہیں، تک عشرہ کا مللہ، پھر لکھا کہ سب سے قوی دلیل تابعین طہارت کی دارقطنی کی حدیث ابن عباسؓ ہے، جس میں مرفوعاً روایت کی کہ منی بمنزلہ مخاض و براق ہے، اور اس کو لکڑی یا کپڑے سے صاف کر دینا کافی ہے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے، اور اس کا رفع و دم ہے، دیکھو آثار السنن نیوی اور اس کی تعلیق ۱۳، اور طبرانی نے اس کو دوسری سند سے محمد بن عبید اللہ الغزوی کے واسطے سے لیا ہے، جس کے ضعف پر اجماع ہے (دارقطنی نے ۱۰۹۹)۔

ابنہ حضرت ابن عباسؓ کا قول تعلیقاً یہ لفظ "المنی بمنزلة المخاض فامطه عنك و لو ما ذخرة" (ترمذی) اور روایات بڑھی "لقد كنا نسله بالا ذخرو المصوفة یعنی المنی" (مجمع الزوائد ۱۲۷-۱۲۸) صحیح ہے، لیکن دونوں میں ازالہ کا ذکر ہے جو بہ نسبت طہارت کے نجاست کا مرجع ہے اور مخاض سے تشبیہ بظاہر ضرورت ازالہ کی مشابہت معصوم ہوتی ہے کہ دونوں مرق ہیں، لکڑی وغیرہ سے زائل ہو سکتے ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ سلت کی صورت گھل مقدار میں پیش آئی ہو، جو حنفیہ کے نزدیک بقدر غلغلی، ہنذا حضرت ابن عباسؓ کے قول مذکور کو احتمالات مذکورہ کی موجودگی میں حجت نہیں بنایا جاسکتا، خصوصاً مقابل کے صریح دلائل کے مقابلہ میں۔

اگر کہا جائے کہ فرك و سلت کی صورت میں کچھ اجزاء منی کے باقی رہ جاتے ہیں، پھر طہارت کس طرح ہو جاتی ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ موزنہ اور جوتہ بھی تو دلک سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ روایت ابی داؤد وغیرہ سے ثابت ہے، حالانکہ اس سے بھی پوری طرح نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا۔

امام اعظم کی مخالفت قیاس

اس بارے میں قیاس کا مقتضی تو یہی تھا کہ خشک مٹی کھرپنے سے پاک نہ ہو، چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ اسی کے قائل ہیں، لیکن یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا اتباع سنت اور عمل بالجہد ہے کہ حدیث عائشہ وغیرہ کے سبب سے قیاس کو ترک کر دیا بلکہ اس کی مخالفت کی، یہی بات امام حمادی رحمہ اللہ نے بھی معانی الآثار میں کہی ہے

(معارف السنہ ۳۸۵: ۱)

محقق عینی کے ارشادات

فرمایا: ”حافظ ابن حجر نے امام حمادی کی اس بات کا رد کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کپڑے کو دھوئی ہوں گی، جس میں رسول اکرم ﷺ نماز پڑھتے ہوں گے، اور اس کپڑے سے صرف کھرپنے پر انکشاف کرتی ہوں گی جس میں نماز نہ پڑھتے ہو گئے اور کہا کہ یہ بات مسلم کی ایک روایت سے رد ہو جاتی ہے، جس میں حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اس کو حضور علیہ السلام کے کپڑے سے کھرچ دیتی تھی، پھر آپ اسی میں نماز پڑھتے تھے، یہاں فیصلی فیہ میں فاع تعقیب ہے، جس سے احتمال تخیل غسل کافرک اور صلوٰۃ میں فاع تعقیب رہتا۔

یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ فاع تعقیب کے لئے ہونا احتمال مذکور کو رد نہیں کرتا، اہل عربت کہتے ہیں کہ ہر چیز کے اندر تعقیب اسی کے مناسب حال ہو کر کرتی ہے، مثلاً کہتے ہیں ”تزوج فلان فولد“ (فلان نے نکاح کیا پھر ان کے بچہ بھی ہو گیا) یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب نکاح اور بچہ ہونے کے درمیان صرف مدت حاصل ہو، حالانکہ وہ مدت بھی نہ نفس بہت طویل ہے، لہذا یہاں بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کا یہ مطلب لیا جاسکتا ہے کہ جس کپڑے میں آپ سو تھے اس کو فرک کر دیا اور پھر نماز کے وقت اس کو دھو دیا اور آپ نے اس میں نماز پڑھ لی اور فاع محقق فاع بھی کلام عرب میں مستعمل ہے جیسے آیت ”ثم خلقنا النطفة علقۃ فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا المضغۃ عظاما، فکسونا العظام لحما“ میں ہے، ظاہر ہے کہ اس کے اندر محقق فاع میں سب ہی بمعنی ثم ہیں، اس لئے کہ سارے مقطوعات مترافی ہیں، پھر اس فاع کے بمعنی ثم ہونے کی تائید روایت ابن خزیمہ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں ”وہو یصلی“ ہے وہ اس لئے صحیح نہیں کہ یہ جملہ اسمیہ ہے، حافظ ابن حجر کا یہ فرمانا کہ روایت ابن خزیمہ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ اس میں ”وہو یصلی“ ہے وہ اس لئے صحیح نہیں کہ یہ جملہ اسمیہ ہے، اور حال واقع ہوا ہے، اس کو حقیقت و واقعہ پر محمول کریں گے تو ٹھیک مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ حالت نماز میں آپ کے کپڑے سے فرک کرتی تھیں، جب یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا جیسا کہ ظاہر ہے تو پھر وہی احتمال تخیل غسل کافرک و صلوٰۃ کے درمیان موجود رہے گا۔ واذا جاء والا احتمال بطل الا استدلال (عمدۃ ۹۰۸: ۱)

امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال طہارت پر نظر

آپ کا ایک مشہور استدلال یہ بھی ہے کہ حق تعالیٰ نے خلقت آدم کی ابتدا دو پاکوں سے کی ہے پانی اور مٹی سے، اور یہ بھی مستبعد ہے کہ حق تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو نجاست سے پیدا فرماتے (کتاب الام ۳۹: ۱)

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ مٹی خون سے پیدا ہوتی ہے اور کون کو امام شافعی رحمہ اللہ بھی نجس مانتے ہیں، تو پھر نجس چیز سے پاک چیز

لے یہ احتمال بعض مالکیہ کی طرف سے بھی پیش کیا گیا اور، امام حمادی ثنی رحمہ اللہ نے بھی معانی الآثار میں اچھی تفصیل سے پیش کیا ہے، اسی لئے محقق ثنی رحمہ اللہ نے امام حمادی رحمہ اللہ کی طرف سے دفاع بھی کیا ہے، اور حافظ ابن حجر کی فاع تعقیب کا بھی جواب دیا ہے مگر شاید یہ سب تفصیل صاحب مرہۃ کے مطالعہ میں نہیں آئی، اسی لئے آپ نے اس کو محض مالک کا رد سمجھا اور فاع تعقیب کا استدلال بھی دہرایا، حالانکہ محقق عینی نے اس کا فرک کر دیا ہے، ملاحظہ ہو مرہۃ شرح مشکوٰۃ ۳۲۸: ۱

کے پیدا ہونے میں کیوں استبعاد ہے؟ دوسرے یہ کہ دم جنس ماں کے پیٹ میں جنین کی غذا ہے، تو انبیاء علیہم السلام کے لئے یہ نجس غذا کیسے تجویز ہوتی؟ اور ان حضرات قدسی نفوس کے پاک و مقدس اجسام کی پرورش نجس غذا سے کیوں ہوئی؟ اگر مسئلہ استحلال کو جواب میں لائیں تو اسی سے ہم بھی جواب دے سکتے ہیں۔

حافظ ابن قیم و حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی قائلین طہارت میں

یہ دونوں حضرات بھی مٹی کو طہا ہر کہتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں اثبات طہارت کی سہی کی ہے، اور حافظ ابن قیم نے بدائع الفوائد ۱۱۹ تا ۱۲۶ ص ۳ میں، بلکہ انھوں نے اس مسئلہ میں دو فقہوں کے درمیان ایک خیالی مناظرہ کا بھی سہاں باندھا ہے، اس کی بنیاد بھی امام شافعی ہی جیسے نظریہ پر ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا: اس قسم کے من گھڑت مناظروں اور افسانوں پر مجھے حافظ ابن قیم جیسے حضرات سے اتنی زیادہ حیرت نہیں ہے، جس قدر کہ فقہائے امت میں سے امام شافعی رحمہ اللہ ایسے جلیل القدر فقیہ کی طرف مذکورہ بالا طریق استدلال کی نسبت سے ہے، کیونکہ امور نکوین اور امور قریح میں بڑا فرق ہے، اس لئے دونوں کو ساتھ ملا کر مسائل کا فیصلہ کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

محدث نووی کا انصاف

فرمایا: اس مسئلہ میں علامہ نووی رحمہ اللہ کا منصفانہ قول دیکھ کر مجھے بہت خوشی ہوئی، آپ نے شرح المہذب ۵۵۴ ص ۲ لکھا: "ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے اس مسئلہ میں بہت سے قیاسات اور مناسبات بے فائدہ ذکر کی ہیں، نہ ہم ان کو پسند کرتے ہیں، نہ ان سے استدلال کو جائز سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے لکھنے میں بھی تصحیح وقت خیال کرتے ہیں۔"

علامہ شوکانی کا اظہار حق

قاضی شوکانی نے باوجود ظاہری ہونے کے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا: "قائلین طہارت مٹی یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے لہذا اس سے بغیر کسی دلیل کے عدول نہیں کر سکتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مٹی کو زائل کرنے کے جو تعبدی طریقہ مروی ہوئے ہیں، یعنی غسل، مسح، فرک، حت، سلت یا حک، ان سے تو اس کی نجاست ہی ثابت ہوتی ہے، کیونکہ کسی چیز کے نجس ہونے کی یہی دلیل کیا کم ہے کہ شریعت اس کے ازالہ کے طریقہ بتلائے، پس صواب یہی ہے کہ وہ نجس ہے، اور اس کو طریق مذکورہ میں سے کسی ایک طریقہ پر زائل کرنا جائز و درست ہے۔" (نیل الاوطار ۵۴ ص ۱)

صاحب تحفۃ الاحوذی کی تائید

مذکورہ بالا عبارت نقل کر کے آپ نے لکھا: "علامہ شوکانی کا یہ کلام حسن جید ہے" (تحفۃ الاحوذی ص ۱۱۴) لیکن آگے چل کر آخر صفحہ میں غس و فرک کی بحث لکھتے ہوئے آپ نے صرف حافظ ابن حجر کا قول نقل کر دیا ہے اور محدث علما و رحمہ اللہ نیز محقق یعنی کے جوابی ارشادات کو نقل نہیں کیا، جو شان تحقیق و انصاف سے بعید ہے۔

صاحبِ مرعۃ کارویہ

آپ نے علامہ شوکانی کا قول مذکور نقل کر کے اپنی اسنادِ موسوف کی طرح تائید و تحسین نہیں کی، اور پھر لکھا کہ ”ظاہر یہی ہے کہ مٹی نجس ہے“ اس کی طہارت غسل یا فرک وغیرہ سے ہو سکتی ہے، لیکن رطب و یابس کا فرق میرے نزدیک صحیح نہیں، کیونکہ مستند احمد و ابن خزیمہ کی حدیث عائشہ میں ترک غسل دونوں حالتوں میں ثابت ہے، اس حدیث کو حافظ نے فتح الباری میں ذکر کر کے اس سے سکوت کیا، اور ان احادیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان سے طہارت مٹی کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ ان سے صرف کیفیتِ تطہیر معلوم ہوتی ہے، اور زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ نجس تو ہے مگر اس کی تطہیر میں غفلت شروع ہے کہ بغیر پانی کے بھی پاک ہو سکتی ہے اور ہر نجس کو پانی سے پاک کرنا ضروری بھی نہیں ہے، ورنہ جو تہ منجاست کتنے پر اس کی طہارت مٹی پر گزرنے سے نہ ہوتی، ارغ۔

علامہ شوکانی نے یہ بھی لکھا کہ اس مقام میں لمبی چوڑی بحثیں اور بہت کچھ قیل و قال ہوئے ہیں، اور مسئلہ اسکا مستحق بھی ہے، لیکن بات بڑھ کر یہاں تک پہنچ گئی کہ بہت کمزور قسم کے دلائل بھی گھڑ لئے گئے، مثلاً بی آدم کے شرف و کرامت اور آدمی کی طہارت سے حجت پکڑنا، ارغ۔

بحث مطابقت ترجمۃ الباب

امام بخاری رحمہ اللہ نے ترجمہ عنوان باب میں تین امور کا ذکر کیا ہے، غسل مٹی فرک مٹی اور غسل رطوبت فرغ، مگر جو حدیث لائے ہیں، ان سے بظاہر صرف امر اول کا فیصلہ نکلتا ہے، باقی دو کا نہیں اس لئے حدیث سے ترجمہ و عنوان کی مطابقت زیر بحث آگئی ہے۔ اور شارحین بخاری نے مختلف طور سے جواب دیے کا فرض ادا کیا ہے۔ مثلاً (۱) علامہ کرمانی نے فرمایا: ”اگر کہا جائے کہ حدیث الباب میں تو فرک مٹی کا ذکر نہیں ہے، تو میں کہوں گا حدیث میں غسل مٹی کا ذکر ہے، جس سے ثابت ہوا کہ فرک پراکتفا نہیں ہوگا، ترجمۃ الباب کا مطلب یہی تھا کہ مٹی کا حکم غسل و فرک کے لحاظ سے بتلایا جائے کہ ان میں سے کون سا حکم حدیث سے ثابت ہے اور واجب کیا ہے۔ نیز حدیث سے غسل رطوبت فرغ کا حکم بھی معلوم ہو گیا، کیونکہ جماع کے وقت اختلاط مٹی سے چارہ نہیں، یا ترجمہ میں سب احادیث جو پیش نظر رہی ہوں گی جو اس باب میں وارد ہیں اور بعض امور پر دلالت کرنے والی حدیث پراکتفا کیا، اس طرح امام بخاری یہ کثرت کیا کرتے ہیں، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث بھی ذکر کرنے کا ہوگا، مگر نہ لائے، یا اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا (۲) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فرمایا: ”امام بخاری رحمہ اللہ حدیث فرک کو نہیں لائے، بلکہ حسبِ عادت اس کی طرف صرف اشارہ کر دیا، کیونکہ حضرت عائشہ سے غیر بخاری میں فرک کی روایات موجود ہیں، پھر حافظ نے وہ روایات ذکر کی ہیں، اور مسئلہ غسل رطوبت فرغ کے بارے میں صریح حدیث عثمان ام بنی آفر کتب الفضل میں لائیں گے، اگرچہ یہاں ذکر نہیں کی، گویا یہاں اس مسئلہ کا حدیث الباب سے استنباط کر لیا ہے، اس طرح کہ کپڑے پر جو مٹی لگ جاتی ہے، وہ اکثر اختلاط رطوبت فرغ سے خالی نہیں ہوتی۔ (۳) علامہ قسطلانی نے فرمایا: ”امام بخاری رحمہ اللہ نے جو حدیث فرک ذکر نہیں کی، مگر اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے، جیسا کہ ان کی عادت ہے، یا ارادہ اس سے متعلق حدیث لائے گا ہوگا، کچھ کہیں وجہ سے اس کو ماننے کا موقع نہ ملا، یا اس کو اپنی شرط پر نہ پایا ہوگا۔ تیسری چیز غسل رطوبت فرغ کے بارے میں قسطلانی نے حنفیہ کی رائے کا اتباع کیا ہے۔ (۴) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا: ”پہلی بات تو باب کی دونوں حدیثوں سے ثابت ہے، دوسری اس پر قیاس سے ثابت ہوئی کہ جب نماز اخریٰ کے بقا کی صورت میں جائز ہوگئی تو اس کپڑے میں بھی قیاساً درست ہو جائے گی، جس سے فرک مٹی ہوا ہو، کیونکہ پوری طرح نجاست کا ازالہ دونوں میں نہیں

۱۔ علامہ ردی حنفی نے ان دونوں روایات کو ابنِ عمر کی وجہ سے ضعیف معلول قرار دیا ہے، اور ابنِ جبر کے حضرت عائشہ سے حدیث سماع کی سبب سے منقطع بھی کیا ہے، (الجزاہر النقی ۲۰۲، ج ۱ ص ۱۳۸)۔

ہوا، البتہ تسکین نجاست ہوگئی، اور عام ابتلا کے سبب منی کے بارے میں شریعت نے یہ سہولت دیدی ہے کہ باوجود نجاست اس کے کم کو معاف کر دیا، تیسری بات لفظ جنابت سے ثابت ہوئی کہ اس میں مرد و عورت دونوں کے اثرات جنابت شامل ہیں، لہذا ترجمۃ الباب کے تینوں اجزاء احادیث الباب سے ثابت ہو گئے (۵) محقق یعنی رحمہ اللہ چونکہ صاف سیدھی بات پسند کرتے ہیں اور کھینچ جان کے قائل نہیں، اس لئے وہ حافظ وغیرہ کی مندرجہ بالا توجیہات سے خوش نہیں ہیں اسی لئے انھوں نے لکھا:۔ یہ اقتدار وارد ہے، کیونکہ قاعدہ سے جب کسی باب کا کوئی ترجمہ یا عنوان کسی چیز کے لئے قائم کیا ہے تو اسی چیز کا ذکر حدیث الباب میں آنا چاہیے، اور اشارہ پر اکتفا کی بات بے وزن ہے، جبکہ مقصود و غرض ترجمہ یا اس سے متعلق حدیث کی معرفت ہے ورنہ محض ترجمہ یا عنوان قائم کرنے کا کیا فائدہ؟! (۱۰۹۶)

پھر ظاہر ہے کہ یہاں جو حدیث الباب ذکر ہوئی، ان میں نہ فقرہ "کا ذکر ہے اور نہ" غسل مایصب من المرأة "اس کے بعد علامہ عینی نے لکھا کہ کرمانی نے جو عدد تاویل پیش کی ہے وہ بھی یہاں کچھ مفید نہیں "ولکن حبک الشیء یعنی بعضی و بعض" یعنی ہر ترجمہ الباب کی مطابقت کو ضروری طور پر ثابت کرنے کا التزام غلو کی حد تک پہنچا دیتا ہے۔ (عمدة القاری ۱۰۹۶)

صاحب لامع الدراری کا تبصرہ

آپ نے یہاں لکھا "علامہ عینی رحمہ اللہ نے فقط ابن حجر کے کلام پر حسب عادت سخت گرفت کی ہے اور ان کی بات کو بے وزن کہہ رہے، لیکن خود بھی کوئی توجیہ یا اثبات ترجمہ کے لئے پیش نہیں کی، بلکہ اسی طرف مائل ہونے کے ترجمہ الباب کے اجزاء میں سے جز اول کے سوا اور اور کوئی جز وثابت نہیں ہوتا۔" (لامع الدراری ۱۰۹۳)

ہمیں حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم کی عظمت اور جلالت قدر کا پوری طرح اعتراف ہے مگر اس قسم کے نقد مذکور سے اختلاف بھی ہے، اس لئے کہ اگر اہل علم کے یہاں علمی غلطیوں کا احساس زیادہ ہوا کرتا ہے، امام بخاری جیسے جلیل القدر محدث نے امام اعظم کے متعلق کیسے کیسے سخت الفاظ استعمال فرمادیئے تو اس کی بنا زیادہ غلط فہمیوں پر مبنی، مگر اس قسم کے علمی انتقادات کو حسب عادت وغیرہ الفاظ سے بے وزن بتلانا مناسب نہیں، اگر ایسا ہی ہے تو محقق عینی اور ابن حزم میں کوئی فرق نہ ہو سکے گا، ہم محقق عینی کی اس بات کو نہایت قویٰ قدر اور جتنی برصاف سمجھتے ہیں کہ تراجم ابواب بخاری کی ہر جگہ اور پوری مطابقت ضروری نہیں، اور اس بارے میں کھینچ جان کر کے کوئی تاویل نکالنا علم و تحقیق کے معیار سے وزن دار نہیں ہے، چنانچہ بعض مواقع میں وہ ایسی تاویل کو "جر غلط" سے استدعا کے برابر فرمادیتے ہیں۔

فقہ البخاری: ہو سکتا ہے کہ "فقد البخاری" جو ان کے "تراجم ابواب" میں سمویا ہوا ہے، اس کا ثبوت غیر احادیث بخاری سے ہوتا ہو، بعض ان احادیث بخاری کے اشارات سے ہوتا ہو، جو دوسرے ابواب میں ذکر ہوئی ہیں، مگر علامہ عینی کا اعتراض اپنی جگہ پھر بھی اٹل ہے کہ ترجمہ الباب کی باتوں کا ثبوت اگر اسی باب کی احادیث بخاری سے نہیں ہو پاتا، تو ایسے تراجم و عنوانات کا کچھ فائدہ نہیں، کیونکہ اصل غرض و مقصد تو ان کے مطابق احادیث رسول اللہ ﷺ کی معرفت ہونی چاہیے، جب وہ ان مواقع پر موجود ہیں تو فقہ بغیر حدیث رہ گئی جس کی قیمت و مرتبت اپنی جگہ تھی ہی اعلیٰ ہو مگر وہ صحیح بخاری مجدد کے لئے شایان شان نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم و عندہم و احکم

تحقیق: لفظ حدیث "غسل الجنایۃ" پر علامہ کرمانی نے لکھا کہ جنابت تو معنوی چیز ہے، اس کو دھونے کا کیا مطلب؟ لہذا یا تو مضاف محذوف ہے یعنی اہل جنابت، یا موجب جنابت، دوسری صورت یہ کہ جنابت بول کر معنی مجازی منی کے لئے گئے ہیں "تسمیۃ الشیء بام السب" کے طریقہ پر، کیونکہ اس کا جو مدب بعد صلوٰۃ وغیرہ ہے، محقق عینی نے اس کو نقل کر کے لکھا کہ یہ بھی ہو سکتا ہے حضرت عائشہؓ نے منی پر اسم جنابت کا اطلاق فرمایا ہو، لہذا تقدیر محذوف یا مجاز ماننے کی بھی ضرورت نہیں۔

دلیل حقیقہ: محقق یعنی نے لکھا کہ یہ حدیث بھی حنفیہ کے لئے حجت ہے کہ منیٰ نجس ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی تعبیر ”کنت اغسل الجنابة من ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ اس پر دل ہے، اور کثرت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسا وہ کیا ہی کرتی تھیں، جو مزید دلیل نجاست ہے۔ علامہ کمالی پر نفقہ: آپ نے لکھا تھا ”اس حدیث سے نجاست منیٰ پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ ممکن ہے غسل منیٰ کا سبب یہ ہو کہ اس کی گذرگاہ (پیشاب کی نالی) نجس ہے، یا بوجہ اختلاط رطوبت فرج ہو، اس مذہب کے مطابق جس میں رطوبت مذکورہ نجس ہے“ اس محقق یعنی نے نفقہ کیا کہ حنفیہ میں اطباء میں علماء تشریح کی تحقیق سے مستقر منیٰ اور مستقر بول الگ الگ ہیں، اور ایسے ہی ان دونوں کے خارج بھی جدا جدا ہیں لہذا گذرگاہ کی نجاست والی بات ہے تحقیق ہے، اور نجاست رطوبت فرج کا مسئلہ اختلافی ہے، اس کی وجہ سے بھی استدلال مذکور کو کمزور نہیں کہہ سکتے۔ (مجموعہ فتاویٰ، ۱۰۹۰)

بَابُ إِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةَ أَوْ غَيْرَهَا فَلَمْ يَذْهَبْ أَنْزَهُ

(اگر منیٰ یا کوئی اور نجاست دھوئے اور اس کا نشان زائل نہ ہو تو کیا حکم ہے؟)

(۲۲۸) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَأَلْتُ الْوَاحِدَ قَالَ سَأَلْتُ ثَنَا عُمَرُ بْنُ مُيَمُونٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ فِي الثُّوْبِ تَصْبِيئَهُ الْجَنَابَةَ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ كُنْتُ أَغْسِلُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَالْأَرْغَسَلُ فِيهِ بَقَعُ الْمَاءِ:

(۲۲۹) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ زُهَيْرَ بْنَ ثَنَا عُمَرُ بْنُ مُيَمُونٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا كَانَتْ تَغْسِلُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَزَا فِيهِ بَقْعَةً أَوْ بَقْعًا.

ترجمہ (۲۲۸): حضرت عمر بن میمون کہتے ہیں کہ میں نے اس کپڑے کے متعلق جس میں جنابت (ناپاکی) کا اثر آگیا ہو سلیمان بن یسار سے سنا وہ کہتے تھے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منیٰ کو دھو ڈالتی تھی، پھر آپ نماز کے لئے باہر تشریف لے جاتے اور دھونے کا نشان یعنی پانی کے دھبے کپڑے میں ہوتے تھے۔

ترجمہ (۲۲۹): سلیمان بن یسار حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ رسول اکرم ﷺ کے کپڑے سے منیٰ کو دھو ڈالتی تھیں (وہ فرماتی ہیں کہ) پھر (کبھی) میں اس میں ایک ادھبہ یا کئی دھبے دیکھتی تھی۔

تشریح: محقق یعنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مقصد اس باب سے یہ ہے کہ کسی قسم کی نجاست دھونے کے بعد اگر اس کا اثر و نشان باقی رہ جائے تو اس کا شرعاً کچھ حرج نہیں ہے، جیسا کہ باب کی دونوں حدیثوں سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جو اس سے مراد اثر و شئی مغسول لیا ہے، وہ غلط ہے، کیونکہ وہ نجاست اگر بعینہ باقی رہے تو گو بظہر رت کو ناقص کرنے والی ہے البتہ اس کا اثر رنگ وغیرہ یا دھونے کا ادھبہ باقی رہ گیا تو اس کا بے شک کچھ حرج نہیں ہے، لہذا آخر وہ مراد ہے، اگر منیٰ مراد نہیں ہے، چنانچہ حدیث الباب کا لفظ ”والأَرْغَسَلُ فِيهِ بَقَعُ الْمَاءِ“ بھی اس کو بتاتا ہے۔

ترجمہ الباب میں او غیر ماہے مراد غیر جنابت ہے، جیسے دم حیض وغیرہ، لیکن امام بخاری نے اس باب میں کوئی حدیث ایسی ذکر نہیں کی جس سے ترجمہ کا یہ جزو ثابت ہوتا۔

بحث و نظر: علامہ یعنی نے یہاں بھی حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے اس کلام پر نفقہ کیا ہے کہ ”امام بخاری نے اگرچہ باب میں صرف حدیث جنابت ذکر کی ہے مگر غیر جنابت کو اس کے ساتھ قیاساً شامل کیا ہے، یا اس سے اشارہ ایسا دیا کہ حدیث ابی ہریرہ کی طرف کیا ہے، جس میں ہے کہ حضرت خولہ بنت یسار نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا: یا رسول اللہ! میرے پاس صرف ایک کپڑا ہے حالت حیض میں

وہ ملوث ہو جاتا ہے تو کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا: جب تم پاک ہو جایا کرو تو اس کو صولیا کرو، عرض کیا: اگر اس سے خون نہ جائے یعنی پوری طرح صاف نہ ہو آپ نے فرمایا: بس پانی سے دھو لینا کافی ہے، پھر اس کا اثر و نشان (رنگ وغیرہ) رہ جائے تو کوئی حرج نہیں۔

ترجمہ بلا حدیث غیر مفید

محقق یعنی رحمہ اللہ نے حافظ کے کلام مذکور کو نقل کر کے لکھا! یہاں تک تو بات منقول ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ ترجمۃ الباب میں ایک مسئلہ ذکر کرتے ہیں، پھر اسی پر دوسرے مسائل قیاس کرتے ہیں، یا کوئی حدیث باب میں لاتے ہیں، جس کی ترجمۃ الباب پر دلالت و مطابقت ہو، لیکن اس امر کو منقول و مفید نہیں کہا جا سکتا کہ ہم کہیں امام بخاری ترجمہ میں ایسی بات بھی کہہ رہے ہیں، جس کے لئے اس باب میں کوئی حدیث بھی موافق و مطابق نہیں لائے۔ اس کے علاوہ حافظ ابن حجر کا کہنا بھی محل نظر ہے کہ طبر جبات کو قیاس سے ثابت کیا ہے کیونکہ قیاس سے ان کی مراد معلوم نہیں کون سا قیاس ہے، لغوی، اصطلاحی، شرعی، یا منطقی، اور اس کو قیاس فاسد کے سوا کیا کہیں؟! رہی اشارہ والی بات تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ امام بخاری حدیث ابی داؤد مذکور سے واقف تھے یا نہیں؟ غرض یہ سب نکتہ تحقیق کی باتیں ہیں، یہ (ہو مقام تحقیق کے مناسب نہیں) (عمدۃ القاری ۱/۹۱)

حضرت شیخ الحدیث دام فیضہم کا ارشاد

آپ نے یہاں اصولی تراجم بخاری میں سے اصل ۳۳ کی طرف اشارہ فرمایا، جو مقدمہ لایع ۱۰۷ میں حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے افادات میں سے ذکر کی گئی ہے اور لکھا کہ ”ممکن ہے اور غیر ہا کا اضافہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اسی اصل کے تحت کیا ہو، لہذا اس کو حدیث الباب سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔“ (لایع ۹۶-۱)

حضرت شیخ الحدیث دام ظہم کا ارشاد مذکور نہایت اہم و مفید ہے، اور آپ نے اصل مذکور کو فیض الباری ۹۷۱-۱ سے اخذ کیا ہے، حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت یہ بھی ہے۔ جب حدیث کا متنوں کی خاص جزئی پر وارد ہو، مگر ان کے نزدیک وہ حکم عام ہو تو وہاں وہ لفظ او غیر ہا ترجمہ میں رکھ دیتے ہیں تاکہ افادہ تعلیم ہو، اور ایہام تخصیص نہ رہے، پھر اس پر وہ باب میں نہ کوئی دلیل لاتے ہیں، نہ اس کی تلاش کی ضرورت۔

جیسے ”کتاب الغنیا وهو واقع علی ظہر المداہبہ او غیرھا“ میں کیا (بخاری ۱۸) کہ حضور اکرم ﷺ کا وہاں پر ہوتا تو بعینہ اسی حدیث میں مذکور ہے گو دوسرے طریق سے مروی میں ہے، اس لئے امام بخاری نے وغیرہ کا لفظ ترجمہ میں بڑھا دیا، اور یہ بھی ان کی عادت ہے کہ ترجمہ میں ایسا لفظ ذکر کر دیتے ہیں جس کا ذکر اس موقع کی حدیث الباب میں نہیں ہوتا بلکہ اسی حدیث میں دوسرے طریق سے مروی میں ہوتا ہے، پھر بعض مرتبہ وہ اس کو اس دوسرے طریق سے بخاری میں دوسری جگہ روایت کرتے ہیں اور عمدہ التعمیر و الفاظ کے طور پر ترک کر دیتے ہیں اور بعض اوقات وہ لفظ بخاری میں ہوتا بھی نہیں، بلکہ دوسری جگہ ہوتا ہے، اور اسی کی رعایت سے وہ لفظ ترجمۃ الباب میں ذکر کر دیتے ہیں (یہاں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے صرف عادات بخاری کا ذکر کیا ہے، کوئی تبصرہ اس پر نہیں کیا ہے فافہم)

قولہ فلم یذہب اثرہ

علامہ یعنی رحمہ اللہ نے لکھا کہ اثرہ کی ضمیر کمال واحد من غسل الجنابۃ او غیرھا کی طرف راجع ہے، اور علامہ کرمانی نے بھی لکھا کہ اثرہ سے مراد اثر الفصل ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے مراد ضمیر مذکر کی وجہ سے اثر الشیء المنسول لیا وہ صحیح نہیں ہے جیسا ہم پہلے لکھ چکے ہیں، اس

لئے کرمانی کی توجیہ زیادہ بہتر ہے، کیونکہ بقاءِ ابرِ غسل معز نہیں، نہ کہ بقاءِ مغسول کہ وہ معز ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کہیں ازالہِ ابرِ مغسول بہت دشوار ہو تو وہ شرعاً معاف ہے دوسرا نسخہ علامہ کرمانی نے ظلمِ مذہب اثر یا کا بھی نقل کیا ہے، اس وقت تاویل مذکور کی بھی ضرورت نہیں رہتی، مگر کرمانی نے اس کی تفسیر اثر الجہت سے جو کی ہے وہ اس کو حافظ ابن حجر کی توجیہ مذکور سے متحد کر دیتی ہے۔ جس کی غلطی ظاہر ہے (مرقاۃ ۱۰۱۹)۔
 قولہ کتبہ الغسلہ: پر علامہ بخینی نے لکھا کہ علامہ کرمانی نے اس کی مراد غسل اثر منی بتلائی ہے، جو صحیح نہیں، بلکہ مراد غسل منی ہے، اور ضمیر مذکر باعتبار معنی جنابت کے ہے کہ اس کے معنی یہاں منی کے ہیں۔

بَابُ أَبْوَالِ الْإِبِلِ وَالذَّوَابِ وَالْغَنَمِ وَمَرَا بِضْهَا وَصَلَّى أَبُو مُوسَى فِي دَارِ الْبَرِيدِ وَالسَّرِقِينَ وَالْبَرِيَّةِ إِلَى جَنْبِهِ فَقَالَ هَهُنَا وَكَمْ سَوَاءٌ

(اوٹ، چوہائے اور بکریوں کے پیشاب اور ان کے رہنے کی جگہوں) کا حکم کیا ہے) حضرت ابو موسیٰ نے دار البرید میں نماز پڑھی جہاں گوبر تھا، حالانکہ اس کے قریب ہی جنگل یعنی صاف میدان تھا، آپ نے فرمایا یہ جگہ اور جگہ یعنی جنگل (دونوں) برابر ہیں،
 (۲۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ عَنْ خَمَادِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَدِمَ أَهْلُ مَدِينَةِ مَكَّةَ فِي يَوْمٍ فَجَاءَهُمْ النَّبِيُّ ﷺ فَجَاءَهُمْ بِمَاءٍ مِّنْ الْبَرِيدِ فَاسْتَلَقُوا فَمَا ضَحَوْا فَعَلُوا رَأْيَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَأَنْ يُشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا فَاسْتَلَقُوا فَلَمَّا ضَحَوْا قَالُوا رَأْيَ النَّبِيِّ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَسَافُوا النَّعْمَ فَجَاءَهُ الْغَنَمُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ فَتَبِعَتْ بَنِي آدَارٍ هِمَّ، فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِئَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِقَطِيعِ أَيْدِيهِمْ وَأَزْجَلَهُمْ وَسَجَرَتْ أَعْيُنُهُمْ وَالْقُرَابَى الْخَرَّةُ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يَسْقُونَ قَالَ أَبُو قَلَابَةَ فَهَوَّءَ لَأَدَّ سَرَفُوا فَعَلُوا وَكَفَرُوا وَبَعْدَ إِيصَابِهِمْ وَخَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ:

(۲۳۱) حَدَّثَنَا إِدْرِيسُ قَالَ قَدِمْنَا شُغْبَةَ قَالَ أَنَا أَبُو النَّجَّاحِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي قَبْلَ أَنْ يُنْشِئَ الْمَسْجِدَ فِي مَرَا بِضِ الْغَنَمِ:

ترجمہ (۲۳۰): حضرت انس فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ عکلیٰ یا عریہ (قبیلوں) کے آئے اور مدینہ پہنچ کر وہ بیمار ہو گئے، تو رسول ﷺ نے انہیں دودھ دینے والی اونٹنیوں کے پاس لے جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ وہاں کی اونٹنیوں کا دودھ اور پیشاب پیئیں چنانچہ وہاں چلے گئے اور جب اچھے ہو گئے تو رسول ﷺ کے چرواہے کوئل کے کر کے جانوروں کو ہانک لے گئے۔ دن کے ابتدائی حصے میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس (اس واقعہ کی) خبر آئی تو آنے ان کے پیچھے آدمی بھیجے جب دن چڑھ گیا تو (حلاش کے بعد) وہ (ظہر میں) حضور کی خدمت میں لائے گئے، آپ کے حکم کے مطابق (شدید جرم کی بنا پر) ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے گئے اور انھوں میں گرم سلاخیں پھیر دی گئیں اور (مدینہ کی) چٹریلی زمین میں ڈال دیے گئے (پاس کی شدت سے) پانی مانگتے تھے، مگر انھیں پانی نہیں دیا جاتا تھا۔
 ابو قلابہ نے (ان کے جرم کی تکفیر ظاہر کرتے ہوئے) کہا کہ ان لوگوں نے (اول) چوری کی (پھر) قتل کیا، اور (آخر) ایمان سے پھر گئے اور اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کی۔

ترجمہ (۲۳۱): حضرت انس کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مسجد کی تعمیر سے پہلے بکریوں کے پاؤں سے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔
 تفسیر: پہلی حدیث الباب میں جو واقعہ بیان ہوا ہے وہ قبیلہ عکلیٰ و عریہ کے لوگوں سے متعلق ہے، جن کی تعداد بہت زیادہ تھی، لیکن بخاری کی روایت کتاب الجہاد سے تعداد آٹھ معلوم ہوتی ہے، تو محقق یعنی یہ یہ

فیصلہ فرمایا کہ آٹھواں شخص ان دونوں قبیلوں کے علاوہ کسی اور قبیلہ کا مگر ان کے اتباع میں سے ہوگا۔ (عمدۃ القاری ص ۹۱۔)

پھر یہ واقعہ صحیح بخاری میں مختلف ایاداب میں مزید بارہ جگہ آئے گا، اور ہر جگہ واقعہ میں کمی زیادتی یا اجمال و تفصیل ہے، مثلاً یہاں ذکر ہوا کہ وہ لوگ جب تندرست ہو گئے تو انھوں نے حضور اکرم ﷺ کے چرواہے کو قتل کر دیا، اور انٹ کھول کر ہٹکے گئے، ۳۲۳ بخاری "ساب اذا حرق المشرك المسلم هل يحرق" میں یہ بھی ہے کہ وہ اسلام چھوڑ کر کافر ہو گئے، اسی طرح ۶۰۲ "باب المغازی" اور ۵۶۲ "باب من خرج من ارض لا تلائمہ" میں ہے کہ وہاں ہو کر جب وہ حرہ کے کنارے پہنچ گئے تو اسلام کے بعد کفر اختیار کر لیا ۶۲۳ تفسیر "مدۃ" باب قولہ تعالیٰ انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله" میں یہ بھی ہے کہ انھوں نے قتل نفس کیا، اور خدا اور رسول خدا سے بخاریہ کیا، اور اپنے ناروا طریقوں سے رسول اکرم ﷺ کو خوف زدہ کرنا چاہا ۱۰۰۵ کتاب الحاربین میں ہے کہ وہ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کیا۔

حدیث الباب کے تحت بہت سے مسائل ملتے ہیں، ان کی تفصیل اور اختلاف اب احمد کی تشریح آگے رہی ہے، دوسری حدیث الباب سے اتنا معلوم ہوا کہ بناء مسجد سے پہلے حضور ﷺ بکریوں کے باڑوں میں نماز ادا فرما لیا کرتے تھے، متعقد یہ کہ علاوہ دوسری صاف ستھری زمینوں کے وہاں بھی چونکہ سطح مستوی و صاف ہوتی تھی، اور اسی لئے ان میں لوگ بیٹھے بیٹھے تھے، تو نماز بھی وہاں پر ہی جاتی تھی، اس کا یہ مطلب نہیں کہ باڑے میں خاص ان جگہوں میں بھی نماز پڑھتے تھے جہاں بکریوں کے پیشاب اور ٹینگلیاں وغیرہ ہوتی تھیں، کیونکہ ایسی جگہوں میں نماز پڑھنا تو نظافت کے بھی خلاف تھا، اور لوگ گندی غلیظ جگہوں میں بیٹھنا بھی پسند نہیں کرتے تو نماز کے وہاں ادا کرنے کا کیا موقع ہے، اور اگر اس کو مان بھی لیں کہ نماز کے لئے ایسی جگہ کوئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے، جیسا کہ امام بخاری نظر رکھتے تھے کہ جن جانوروں کا گوشت حلال ہے، ان کے پیشاب و گوبر بھی پاک ہیں، تب بھی اس حدیث سے ان کا مسئلہ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بات بناء مسجد سے قبل کی ہے، خود راوی اسی کو بتا رہے ہیں، جیسا کہ حافظ ابن حزم نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت مسجد میں کتوں کے آنے جانے اور پیشاب کرنے کی نقل کر کے دہرائی ہے کہ یہ بات نجاستوں کے احکام نازل ہونے سے قبل کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: ابوال واز بالی ما کول اللحم کی نجاست و طہارت کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کے بقول منقول ہیں، عام طور سے آہوں میں یا تو امام احمد کی طرف کوئی قول منسوب ہی نہیں ہوا یا امام مالک کی طرح ان کو بھی طہارت کا قائل کہا گیا ہے، دوسرے یہ کہ داؤد ظاہری بھی طہارت کے قائل ہیں، مگر ابن حزم ظاہری شدت سے نجاست کے قائل ہیں اور انھوں نے اس پر بھی میں میر حاصل بحث کی ہے، جو قائل مطالعہ ہے، سب سے پہلے یہاں ہم مذاہب نقل کرتے ہیں:-

تفصیل مذاہب: حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا:- حدیث الباب سے قائلین طہارت نے استدلال کیا ہے، اس طرح کے ابوال اہل کے لئے تو اس میں صراحت ہے باقی دوسرے ما کول اللحم جانوروں کو اس پر قیاس کر لیا، یہ توں امام مالک، امام احمد اور ایک طاہفہ سلف کا ہے، اور شافعیہ میں سے ان کی موافقت ابن خزیمہ، ابن المنذر، ابن حبان، اصطرخی، رویانی نے کی ہے، دوسرا مذاہب امام شافعی اور جہور کا ہے، جو تمام ابوال وادوات کی نجاست کے قائل ہیں، خواہ وہ ما کول اللحم جانوروں کے ہوں یا غیر ما کول اللحم کے (فتح الباری ص ۲۳۵۔)

تحقیق یعنی رحمہ اللہ نے لکھا:- امام مالک رحمہ اللہ نے حدیث الباب سے طہارت ابوال ما کول اللحم پر استدلال کیا ہے اور یہی مذاہب امام احمد، امام محمد بن الحسن، اصطرخی، شافعی، رویانی، شافعی کا بھی ہے، اور حنفی، عطاء، نخعی، زہبی، ابن سیرین، حکم، اور ثوری کا بھی یہی قول ہے، ابو داؤد بن علی نے کہا کہ ہر حیوان کا پیشاب و گوبر پاک ہے، بخاری کے اور بھی قول داؤد (اور ظاہریہ) کا بھی ہے، سنا کہ ابن حزمؒ نے اپنی ۱۶۹۔

امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام ابو یوسف، ابو ثور اور دوسرے بہت سے حضرات تمام ابوال (وارداؤ ما کول اللحم وغیر ما کول اللحم)

کو بخش کہتے ہیں، بخواس مقدار کے جو صاف ہے (عمدۃ القاری ص ۹۹۔)

صاحب المانی الاحبار نے لکھا کہ یہی قول باوجود طاہریت کے ابن حزم کا بھی ہے، اور انہوں نے اس بارے ”مخلی“ میں بسوط بحث کی ہے اور اس مذہب کو متفرق طریقوں سے ثابت و مدلل کیا ہے، اور اسی مذہب کو جماعت سلف سے نقل کیا ہے، جن میں حضرت ابن عمر، حضرت جابر حسن، ابن المسیب، زہری، ابن سیرین اور محمد ابن ابی سلیمان کا ذکر کیا ہے۔

امام احمد کا مذہب: اگرچہ حافظ دینی نے امام احمد کا مذہب صرف ایک ہی قول کے لحاظ سے ذکر کیا ہے، جس کی وجہ بظاہر اس کی شہرت ہے مگر ان کا دوسرا قول نجاست کا بھی منقول ہے چنانچہ محقق ابن قدامہ نے لکھا:۔

”ما قول الہم کا بول و روٹ طاہر ہے، کلام خرقی سے یہی مفہوم ہوتا ہے اور یہی قول عطاء بنی، ثوری، و امام مالک رحمہ اللہ کا ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ نجس ہے، اور یہی قول امام شافعی و ابو ثور کا ہے، اور حسن سے بھی ایسا ہی منقول ہے کیونکہ بول و روٹ آنحضرت کے ارشاد ”استنظف هو امن البول“ کے عموم میں داخل ہے۔“

علامہ ابن قدامہ ضلیٰ کی نقل سے معلوم ہوا کہ مسئلہ کبیر بحث میں امام احمد رحمہ اللہ کے دو قول ہیں، مگر مشہور قول اول ہے (الکوکب الدرری ۱۲۷) نیز لامع الدراری ۹۶۔ ۱ میں ہے کہ بظاہر امام بخاری نے امام مالک کے مذہب کی موافقت کی ہے، جو حنفیہ، شافعیہ اور جمہور کے خلاف ہے اور امام احمد رحمہ اللہ سے دونوں قول منقول ہیں، علامہ کرمانی نے لکھا کہ ابن بطال نے کہا: امام مالک ابوالی ماکول اللحم کی طہارت کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہ و امام شافعی فرماتے ہیں کہ سارے ابوال نجس ہیں، رسول اکرم ﷺ نے عکل و عرینہ کے لوگوں کو ابوال پینے کی اجازت مرض کی وجہ سے دی تھی۔

حافظ ابن حزم نے بھی مخلیٰ میں امام احمد کا مذہب نقل نہیں کیا، شاید انہوں نے بھی امام موصوف کے قول کی اہمیت نہیں دی کہ ان سے دونوں کی طرح کے اقوال منقول ہیں اور ۱۸۰۔ ۱ میں امام احمد رحمہ اللہ کے واسطہ سے حضرت جابن بن زید کا یہ قول بھی نقل کیا کہ ”پیشاب سارے نجس ہیں۔“

راقم الحروف کے نزدیک اول تو یہی ہی صحیح مذاہب کی اہمیت زیادہ ہے، پھر اس لئے بھی اس کی روشنی میں فہم معانی حدیث کی مہم سر کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ بھی درس میں مذاہب کے بیان اور خصوصیت سے تائید حنفیت میں اس کے موافق دوسرے ائمہ مجتہدین و دیگر کبار علماء امت کی آراء کو بڑی اہمیت دیا کرتے تھے، اس لئے اوپر کی تفصیل میں اضافہ کیا گیا ہے۔

دلائل مذاہب: قائلین طہارت کے دلائل یہ ہیں (۱) حدیث الباب جس سے اوٹ کے پیشاب کی طہارت نصاً اور دوسرے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کی طہارت قیاساً ثابت ہوتی ہے۔ ابن العربی نے کہا کہ اس حدیث سے طہارت کے قائلین نے استدلال کیا ہے (۲) بکریوں کے پاؤں میں نماز ادا کرنے کی حدیث میں اجازت بھی دلیل طہارت ہے۔ (۳) حدیث براء و رفوعا لا ہا س یبول ما اکل لحمہ (واقطی) حدیث جابر ما اکل لحمہ فلا ہا س یبولہ (واقطی) (۴) اثر ابی موسیٰ کہ درابرہ میں نماز پڑھی، جہاں جانوروں کا گوشت تھا، اور قریب ہی صاف ستھرے میدان میں نہ پڑھی، اور فرمایا کہ نماز یہاں اور وہاں برابر ہے، اس سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے (۵) ابن المنذر نے کہا کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے تا آنکہ نجاست ثابت ہو، اور اصل و عرینہ کے لوگوں سے اس حکم طہارت کو خاص سمجھنا اس لئے صحیح نہیں کہ کوئی دلیل تخصیص نہیں ہے، دوسرے یہ کہ ہزاروں میں بکریوں کی ہیکلیں فروخت ہوتی ہیں، جن پر اہل علم نے کبھی تکبر نہیں کی، تیسرے یہ کہ اوٹ کا پیشاب وادوں میں استعمال ہوتا رہا پہلے بھی اور اب بھی، اور اس کو بھی علماء نے کبھی نہیں روکا (بخاری ۱۰۲۷۰)۔

نیل الاوطار میں ابن المنذر کا استدلال مذکور نقل کر کے علامہ محمد الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا قول نقل کیا: ”جب بکریوں کے پاؤں میں نماز کی اجازت مطلقاً دے دی گئی اور کوئی شرط حائل کی نہیں لگائی گئی کہ مثلاً کپڑا اور یا وغیرہ بچھا کر پڑھی جائے، جو پیشاب سے بچائے،

ایسے ہی احکام اسلام سے ناواقف فومسلوں کو جب مطلقاً شرب بول اہل کی اجازت دے دی گئی، اور پھر ان کو نہ منہ دھو کر صاف کرنے کا حکم دیا گیا، اور نہ نماز وغیرہ کے لئے ان کو بدن اور کپڑوں سے لگے ہوئے پیشاب کو دھونے کا حکم دیا گیا، باوجودیکہ وہ لوگ اونٹ کا پیشاب پینے کے عادی بھی تھے (یعنی ایسی حالت میں اور بھی زیادہ ان کو پاکی کے احکام بتلانے کی ضرورت تھی) یہ سب امور اس کی دلیل ہیں کہ قائلین طہارت کا مذہب صحیح ہے (بستان الاحیاء حضرت نعل الاطراف: ۱۹، فقہ: ۱۸۱، جلد ۸: ۱)۔

صاحب فقہ نے نقل مذکور کے بعد اپنی طرف سے لکھا کہ میرے نزدیک بھی ظاہر قول طہارت بول ماکول المعنی ہی کا ہے،

حافظ ابن حزم کے جوابات

اس سلسلہ میں نہایت مبسوط و مکمل بحث تو ”مخفی“ میں ہے، جو ۱۶۸۱ء-۱۸۲ء تک پھیلی ہوئی ہے، جس میں قائلین طہارت کے تمام حدیثی، اثری و عقلی دلائل کے کافی و شافی جوابات دیئے ہیں، اور امام احمد رحمہ اللہ کا انھوں نے کوئی مذہب ذکر نہیں کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کو قائلین نجاست میں سمجھتے ہیں، یا کم از کم قائل طہارت قرار دینے میں تو ضرور متامل ہیں۔ گو یا امام احمد کے جس قول کو شہرت دے دی گئی ہے، وہ ان کے نزدیک زیادہ قوی النسبتہ نہیں ہے اور ہمارا حاصل مطالعہ بھی یہی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

حافظ ابن حزم کی مذکورہ سیر حاصل بحث کو مطالعہ کرنے کی گزارش کر کے ہم یہاں صرف امام طحاوی، ابن حجر، اور محقق یعنی کے جوابات مختصر اذکر کر دینا چاہتے ہیں واللہ الموفق:۔

امام طحاوی کے جوابات

گو حافظ ابن حزم کی سی ہمہ گیری نہیں، مگر بھی امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر حسب عادت دونوں طرف کے دلائل نہایت عمدگی سے محدثانہ طرز میں جمع کر دیئے ہیں، جو امانی الاحبار میں پوری تشریحات و اباحت کے ساتھ ۲۱۰۷-۲۱۱۶ تک پھیلے ہوئے ہیں، جن کے مطالعہ سے ایک محقق عالم مستغنی نہیں ہو سکتا، افسوس ہے کہ طوالت کے ڈر سے ہم ان کو بھی یہاں نقل نہیں کر سکے۔

محقق یعنی کے ارشادات

حدیث الباب میں اجازت بحال ضرورت تھی، لہذا بغیر ضرورت کے اس کو مطلق و مباح سمجھنا صحیح نہیں، جس طرح ربی کپڑا پہننا مردوں پر حرام ہے، مگر حرب کے موقع پر اور مرض خارش کے سبب، نیز سخت سردی میں بھی جب دوسرا کپڑا نہ ہو مباح ہے، غرض شریعت میں جو از وقت ضرورت کے احکام بہ کثرت موجود ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کو بہ طریق قوی معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان لوگوں کی شفا اسی صورت سے مقدور ہے، اور جب شفا کا یقین ہو تو حرام چیز کا تناول شرعاً جائز ہونے میں کچھ شبہ ہی نہیں ہے، جیسے تاول مردار سخت بھوک کی حالت میں، اور شراب پینا شدت پیاس اور لقمہ تارنے کے لئے، کہ بغیر اس کے جان کا خطرہ ہو، حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ بات یقینی طور پر ثابت ہو چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عکلی و عینہ کے لوگوں کو شرب بول کا حکم ان کے مرض سے شفا کے لئے اور بطور تدابیر ہی کے دیا تھا، چنانچہ اس سے ان کو صحت بھی حاصل ہو گئی، اور تدابیر بھی ضرورت شرعیہ ہی کے تحت آتی ہے، قال تعالیٰ ”الامسا اضطر وسم الیہ“ لہذا جس امر کے لئے انسان مجبور و مضطر ہو جائے، وہ حرام نہیں رہتا، خواہ وہ کھانے کی چیزوں میں سے ہو یا پینے کی، علاوہ اس کے شمس الائمہ نے بھی لکھا کہ ”حضرت انسؓ کی حدیث بروایت قتادہ میں صرف شرب البان کی رخصت دینے کا ذکر ہے اس میں شراب ابوال کا کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ بروایت حمید الطویل میں اس کا ذکر ہے، پھر جبکہ حدیث مذکور میں حکایت قول نہیں، بلکہ صرف حکایت حال ہے تو ابوال

کے بارے میں اس کو بھت کے درجہ میں نہیں رکھ سکتے (بیان حالات میں کسی دیشی کا احتمال شک پیدا کر دیا کرتا ہے، پھر جبکہ رسول اکرم ﷺ کے سارے اعمال و افعال وحی الہی کے تحت انجام پاتے تھے، اور آپ نے ان لوگوں کو ذریعہ وحی ایک امر کا ارشاد فرمایا، جس میں شفا کا حصول بھی آپ کو بطریق وحی معلوم ہو گیا تھا، ایسی صورت چونکہ ہمارے زمانہ میں نہیں ہو سکتی، جس طرح آنحضرت ﷺ نے حضرت زبیرؓ کو وحی پکڑے پہننے کی اجازت حاصل طور پر دے دی تھی کہ ان کے بدن میں جو کسب بہ کثرت پیدا ہوتی تھیں یا اسلئے کہ وہ عقل و عینہ کے لوگ خدا کے علم کی کافر تھے، اور رسول خدا ﷺ کو بطریق وحی علم ہو گیا تھا کہ وہ لوگ مرتد ہو کر مرین گئے اور کافر کے لئے کیا بعید ہے کہ شفاء جنس چیزوں سے بھی ہو سکے۔ اگر کہا جائے کہ کیا ابوال اہل میں مرض استقاء دفع کرنے کی خاصیت موجود ہے، جس کی وجہ سے حضور علیہ السلام نے ان لوگوں کو ان کے پئے کا حکم فرمایا تھا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور کے اونٹ شیخ قصیوم یہ دونوں گھاس چرتے تھے، اور جو اونٹ ان کو چرتے ہیں، ان کے دودھ سے انواع استقاء میں ایک قسم کا علاج ہوتا ہے، اور یہ سب تفصیل آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہو گئی ہوگی، اور اب بھی یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اس امر کا یقینی علم حاصل ہو جائے کہ فلاں شخص کا فلاں مرض بغیر فلاں حرام چیز کے دفع نہ ہوگا تو وہ چیز اس کے لئے مباح ہو جائے گی، جس طرح شدید پیاس کے وقت شراب اور سخت بھوک کے وقت مراد کھانا مباح ہو جاتا ہے۔

پھر یہ کہ آنحضرت کے عام ارشاد حکم "استنزز هو امن المبول فان عامة عذاب القبر منه" یعنی جس سے عمل درآ کرنا زیادہ اولی و احوط ہے، جس سے سارے ایوال کے پرہیز و احتیاط کا تا ضروری ہوا، خصوصاً شہید و عید عذاب قبر کے سبب سے اس روایت اہل ہریرہ کی تصحیح محدث ابن خزیمہ وغیرہ نے مرفوعاً کی ہے۔ (مدۃ النبی ص ۱۹۹)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے جوابات

ابن المنذر کے دلائل کے جواب میں آپ نے لکھا: "یہ استدلال ضعیف ہے، کیونکہ اختلافی امور پر تکیر ضروری نہیں ہوتی، لہذا ترکیب تکیر دلیل جواز بھی نہیں بن سکتی چنانچہ وہ دلیل طہارت ہوا، اور اس کے مقابلہ میں ابوالی کی نجاست پر حدیث ابی ہریرہؓ دلالت کر رہی ہے جو پہلے گزر چکی ہے، ابن عربی (ماکی) نے کہا: "اس حدیث (عکعل وعریث والی) سے قائلین طہارت ابوالی نے استدلال کیا ہے، اس پر معارضہ ہوا کہ وہ اجازت تو تہ اوی کے لئے تھی جواب دیا گیا کہ تہ اوی کو حال ضرورت پر محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ وہ شرعاً واجب و ضروری نہیں ہے، پھر غیر ضروری و واجب کے سبب کوئی حرام چیز حلال کیسے بن سکتی ہے، اس پر کہا گیا کہ حال ضرورت کا انکار صحیح نہیں بلکہ وہ حالت ضرورت ہی ہے جس کا اس نے خبر فرما دیا کیا جاتا ہو، اور جو چیز ضرورت کے سبب مباح ہو اس کو تناول کے وقت حرام نہیں کہا جائے گا" **قلتو تعالرو قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه و انشاء علیہم**

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن عربی کا کلام مذکور نقل کر کے لکھا:۔ یہ مقدمہ ”کہ حرام حرم بغیر امر واجب کے مباح نہیں ہو سکتا“ غیر مسلم ہے، کیونکہ مثلاً رمضان میں روزہ نہ رکھنا حرام ہے، اس کے باوجود امر جائز (غیر واجب) کے سبب یعنی سفوف وغیرہ کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے، پھر حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا کہ ان کے علاوہ دوسرے بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ پیشاب نجس ہوتا تو اس سے مداوی جائز نہ ہوتی، کیونکہ حدیث میں ہے:۔ ”حق تعالیٰ نے میری امت کے لئے حرام میں شفاء نہیں رکھی“ رواہ ابوداؤد عن ام سلمہ اور دوسرے طریق سے اس کتاب کے اثر پر میں بھی آئے گی، ظاہر ہے کہ نجس حرام ہے، لہذا اس سے مداوی نہ ہونی چاہیے کہ اس میں شفاء نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور حالت اختیار پر محمول ہے، لیکن حالت ضرورت میں وہ چیز حرام رہتی ہی نہیں، جیسے مرد اور مضطر کیلئے، اگر کھا جائے کہ حضور سے شراب سے علاج کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”شراب دواء نہیں ہے بلکہ مرض ہے

” (مسلم) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جواب شراب اور دوسرے مسکرات کے ساتھ خاص ہے اور مسکرا اور غیر مسکرا محاسنات میں فرق اس لئے ہے کہ مسکرات کی حالت اختیار میں استعمال پر جہد شرعی عائد ہوتی ہے، غیر مسکرا جس چیزوں کے استعمال پر حالت اختیار میں بھی کوئی شرعی حد نہیں ہے، دوسرے اس لئے کہ شراب پینے کے مفاسد بہت ہیں، تیسرے اس لئے کہ ایام جاہلیت میں ان لوگوں کا اعتقاد تھا کہ شراب شفا ہے، اس غلط اعتقاد کی شریعت نے مخالفت کی، امام غلام کوثری رحمہ اللہ نے اس کو بیان کیا ہے، اس کے برعکس ابوال اہل کا معاملہ ہے کہ ابن الحنفیہ نے حضرت ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی کہ ان سے فساد معدہ کے مرض کو شفا حاصل ہوتی ہے لہذا ایسی چیز کو جس کا دوا ہونا حدیث رسول ﷺ سے ثابت ہوا، ایسی چیز پر قیاس نہیں کر سکتے، جس کا دوا نہ ہونا حدیث سے ثابت ہو چکا ہے۔ اللہ اعلم۔

اس طریقہ پر (جو ہم نے اختیار کیا ہے) جمع بین الادلہ کی صورت ہو جاتی اور ان سب کے موافق عمل بھی ہو جاتا ہے (انوار الہادی، ص ۱۰۳)۔

ذکر حدیث براء و حدیث جابرؓ

ان دونوں احادیث دار قطنی کے جواب میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے انھیں الجبر میں کہا کہ ”دونوں کی اسناد نہایت ضعیف ہیں۔“ صاحب تحفہ نے لکھا کہ یہ دونوں حدیث ضعیف ہیں، احتجاج و استدلال کی ملاحیت نہیں رکھتیں۔ (تحفہ الاخوانی، ص ۸۷)۔

علامہ کوثری رحمہ اللہ کے افادات

حدیث شہیر ابو بکر بن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اپنے مصنف میں جن مسائل کے بارے میں امام اعظم پر تکیہ کی ہے، ان میں شرب ابوال کا مسئلہ بھی لیا ہے، چنانچہ یہی حدیث الباب جس کے تحت ہم بحث کر رہے ہیں، ذکر کر کے آپ نے آخر میں لکھا: ”کہتے ہیں ابو یوسف نے اونٹ کے پیشاب پینے کو کرہ قرار دیا ہے“ اس پر علامہ کوثری رحمہ اللہ نے ”السنکات الطریفہ فی الحدیث عن ردد ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ ۵۰۵“ میں لکھا: ”مشم اور ابوقلابہ دونوں مدلیس کرتے ہیں اور انھوں نے صحاح میں بھی کیا ہے اور ابوال اہل کا ذکر صرف بعض رواۃ عن انس کے یہاں ہے، جبکہ حدیث عن عیسیٰ کی روایت کرنے والے بھی صرف حضرت انس ہیں، پھر زیادتی نقد چونکہ جمہور کے نزدیک مقبول ہے، اس پر نظر کر کے ابوال کی زیادتی مان کر اس کا شرب بطور دوا جائز بھی تسلیم کر لیا گیا ہے لیکن ان کی نجاست و طہارت کا مسئلہ پھر بھی زیر بحث و محل خلاف رہا ہے، بعض نے بھی نہ سمجھا کہ ابوال بطور مدوی کے شرب کو جائز قرار دیا (کیونکہ ان سے مدوی بہر حال اطباء کے یہاں بھی مسلم ہے، کماد کرنی قانون ابن سینا) بعض نے کہا کہ ان کے ابوال ظاہر ہیں، اور ایسے ہی تمام ناکول اللحم جانوروں کے پیشاب بھی ان کے نزدیک پاک ہیں، امام ابو حنیفہ یہاں اپنے اصول پر چلے ہیں کہ زائد کو سوند متین کے لحاظ سے ناقص پر لوٹائیں گے، جیسا کہ ”شرح ظل الترحی لابن رجب“ میں ہے، چنانچہ آپ نے لفظ البان پر اقرار کیا جو تمام روایات میں موجود ہے۔ اس لئے آپ نے ابوال اہل کو جس اور ان کا شرب حرم قرار دیا ہے، جس طرح باقی ابوال ہیں کہ ان سے اجتناب و احتراز کا حکم بہت سی احادیث معروفہ میں آچکا ہے، پھر بھی اگر کوئی امام ابو یوسفی (ایسی صحیح و برتر) رائے و تحقیق کو طر انداز کر کے پر تل جائے اور انھوں کے پیشاب پینے کو پسند کرے اس پر مصر ہو تو وہ جانے، ہم تو اہل مدینہ کو یہ کی وجہ سے احتراز و اجتناب ہی کے راست پر چلتے رہیں گے تمام جانوروں کے پیشاب کی نجاست کے قائل صرف امام صاحبؒ ہی نہیں بلکہ ان کے ساتھ امام شافعی، ابو یوسف، ابوالثور اور بہت سے دوسرے اکابر ہیں۔

۱۔ مطلب یہ ہے کہ اس بارے میں ابن ابی شیبہ کا صرف امام صاحب کو مطعون اور محل اعتراض بنانا کیا من سب سے امام شافعی کی وفات ۲۰۴ھ میں ہو چکی ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ۱۸۱ھ میں، اور خواندہ ابی شیبہ کی وفات ۲۴۰ھ میں ہوئی ہے اور ہمارے نزدیک تو ان ۴۰۰ھ کا قول بھی نجاست ہی کا راجع ہے، جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی سے نقل کر چکے ہیں، اگرچہ شہر و دراصل ہو گیا ہے، پھر دوسرے سب حضرات کو چھوڑ کر صرف امام صاحب پر ملن کرنا ہی کچھ نہیں آتا۔ (بقیہ شبانہ کلمہ ص ۲)

اس کے بعد علامہ کوثری رحمہ اللہ نے شرح الاممہ سرخسی کا وہ قول نقل کیا جو ہم متحقق یعنی کے ارشادات میں بھی نقل کر کے آئے ہیں، اور علامہ کوثری نے حدیث افادہ یہ کیا کہ خود علامہ سرخسی سے مطابعت کی غلطی سے بات اپنی درج ہو گئی ہے کیونکہ البان کی روایت پر اقتصار کرنے والے علیہ الحدیث القبول ہیں، مثلاً وہ نہیں، کیونکہ قیادہ وہ ابوالیال کی زیادتی نقل کرنے والے ہیں الخ ("اصحیہ معجم عدول" کا مطلب؟)

اس کے بعد علامہ کوثری نے بڑے کام کی بات یہ لکھی ہے کہ امام صاحب اگر چہ اصحابیہ معجم عدول کے قائل ہیں، مگر وہ ان کی عصمت کے مدعی نہیں ہیں، کیونکہ قلب ضبط اور نسیان بوجہ کبرئی وغیرہ کی غلطی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ ہی (جو حدیث عقل و عرینہ کے راوی ہیں) معمرین صحابہ میں سے ہیں، اور آخر عمر میں تو خطا و غلطی کی طرح بھی معصوم نہ تھے، اس لئے قلب ضبط یا نسیان کا احتمال موجود ہے، حجاج ظالم نے جب ان سے احبہ عقوبت ثابت یہ سنت نبویہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے سادہ لوحی سے یہی عقل و عرینہ والی عقوبت سنا دی (جس سے حجاج کو اپنے نت نئے مظالم کے لئے بڑی سزا مل گئی ہوگی) جامع ترمذی میں ہے کہ حضرت حسن بصری کو جب یہ واقعہ معلوم ہوا تو بہت رنجیدہ ہوئے، اگر حضرت انسؓ آخر عمر میں بھی محفوظ القوی اور مستقیم ہوتے تو اس روایت کو کتنا کھج کھج کر جو رد ظلم کی ہم کو مد نہ پہنچاتے، ممکن ہے امام صاحب نے ان کی روایت مذکورہ کو حدیث و نجاست ایسے ہم مسئلہ میں بھی ایسی ہی وجہ سے توقف و تامل کی نظر سے دیکھا ہو، علامہ کوثری رحمہ اللہ نے یہ نہایت اہم حدیثی فائدہ بھی آخر میں لکھا کہ سنن ابی داؤد طبع کستلیہ کے ۳۰۵-۱ میں حدیث ابی ذرؓ اس شرب من البانھا کے بعد ہے کہ بعض رواۃ کو ابوالہا کے لفظ میں شک ہے، جس کے بارے میں ابوداؤد کا قول نقل ہوا کہ اس کی روایت حماد بن زید نے ابوبہ سے کی ہے اور لفظ ابوالہا ذکر نہیں کیا، ابوداؤد نے اس پر کہا کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ ابوالہا تو صرف حدیث انسؓ میں ہے، جس کی روایت صرف ابی بصرہ نے کی ہے، انتہی بعض الرواۃ سے بعض رواۃ عن انسؓ مراد ہیں۔

لہذا یہ بات متحقق ہو گئی کہ قریم ابوالیال اہل کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے امام صاحب پر طعن کیا جائے، اس کے بعد علامہ کوثری نے لکھا کہ اس مسئلہ میں محدث متحقق مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے بھی فیض الباری میں سیر حاصل بحث کی ہے (تفصیل ۱۰۷)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف یہ نسبت میرے نزدیک صحیح نہیں ہے کہ انھوں نے پورے باب انجاسات میں داؤد ظاہری کا مذہب اختیار کیا ہے، جیسا کہ کرمانی نے نقل کیا ہے، کیونکہ وہ خود مجتہد فی الفقہ ہیں، جو چاہتے ہیں ان کے مسائل میں سے لے لیتے ہیں اور جو چاہتے ہیں چھوڑ دیتے ہیں اور کسی باب کے چند مسائل کسی مذہب کے موافق اختیار کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی سب مسائل بھی اسی کے موافق لئے ہیں، دوسرے یہ کہ سب اصحاب ظاہری کی طرف بھی یہ نسبت صحیح نہیں کہ وہ مطلقاً تمام ازبال و ابوال حیوانات کو ظاہر کہتے ہیں، بجز خنزیر، کلب و انسان کے، کیونکہ ابن حزمؒ بھی بہت بڑے ظاہری ہیں، جو عام ظاہر یہ کہ اس باب میں سخت مخالف ہیں۔ (۱۷۷-۱۷۸ سے ۱۷۹-۱۸۰ ایک ان کی تردید بھی کی ہے طحاوی ص ۷۰ "مکمل")

مسئلہ امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا: میرے نزدیک امام بخاری رحمہ اللہ صرف ابوالیال اہل و غم و دو اب کی طہارت کے قائل ہیں۔ اور مریض کا ذکر کر کے ازبال کی (بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) علامہ ابن حزم نے ص ۱۸۰-۱۸۱ میں حضرت ابن عمرؓ سے غسل بولنا کا حکم نقل کیا ہے، اور امام احمد کی روایت سے حضرت جابرؓ سے تمام ابوال کا غسل ہونا ذکر کیا ہے، حسن سے ہر چہ ابوبہ کو دھونے کا قول، ابن المسیب سے "الرش بارش و الصب بالصب من الابل لکھا" نقل ہے حضرت سفیان بن عیینہ کے واسطے سے محمد بن سیرینؒ کا عمل چکا ذکر ابی شیبہ دھونے کا، زہری سے ابوالیال اہل کو دھونے کا قول، حماد بن ابی سیمان سے اونٹ اور بکری کے چوٹاب کو دھونے کا ارشاد ثابت ہے ظاہر ہے کہ یہ سب حضرات بھی محدث ابن ابی شیبہ سے مستقیم تھے پھر بھی صرف امام صاحب کی بات ٹھکی۔ (واللہ المستعان۔ مؤلف)

طہارت بھی مانتے ہیں مگر اس کے لئے حیوانات میں سے صرف اہل و غنم کو متعین کیا ہے جو حدیث میں مذکور ہیں اور ترجمہ میں دو اب کا لفظ اپنی طرف سے زیادہ کیا، جس پر حدیث سے کوئی دلیل نہ تھی، اس لئے اس کو ہم رکھا ہے پھر دو اب سے بھی مراد میرے نزدیک وہ حیوانات لئے ہیں جو سواری میں کام آتے ہیں اور ایہال کی طہارت و نجاست کے بارے میں کوئی حکم صراحت سے نہیں کیا ہے جیسی ان کی عادت ہے کہ جب احادیث میں طہارت کے لئے مودا ہوتا ہے تو فیصلہ ناظرین پر چھوڑ دیا کرتے ہیں اور ایک جانب کا فیصلہ خود نہیں کرتے بجز خاص ضرورت کے۔

غرض حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک کے بارے میں حافظ ابن حجر اور دوسرے حضرات سے الگ ہے جو سمجھتے ہیں کہ انھوں نے مالکیہ یا ظاہریہ کا مسلک پوری طرح اختیار کیا ہے۔

بسر قین پر نماز: قولہ والسر قین پر فرمایا کہ ابو موسیٰ نے سر قین (گوبر وغیرہ) کے پاس اس طرح نماز پڑھی کہ اگر چاہے تو اس سے ذرا سا بچ کر قرب ہی کی پاک صاف و ستھری زمین میں بھی پڑھ سکتے تھے مگر اس کی پروا نہیں کی، خیال کیا کہ یہاں اور وہاں برابر ہے اور اگر فی السر قین کی صورت لی جائے، تب بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سر قین پر نماز پڑھی، کیونکہ ظریفیت میں توسع ہے، جس طرح بخاری میں ہی آئے گا کہ اگر ادھ مسجہ سے باہر تھا، مگر راوی حدیث نے تعبیر یہ کر دی کہ وہ مسجد کے اندر تھا، یہاں حضرت رحمہ اللہ نے اعرابی اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا، کیونکہ والسر قین رفع کے ساتھ بھی مروی ہوا ہے اور السر قین جر کے ساتھ بھی، پہلی صورت رفع کی ہے کہ دار یا میرے میں نماز پڑھی جبکہ پاس ہی گوبر تھا اور لی ہوئی اس سے بھی زیادہ صاف ستھری میدان و جنگل کی زمین تھی، دوسری صورت یہ کہ دار لا برید اور دار السر قین میں نماز پڑھی یعنی بکریوں کے طویلہ میں جہاں گوبر بھی تھا یہ مطلب بہر صورت نہیں کہ خود نماز بھی خاص گوبر کے اوپر پڑھی مٹی تھی (پھر اشکال ہوا کہ قسطانی میں تو ابن ابی شیبہ سے "فصلی حنا علی روٹ و تین" مروی ہے (وہاں نماز لیدار بوسہ پر پڑھی) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اعش سے وکیع نے کی ہے اور شعبہ و سفیان نے اعش سے "فصلی حنا ابو موسیٰ علی مکان فی سر قین" (اس مکان میں نماز پڑھی جس میں گوبر تھا) روایت کیا ہے، ان دونوں کی روایت وکیع سے راجع ہے اور بخاری کی روایت رفع والی تو سب سے زیادہ راجح ہے۔

فرمایا: بول انسان اگر تراز تو بال جلا جلا جس سے بالوں اللہ جانوروں کے ایوال و ازبال (چھاب و گوبر) میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و امام شافعی دونوں کو بخش کہتے ہیں، اور امام مالک و زفر کا مذہب طہارت کا ہے، امام محمد سے بھی ایک قول طہارت کا منقول ہے ان حضرات نے ایوال کی طہارت حدیث عربین سے اخذ کی ہے اور بکریوں کے بازوں میں نماز کی اجازت سے طہارت ازبال کا مسئلہ لیا ہے، پہلے ہم حدیث مذکور کے متعلق جو حدیث الباب بھی ہے بحث کرتے ہیں:-

اس میں چار باتیں محل بحث ہیں (۱) طہارت و نجاست ایوال (۲) حرام سے مادی کا جواز و عدم جواز (۳) عدد کا مسئلہ (۴) مثل کا حکم

مبحث اول: حدیث الباب کو طہارت ایوال کے لئے حجت جب ہی بنا سکتے ہیں کہ ان کے پہننے کی اباحت طہارت پر مبنی ہو، لیکن اگر وہ بطور دوا تھی، تو اس سے طہارت پر استدلال کی طرح صحیح نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کی نفیہ حرام بھی ہو اور شارع کی طرف سے کسی ضرورت کی بناء پر اس کے استعمال کی اجازت و اباحت بھی ہو جائے، پھر راویوں کے الفاظ سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ لے ظاہریہ کے یہاں تمام حیوانات کے ازبال و ایوال ہیں، بجز انسان کے، جیسا کہ ابن حزم نے داؤد ظاہری سے نقل کیا ہے (مکلی ۱۶۹-۱۷۰) شافعیہ و مہذبہ کے مذاہب میں بھی حموز اسافر ہے "کہ ان کے یہاں ہر جانور کا یکساں حکم ہے، حتیٰ کہ یہاں اول تو فضلات، بالوں اللہ کو قضا ضروری کی وجہ سے نجاست حنیف کا حکم یا گیا ہے اور پرندوں کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ فحاشا ہانڈے اور بیٹھ کرنے والے پرندوں کو بتر، چڑیا وغیرہ کا فضل پاک ہے اور دوسرے پرندوں مرغی، بکرا و مرغابی کا فضل صامین کے نزدیک نجس خفیف ہے اور امام صاحب کے نزدیک طایف ہے (للفقہ علی اللہ اب لا رجوعا۔) افریقہ مذکور کو ابن حزم نے زیادہ طہا یاں کر کے حنیف کی تردید کی ہے کہ نجاست کی تفسیر امام ابو حنیفہ سے پہلے کسی نے نہیں کی وغیرہ، اور اپنا مسلک امام شافعی کے ساتھ مطابق و متحد بتلایا ہے۔ (مذہب)

پیشاب کا پینا بطور دواء و علاج کے تھا کیونکہ انھوں نے بیان واقعہ کے اندر ہی ان لوگوں کے مرض کا ذکر "فما جسد المصدیئة" سے کیا ہے لہذا یہ بات صاف اور مجمع ہو گئی کہ شرب ایوال کا حکم صرف استسقاء کے لئے تھا اور الفاظ حدیث سے کوئی اشارہ تک بھی اس امر کا نہیں ملتا کہ وہ حکم طہارت پر مبنی تھا۔ نیز صحیح بخاری ۸۶۰ "باب البان الاثن" میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ مسلمان ایوال اہل سے علاج کرتے تھے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، ایسی صورت میں ظاہر ہے ذہن میں یہی بات فوری طور پر آتی ہے کہ حدیث بخیرین میں بھی اونٹ کا پیشاب پینا بطور تدائی ہی تھا، ابن سینا نے لکھا کہ اونٹ کے دودھ سے استسقاء کو فائدہ ہوتا ہے بلکہ بعض اطباء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ اونٹ کے پیشاب کی بو سے اس مرض کو نفع ہوتا ہے اسی لئے یہ بات بھی زیر بحث آ سکتی ہے کہ وہ تدائی بطور شرب بھی یا بطریق شوق (سو گھنے) کے تھی، کیونکہ بعض احادیث سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ وہ سو گھنے کے طور پر تھی پینے سے نہ تھی آس کی صورت یہ ہے کہ کھادی میں تو حضرت انسؓ سے صرف شرب البان کا ذکر ہے۔ اذا غر جثم النی ذود لنا فشر بنم من البانھا کہا کہ قنارہ نے حضرت انسؓ سے ایوالہا کی بھی روایت کی ہے اور نسائی ۱۶۶ ج ۲ میں بھی ایسا ہی ہے اور اس میں سعید بن المسیب سے ایک روایت لبشر بواہن البانھا کی ہے، اس میں بھی ایوال کا ذکر نہیں ہے، دوسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ان لوگوں کو اونٹنیوں کی طرف بھیج دیا اور انھوں نے ان کے دودھ و پیشاب پئے، یعنی اس سے یہ بات نہیں نکلتی کہ شرب مذکور آپ کے حکم و ایما سے تھا، اس لئے کسی روایت میں ایوال و البان سے الگ بیان کرنا کسی میں البان پر اقتصار کرنا، اور کسی میں شرب مذکور کا حکم حضور کی طرف منسوب ہونا، اور کسی میں نہ ہونا، وغیرہ امور غور و تامل کی دعوت ضرور دیتے ہیں، پھر بعض طریق میں البان کا لفظ مقدم اور ایوال کا موعظ ہے، ایسی صورت میں علقمجا تبتا و باہ باردا کے طریقہ پر دوسرے کے لئے دوسرا محذوف بھی مان سکتے ہیں۔ ان عشر ہوا من البانھا و مستشقوا من البانھا، اور مصنف عبدالرزاق میں ابراہیم نخعی سے نقل ہوا کہ ایوال اہل میں کچھ حرج نہیں اور لوگ اس سے شوق کرتے تھے، معلوم ہوا کہ وہ بھی طریقہ علاج تھا، لہذا وہ طریقہ نہ صرف فعل کا ہوا ہے گا، مگر اس بارے میں ایک وجہ سے تردد ہے کہ کھادی میں اسی روایت میں مستشقون کی جگہ مستقون ہا ایوال الا اہل نقل ہوا ہے، اس سے مصنف مذکور لفظ میں تردد و شبہ پیدا ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے آخر میں فرمایا کہ یہ سب بحث ہو سکتی ہے مگر میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ بظاہر ان لوگوں نے پیشاب بھی پیا ہوگا، لیکن وہ تھا بہر حال تدائی ہی کے طور پر، اس میں کوئی تردد تامل نہیں ہے۔

تکلف دوم: عمرات شرعیہ سے علاج دوا جائز ہے یا نہیں، اس بارے میں ناقلین مذہب حنفی کے کلام میں اضطراب ہے مثلاً کنز میں ہے کہ ایوال کو نہ دواء کے طور پر پنی سکتے ہیں نہ بغیر دواء کے، مگر کتاب الرضاع میں ہے کہ اصل مذہب تو عدم جواز ہی ہے پھر مشائخ نے قیود و شرائط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، و در مختار میں عدم جواز امام صاحب کے نزدیک، و در التختار میں جواز امام ابو یوسف سے نقل ہے، نہا یہ میں ذخیرہ سے جواز نقل ہوا بشرطیکہ اس سے شفا معلوم ہو۔ اور اس کے سوا دوسری دوا معلوم نہ ہو، غایہ میں ہے کہ جس سے شفا کا حصول ہو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، جیسے ضرورت کے وقت پیا سے کے لئے شراب درست ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ جواز تدائی کا اختلاف در حقیقت ظن کی صورت میں ہے اور جب شفاء و صحت یقینی ہو تو جواز میں اتفاق ہے۔ لکھنؤ میں اس کی تصریح ہے مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان کی مراد کیا ہے، اتفاق اعم کا یا مشائخ کا، فقہ فقہ پر میں ہے کہ تدائی حرم سے مطلقاً جائز ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر یہی بات صحیح ہے کہ اصل مذہب میں مطلق عدم جواز تھا اور مشائخ مابعد نے ضرورت و عدم ضرورت کی تفصیل کر دی تو یہ ان کی مخالفت نہیں ہے اور اس کی صحت کے وجود و قرآن بھی ہیں، مثلاً کھادی میں امام عظیم سے نقل ہوا کہ اذنا

لہ علامہ کثری کے کلمات میں بھی ہم ایوال (باب لبھ حکم) کے حوالے سے اس کی تائید کر رہے ہیں، "مؤلف" مسانی ۹۳۹ میں ہے کہ عیدہ کے ساتھ دھلا ایوال کی روایت کرتے ہیں اور ہم نے اس کا پتہ صحیح سے نہیں بنا سکا، مسانی ۱۲ میں بھی اسی طرح ہے اور نسائی میں طریق انسؓ سے بھی ایوال کا ذکر قطعاً نہیں ہے۔ (العرف لکھنؤ ۳۹)

کی بندش سونے کے ساتھ درست ہے، پس جب وہ جائز ہو گیا تو مداوی بالحرم بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، ایسے ہی ریشمی کپڑا پہننے کا جواز جہاں کے موقع پر ہے، غرض مذہب میں سختی بھی ہے اور مستثنیات بھی ہیں، اور عدم جواز مطلقاً جو منقول ہے وہ پیش بندی اور سد ذرائع کے طور پر ہے تاکہ لوگ محرمات شرعیہ کا ارتکاب بے ضرورت نہ کر لیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے زمانے میں مداوی بالحرم کی ضرورتیں پیش نہ آئی ہوں، مداوی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے عربیہ کو سونے کی ناک بنوانے کی اجازت دی تھی، کیونکہ چاندی کی ناک میں بو پیدا ہو گئی تھی، اسی طرح حضرت زبیر بن العوام اور عبدالرحمن بن عوف کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت دی تھی۔

احادیث ممانعت مداوی بالحرام

فرمایا: ممانعت کی بہت سی احادیث مداوی و ایوداد میں موجود ہیں ان میں سے لا ندوا و بحرام ہے (حرام سے دوامت کرو) اور مسلم میں ہے انھا داء و لیست بدواء (وہ بیماری ہے دو انہیں ہے) مداوی میں ہے ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم (اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا محرمات میں نہیں رکھی) جس کی تاویل عالمگیری میں اچھی نہیں کی گئی۔

ممانعت کی عرض کیا ہے؟

فرمایا: یہ ہے کہ شفا کی تلاش و جستجو حرام سے نہ کی جائے کہ باوجود حلال چیزوں کے بھی ان کو چھوڑ کر حرام کو اختیار کیا جائے، پس مقصد یہ ہے کہ جب تک حلال میسر ہو حرام کے ساتھ مداوی نہ کی جائے، جس کی طرف جعل کا لفظ مشیر ہے، کیونکہ وہ حقیقت سے ہٹ کر دوسری صورت اختیار کرنے پر بولا جاتا ہے، قرآن مجید میں ہے و تجعلون رزقکم انکم تکذبون (یعنی وہ حق تعالیٰ کی طرف سے تمہارا رزق و روزی نہیں ہے، لیکن تم اس کو خود اپنی طرف سے خود اپنا رزق و نصیب بنا لیتے ہو) اسی طرح حق تعالیٰ نے تمہارے لئے شفا کو حلال میں رکھی ہے اور تم اس کو حرام سے طلب کرتے ہو، اور حرام کو حلال کی جگہ پانی طرف سے کرتے ہو، گویا ان کے طریق کار کی کثرت بتاتی ہے باقی احادیث ممانعت میں بھی کراہت مداوی بالحرم ہی بتاتی ہے، اور حالت اختیار میں اس کو طلب کرنے سے روکا ہے اور الفاظ میں ممانعت بلا اشتیاء ضرورت و اضطرار وغیرہ بطور سد ذرائع اختیار کی گئی ہے۔

ایک غلط توجیہ پر تنبیہ

فرمایا: بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ حرام میں بالکل شفا ہے ہی نہیں، اور انھوں نے آیت "فیہما اثم کبیر و منافع للناس" میں بھی تادل کی ہے کہ منافع سے مراد منافع تجارت ہیں منافع بدنہ میرے نزدیک یہ غلط ہے بلکہ منافع مطلقاً مراد ہیں صرف منافع تجارت نہیں کیونکہ ماکول و مشروب اشیاء خود بالذات مطلوب ہوتی ہیں، بقول دیکھیں کہ وہ اگر تحصیل غیر ہوتے ہیں اور خود بالذات مطلوب نہیں ہوتے پس اگر ہم نے صرف منافع تجارت مراد لیں گے اور دوسرے ذاتی منافع مراد نہ لیں گے تو گویا ہم ان کو نفود کے حکم میں کر دیا جس صحیح نہیں، اور قرآن مجید نے تو یہاں خود ہی ایسی غیر معمولی مشکل اور گتھی سلجھا دی جو ان فی انکار و انظار کی دسڑ سے باہر تھی، کہ شریعت جب کسی چیز کو حرام قرار دیتی ہے تو اس میں بدن کی کوئی منفعت باقی رہتی ہے یا نہیں؟ قرآن مجید نے ایک اصل عظیم کی طرف رہنمائی فرمادی کہ باوجود بقاء منافع کے بھی بہت سی چیزیں حرام کر دی گئیں، جس کی علت یہ ہے کہ ان کا نقصان نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے، چنانچہ فرمایا: والسمہا اکبر من نفعها، تسلیم کیا کہ ان میں نفع بھی ہے مگر چونکہ نقصان و گناہ زیادہ ہے اس لئے حرام کر دیا گیا، یہ بات بغیر حق تعالیٰ کے بتلانے کے معلوم نہ ہو سکتی تھی، کیونکہ وہی خوب جانتے ہیں کہ اثر بڑا ہے یا نفع زیادہ ہے۔

عجیب بات: فرمایا: حدیث الباب کو اگر تداوی پر محمول کریں تو اس سے طہارت ابوال کا مسئلہ نہیں نکالا جاسکتا اور طہارت پر محمول کریں تو تداوی باحرام کا مسئلہ مستطیع نہیں ہو سکتا، پھر معلوم نہیں کس طرح بعض حضرات نے اسی ایک حدیث سے دونوں مسئلے نکال لئے ہیں۔

ایک مشکل اور اس کا حل

محترم المقام حضرت مولانا محمد بدر عالم صاحب دام ظلّم نے فیض الہادی ۳۳۷-۳۳۸ میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے یہ بات نقل کی کہ امام طحاوی عند الضرورت بھی جواز تداوی باحرام کا ماسوی المسکرات سے خاص کرتے ہیں اس کے بعد امام طحاویؒ کی معانی الآثار مطالعہ کر کے ان کو اشکال پیش آیا کہ امام طحاویؒ نے تو ایسا نہیں کہا، چنانچہ حاشیہ میں انھوں نے یہی اشکال پیش کیا، پھر لکھا کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہی سمجھا ہے اور حضرت شاہ صاحب والی بات مطابق نہیں ہوتی، اس کے نیچے محترم علامہ بنوری نے ایک رائے لکھی، وہ بھی وہاں دیکھی جاسکتی ہے، پھر موصوف نے معارف السنن میں غائباً یہ اجاب ”العرف القدی“ یہی بات حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف منسوب کی کہ امام طحاوی کے نزدیک تداوی باحرام جائز ہے، مگر غراس سے مستثنیٰ ہے، اس سے تداوی ان کے نزدیک کسی حالت میں جائز نہیں، الخ ۳۸۸-۱۔

راقم الحروف کو بھی اس اشکال پر رک جانا پڑا، اور اصل کی فکر ہوئی، اور محض خدا نے علم وغیرہ کے فضل سے یہ مشکل حل ہو گئی بودر المد والہ۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحبؒ نے جواز تداوی باحرام سے خورد و مکر مسکرات کو مستثنیٰ کیا اور یہ حضرت شاہؒ نے یہ بات انکی طرف منسوب کی ہے، یہ محض مخالفت ہوا ہے اور ایسے عجائب و غرائب بہت سے ہیں کہ حضرتؒ نے درس میں فرمایا کچھ اور اس کا میں گمان کچھ اور، والی اللہ العلیّٰ۔

ہمارے علم میں ابھی تک ایسی کبھی بات نہیں آئی جو حضرات نے اپنے درس یا تالیف میں فرمائی ہو، ہاں! جب فہم معانی قرآن و حدیث میں بڑے بڑوں سے ظلمی کا امکان ہے تو فہم معانی کلام انور میں غلطی کا امکان کیوں نہیں ہے؟!

تحقیق: بات صرف اتنی تھی کہ حدیث ”ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیکم“ کو دوسرے گروہ کے حضرات (قابلین طہارت ابوال، نے اپنی دلیل کا مقدمہ بنایا کہ حضور ﷺ نے شرب ابوال کو شفا قرار دیا، یہ پہلا جزو مقدمہ تھا، دوسرا جزو یہ حدیث مذکور ہوئی، نتیجہ نکلا کہ ابوال حلال و طاهر ہیں، اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے فرمایا کہ حدیث مذکور دو صورتوں میں ختم ہے، ہرگز یہ چیز نہیں ہے اس لئے شرب بول کے بارے میں اس کا پیش کرنا بے محل ہے اور بتلایا کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ شرب کے اندر شفاء و صحت کا عقیدہ رکھتے تھے اس لئے اس کی محبت و عقیدت کی جزا کٹنے کے لئے حضور ﷺ نے اس طرح زور دے کر اس کے اندر شفاء نہ ہونے کی بات فرمائی کہ جس طرح تم خیال کرتے ہو، اس میں کچھ بھی شفا نہیں ہے) (یاحسب تحقیق شاہ صاحبؒ اس میں شفا مافوق الطبیعیہ نہیں ہے۔) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہی بات آثار السنن کے حواشی مخطوطہ ۱۸ میں بھی لکھی ہے کہ امام طحاویؒ نے اس کی مراد کو مسکر پر مقصود کیا اور شوافع میں سے امام بیہقی نے بھی ایسا ہی سمجھا ہے، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ مسئلہ تداوی بالمسکر کی طرف منتقل ہو گئے اور لکھا کہ حنیف کا اختیار یہی ہے کہ وہ بھی جائز ہے اور حدیث مذکور ان کے خلاف اس لئے نہیں کہ اس میں شفاء ہے مراد شفاء زائد علی الطبیعیہ ہے جیسے غسل میں ہے (کہ اس کو شفاء للناس کہا گیا، اور لاکھ دنیا کی اور بھی لاکھ چیزوں میں شفا ہے) پھر فرمایا کہ شاید لفظ ان اللہ لم یجعل شفاء امنی سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ حرکات شرعیہ میں حق تعالیٰ نے اپنی طرف سے خاص شفاء زائد علی الطبیعیہ نہیں رکھی ہے صورت تو جب ہے کہ ہم اس حدیث کا مضمون بطور اخبار سمجھیں، اور اگر بطور عدم تجویز شرعاً سمجھیں تو اس کو حالت اختیار پر محمول کریں گے جیسا کہ عشاء نے کہا ہے، صرف ضرورت پر محمول نہ کریں گے (یعنی تداوی بالمسکر کا جواز صرف ضرورت پر نہیں بلکہ اس سے زائد مہرہ، اضطرار کے وقت صحیح ہوگا) پھر شاہ صاحبؒ نے لکھا کہ شاید امام طحاویؒ نے بھی یہی معنی شفاء کے لئے ہیں اور فتح میں اس کو پوری طرح نہ لیا گیا، اس لئے اس پر حوالہ کر کے چھوڑ دیا۔“

غالباً یہ آخری جملہ حافظ کی طرف اشارہ ہے کہ انھوں نے ۲۳۵۔ میں امام محمدی کی طہارت مذکورہ معافی الٹا کار کا حوالہ دیا ہے اور وہ یہی سمجھے ہیں کہ امام محمدی مد اوی بالسکر کسی صورت میں بھی جائز نہیں سمجھتے، آخر میں حافظ نے یہ جملہ لکھا ”فقاله الطحاوی بمعناه“ اس سے ان کی ذمہ داری کچھ ہلکی بھی ہو جاتی ہے، مگر ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجر جو مد اوی بالحر والسکر کو وقت ضرورت بھی ناجائز سمجھ رہے ہیں اس کی تائید امام محمدی کے قول سے نہیں لی سکتی، ممکن ہے ان کو امام محمدی کی مراد سمجھنے میں واقعی کچھ غلطی ہو ہو مگر حضرت شاہ صاحب کو ہرگز مغالطہ نہیں ہوا اور ان کے درجہ ترمذی و بخاری کے حوالہ سے جو یہ بات نقل ہوئی کہ امام محمدی نے اس بات کو ہمارے اندر میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا، (معارف السنن ۲۷۷۔ ۱۰۱) والعرف الشذی ۲۸) یہ جملہ کہ امام محمدی عند الضرورت بھی صرف ماسوی السکر ات کو جائز سمجھتے ہیں اور نہیں معلوم یہ صرف ان ہی کی تحقیق ہے یا اور کسی کا مذہب بھی ہے (فیض الباری ۳۲۷۔ ۱) یہ جملہ بھی حضرت نے صرف اس تحقیق کے بارے میں فرماتے ہوں گے کہ امام محمدی حدیث مذکور کو سکر ات پر مقصور کرتے ہیں، مطلب یہ کہ قصر مذکور والی رائے ہمارے اندر میں سے کسی کی طرف منسوب نہیں ہوئی، یتقی شافعی نے اس کو لکھا ہے، مسئلہ مد اوی بالسکر سے اس کا کچھ تعلق نہیں ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ معافی الٹا موجود ہے، ہر شخص دیکھ اور سمجھ سکتا ہے کہ امام محمدی نے اس کو مطلقاً ممنوع قرار نہیں دیا، اور غالباً ہی لئے تحقیق یقینی نے بھی یہ بات امام محمدی کی طرف منسوب نہیں کی بلکہ حافظ ابن حجر خود چونکہ اسی کے قائل ہیں کہ حدیث مذکور غور و فکر سے مخصوص ہے لہذا اس کی حرمت کسی ضرورت و اضطرار کے وقت بھی رفع نہ ہوگی۔

حافظ پر نقد: تحقیق یقینی نے حافظ موصوف کی بات نقل کر کے لکھا کہ اس میں نظر ہے، اس نے کہ خصوصیت کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور ناقابل قبول، پھر لکھا کہ جواب قاطع یہی ہے کہ حدیث مذکور حالت اختیار پر محمول ہے، جیسا ہم ذکر کر چکے ہیں، (عمدة القاری ۹۲۰۔ ۱) یعنی محدث کا مورد حالت اختیار ہے، حالت اضطرار نہیں ہے، اور حافظ پر امام محمدی کے متعلق گرفت یقینی نے غالباً اس لئے نہیں کی کہ حافظ نے فرق بین السکر وغیرہ السکر کی بات کو تو امام محمدی کے قول یا معنی سے مزید کہا ہے، ”اے خدایا اپنی رائے نکلی ہے کہ غیر مسکرات میں منجوش جواز ہے، کیونکہ ان سے واد ہونے کی شارح نے صراحت نہیں کی، اور مسکرات کے واد اور غیر شفا ہونے کی صراحت کر دی ہے، اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔ غرض ہمیں یقین ہے کہ امام محمدی کی طرف مد اوی بالسکر کے عدم جواز مطلق کی نسبت جس نے بھی سمجھی غلطی کی، اور حضرت شاہ صاحب نے تو ایسی بات ہرگز نہیں فرمائی اور محقق قول فقہاء حنفیہ کا یہی ہے کہ حالت اضطرار (یعنی شدید ضرورت کے وقت میں مد اوی بالسکر بھی جائز ہے مثلاً کسی کا گلا خشک ہو جائے، اور وہ پانی وغیرہ نہ ہونے کے سبب مرنے لگے تو بقیہ ضرورت شراب کا استعمال جائز ہوگا۔

مزید تائید: تفسیر مظہری میں ہے: یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ نے حرام میں شفا پدید نہیں کی، کیونکہ خلاف منطوق آیت ہے، اور تحریر کی وجہ سے منافع خلق یہ منگی نہیں ہو سکتے۔ بلکہ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں رخصت اور مکمل اجازت اس امر کی نہیں دی کہ حرام سے شفا حاصل کر دے، یعنی غیر حالت اضطرار میں اجازت نہ ہوگی، اور نہ یہ میں تعین سے نقل کیا کہ ”مد اوی بالحرم جائز ہے، مثلاً خمر و بول سے بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب یہ فیصلہ کر دے کہ اس میں کسی خاص شخص یا مرض کے لئے شفا ہے اور اس کے لئے دوسری مباح واد موجود نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو سکے، اور حرمت ضرورت کے سبب اٹھ جاتی ہے، اس لئے اس کو مد اوی بالحرم نہ کہیں گے، اور اس کی حدیث عبد اللہ بن مسعود ان اللہ لم یجعل شفاءکم فی ما حرم علیکم (ما شل نہ ہوگی اور ممکن ہے انھوں نے اس حدیث کو اس وقت کسی خاص بیماری کے متعلق بیان کیا ہو، جس کی دوسری واد غیر ممنوع و حرام سب کے لئے معروف و مشہور ہو، اور اسی طرح ابن حزم نے بھی صحیح میں لکھا: ”یعنی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مردار و خنزیر بھوک سے ہلاکت کے خوف پر مباح ہے، گو یا حق تعالیٰ نے مہلک بھوک سے شفا کی ایسی چیز میں رکھ دی جو دوسرے حالات میں حرام ہے، اسی کو ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک چیز جب تک ہم پر حرام ہے اس میں کوئی

شفا ہمارے لئے نہیں ہے لیکن جب حالت اضطرار میں ہوں گے تو وہ چیز اس وقت ہم پر حرام نہ رہے گی، بلکہ حلال ہو جائے گی، اور اُس کو شفا بھی کہہ سکتے ہیں، یہی حدیث کے ظاہر سے مفہوم ہو رہا ہے (امانی الاحبارہ ۱۱۰)۔

قصر منع مرجوح ہے

فرمایا اگرچہ امام بخاری و ترمذی نے حدیث ابن مسعودؓ کو مسکراً پر مفسور کیا ہے۔ اور حدیث ام سلمہؓ روایت صحیح ابن حبان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مگر میرے نزدیک اولیٰ یہی ہے کہ حدیث کو ظاہر پر رکھا جائے اور اس میں مسکری تخصیص و تاویل نہ کی جائے، البتہ اس کو حالت اضطرار کے ساتھ متقید کیا جائے جیسا کہ محقق یعنی نے کہا ہے اور حالت اضطرار میں تدویٰ ہر حرام چیز کے ساتھ جائز ہے، جبکہ اس کی قائم مقام دوسری چیز موجود نہ ہو، پھر یہ کہ شفا کا لفظ امور مبارکہ متبرکہ میں بولا جاتا ہے، دوسرے امور میں منفعت کہی جاتی ہے شفا نہیں، جیسا حق تعالیٰ نے آیت ”فلهما اثم کبیر“ و منافع للناس میں ارشاد فرمایا، لہذا شئی حرم میں منفعت ہو سکتی ہے، جس پر اسان شرع میں شفا کا اطلاق نہ ہو گا، حاصل یہ کہ حدیث الباب سے ابوال مال کولہم کو بخش کہنے والوں کا استدلال درست ہے، اور ان کا اس کو تدویٰ پر محمول کرنا بھی صحیح ہے۔

بحث سوم: تیسری بحث حدیث الباب کے تحت حدود و قصاص کی ہے کہ قصاص میں ممانعت ضروری ہے یا نہیں؟ شافعیہ چونکہ ممانعت فی القصاص بکل معنی الکلمہ قائل ہیں اور اس میں یہاں تک انکے یہاں غصہ ہے کہ احرار و لواملت کے سوا ہر عمل میں برابری قصاص کا حکم کرتے ہیں، تو وہ حدیث الباب سے اپنی ادعائی ممانعت بھی ثابت کرتے ہیں، کیونکہ جس طرح عقل و عریضہ کے لوگوں نے جہاں کی آنکھوں میں سرمہ سلانیاں پھیر کر ان کو اندھا کیا تھا، ایسا ہی حضور ﷺ نے قصاصان کے ساتھ بھی کر لیا لیکن حنفیہ جو ایسی ممانعت فی القصاص کے قائل نہیں جو مثلہ کی حد تک پہنچا دے، اس لئے وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ معطلان کے ساتھ بطور حدود و قصاص نہ تھا، بلکہ سیارہ تھا، تاکہ آئندہ لوگ اس قسم کی جرات نہ کریں اور اگر حد اچھی تھا تو وہ بعد کو مسخ ہو گیا، کیونکہ مثلہ کی تمام صورتیں مسخ ہو گئیں۔

بحث چہارم منسوخی مثلہ

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ: ابن شامی نے حدیث عمران بن حصینؓ دو بارہ نبی و ممانعت مثلہ کو ذکر کر کے کہا یہ حدیث ہر قسم کے مثلہ کو منسوخ کرتی ہے، ابن الجوزی نے اس پر کہا کہ نسخ کا دعویٰ تاریخ کا محتاج ہے میں کہتا ہوں کہ اس کا ثبوت باب الجہاد بخاری کی حدیث ابی ہریرہؓ ہے، جس میں آگ سے عذاب دینے کی اجازت کے بعد ممانعت وارد ہے، اور عینین کا قصہ اسلام ابی ہریرہؓ سے نقل کا ہے، گویا وہ اجازت و ممانعت دونوں کے موقع پر موجود تھے، نیز قتادہ نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ عینین کا قصہ حدود کے احکام نازل ہونے سے پہلے کا ہے اور موسیٰ بن عقبہ سے بھی مغازی میں ایسا ہی منقول ہے، علم نے یہ بھی لکھا کہ نبی کریم ﷺ نے اس کے بعد آیت مائدہ کی وجہ سے مثلہ کی ممانعت فرمادی، اور اسی کی طرف بخاری کا بھی میلان ہے، نیز امام الحرمین نے نہایت میں امام شافعی سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

قاضی عیاض کا اشکال اور جواب

حافظ نے اسی موقع پر یہ بھی لکھا: قاضی عیاض کو اشکال گذرا کہ عقل و عریضہ کو مرتے وقت پانی کیوں نہیں دیا گیا، حالانکہ اس بارے میں اجماع ہو چکا ہے کہ جو شخص قتل کیا جائے اور پانی مانگے تو اس کو منع نہیں کر سکتے پھر جواب دیا کہ ایسا حضور ﷺ کے حکم سے نہیں ہوا، اور نہ آپ نے ممانعت فرمائی تھی لیکن یہ جواب نہایت ضعیف ہے کیونکہ اس کی اطلاع تو حضور کو ضرور پہنچی ہے، لہذا اس پر آپ کا سکوت بھی ثبوت حکم کے لئے کافی ہے، علامہ نووی نے جواب دیا کہ محارب مرتد کے لئے کوئی حرمت یا رعایت پانی پلانے وغیرہ کی نہیں ہے، چنانچہ یہ مسئلہ بھی اسی

لئے ہے کہ جس شخص کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ اس سے صرف فرض طہارت ادا کر سکے تو اس پر ضروری نہیں کہ اسلام سے مرتد ہوئے والے کو پانی پلائے اور تیمم کرے بلکہ اس پانی کو طہارت میں استعمال کرے خواہ وہ مرتد بیاس سے مرتد ہی جائے۔ علامہ خطابی نے جواب دیا کہ نبی کریم ﷺ نے اسی طریقہ سے ان کی موت کا ارادہ فرمایا ہوگا، بعض نے جواب دیا کہ ان کو پیسا رکھنے میں یہ حکمت تھی کہ انھوں نے اونٹنیوں کے دودھ پینے کے بعد اس نعمت کی ناشکری کی تھی جس سے ان کو شفا حاصل ہوئی اور بھوک و پیاس دور ہوئی تھی لہذا اس کے لئے مناسب یہ تھا کہ پیسا رکھنا ہی ہو سکتی تھی یا یہ بات اس لئے تھی کہ ان لوگوں نے اس رات میں حضور ﷺ اور آپ کے اہل و عیال کے لئے جو دودھ ان کی اونٹنیوں کا آیا کرتا تھا، اس کو روک لیا تھا، اور روایت نہ کی سے معلوم ہوا کہ آپ نے ان پر بدو عابھی کی تھی کہ جس نے آپ کے اہل بیت و پیسا رکھا وہ بھی پیسا پیاس رہے۔ اس لئے یہ صورت پیش آئی، اس کو ابن سعد نے ذکر کیا ہے و اللہ اعلم (فتح الباری ۲۳۷-۱)

از پال کا مسئلہ: یہاں تک ماکول اللحم جانوروں کے ایوال کی بحث تھی، دوسری حدیث الباب میں چونکہ ان کی لید و گوہر کا مسئلہ بھی زیر بحث آ جاتا ہے، اور بظاہر امام بخاری نے ان کی طہارت تسلیم کر لی ہے، اس لئے اس کو بھی لکھ جاتا ہے۔

تفصیل مذاہب: گھوڑے، گدھے و گھجڑ کی لید (جس کو عربی میں روٹ کہتے ہیں) جمع ارواث (گائے بھینس کا گوہر) (جس کو عربی میں خنثی کہتے ہیں۔ جمع احناء) اونٹ و بکھرے کی مینگی (جس کو عربی میں بھر کہتے ہیں۔ جمع البھار) یہ سب امام اعظمؒ کے نزدیک نجس غلیظ ہیں، اور امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک ان کی نجاست خفیف ہے جیسے کہ امام اعظمؒ اور ابو یوسف کے نزدیک ماکول اللحم جو پیاس کی لید گوہر وغیرہ کو بھی ایوال کی طرح طہر کہتے ہیں، امام احمدؒ کا اس بارے میں کوئی مذہب عام طہوت نقل نہیں ہوا، ممکن ہے اس میں بھی دو قول ہوں، امام شافعیؒ تو ایوال و از پال ماکول اللحم کو بھی نجس غلیظ فرماتے ہیں یعنی اس بارے میں ان کے مذہب میں سب سے زیادہ سختی و تنگی ہے، باقی غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات (گوہر و پیشاب وغیرہ) تو وہ سارے ہی ائمہ مجتہدین سے نزدیک نجس ہیں، اور ان کی طہارت کے قائل صرف ظاہر یہ ہیں، اور ظاہر یہ میں سے بھی حافظ ابن حزمؒ ان کے شدت سے مخالف ہیں، امام محمدؒ کی طرف جو ارواث و اب ماکول اللحم کی طہارت کا قول منسوب ہوا ہے وہ ان سے روایت مثلاً وہ ہے۔ مشہور روایت ان سے نجاست ہی ہے اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہے کہ ہمارے سب ائمہ خفیف ارواث کی نجاست پر متفق ہیں، جیسا کہ حضرت تگلوئیؒ نے بھی فرمایا (امع الدراری ۹۷) کہ سر قین کی نجاست پر اتفاق ہے اور اس پر جو حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے کہا ہے کہ ”یہ سہقت قلم ہے، کیونکہ جو بھی طہارت ایوال ماکول اللحم کا قائل ہے، وہ ان کے ارواث کی طہارت کا بھی قائل ہے“ یہ استدراک ہمارے نزدیک صحیح نہیں، جیسا کہ ابن تفسلی مذاہب سے ظاہر ہے اور بظاہر حضرت گنگوئیؒ کی مراد اپنے ائمہ خفیفہ ہی ہیں، جو نجاست پر متفق ہیں۔ بدائع ۶۲-۱ میں ہے۔ ”امام علماء کے نزدیک تمام ارواث نجس ہیں، البتہ امام زفرؒ ماکول اللحم کو طہر کہتے ہیں اور ابی قول امام مالک کا ہے۔“

امام زفرؒ کے بارے میں بھی جہاں تک ہم سمجھتے ہیں، نقل مذہب میں تسامع ہوا ہے، ابو بظاہر نجاست خفیفہ کی جگہ طہارت منسوب ہوئی ہے کیونکہ التعلیق المجدد ۱۲۵ میں ہے۔ ”بہرہ“ (مینگی) کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ نجاست پر متفق ہیں فرق یہ ہے کہ امام صاحب اس کی نجاست غلیظ اور صاحبین (ابو یوسف و محمد) خفیفہ کہتے ہیں۔ اور امام زفرؒ ارواث ماکول اللحم میں صاحبین کے ساتھ ہیں یعنی نجاست خفیفہ بتلاتے ہیں، اور غیر ماکول اللحم میں امام صاحب کے ساتھ ہیں یعنی نجاست غلیظ فرماتے ہیں، یہی بات بدایہ ۶۱-۱ میں بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تو ان میں التشریع علی طریقہ ابی حنیفہ و اصحابی ۵۵-۱ میں لکھا۔ ”گدھے، گائے، باقھی وغیرہ کی لید گوہر ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک

نہیں ہیں، البتہ اتنی تفصیل ہے کہ امام اعظمؒ ان کی نجاست کو غلط کہتے ہیں، کیونکہ ان کے بارے میں نص وارد ہے (یعنی حدیث بخاری کہ حضرت ابن مسعودؓ استنجا کے لئے ڈھیلے لائے، جن میں لید کا ٹکڑا بھی تھا تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو پھینک کر فرمایا کہ یہ نجس ہے) چونکہ نص مذکور کے خلاف کوئی دوسری معارض و مقابل نص نہیں ہے، اس لئے نجاست غلط کا حکم مستحکم ہے اور ایسی نجاست صرف قدر درہم تک معاف ہے اس سے زیادہ ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف ابوال کے کہ وہاں احتراز بول کے حکم والی احادیث کے معارض و مقابل حدیث عربین آگئی، اس لئے امام صاحب کے اصول پر تعارض اولہ کی وجہ سے نجاست کو تخفیف قرار دینا پڑا۔ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کا اصول دوسرا ہے کہ تخفیف کا حکم علماء و مجتہدین کے باہم اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد ائمہ و جوہر عمل کے لئے حجت و دلیل ہے (اس میں اختلاف کے سبب کمزوری آگئی تو حکم کمزور ہو گیا) اور چونکہ امام مالکؒ ارواٹھ ماکول اللحم کو طابہ قرار دے رہے ہیں، اس لئے حکم نجاست میں سختی آگئی، لہذا ان کے نزدیک ایسی نجاست کپڑے کو لگ جائے تو معافی کی حد قدر درہم سے زیادہ ہوگئی، اس کے علاوہ دوسری وجہ ارواٹھ مذکورہ میں نخب نجاست کی عموم بلوی بھی ہے، جو تخفیف حکم کا شریعت میں عام اصول ہے، ہدایہ میں ہے کہ امام محمدؒ جب ری گئے اور سڑکوں پر گھوڑوں گدھوں کی سواری عام و بہ کثرت ہونے کے سبب سے لید و گوہر کی نجاست سے بچنا دشوار دیکھا تو آپ نے زیادہ مقدار کو بھی مانع صلوة قرار نہیں دیا جس سے بعض لوگوں نے سمجھا کہ آپ نے قول نجاست ہی سے رجوع کر لیا ہے، حالانکہ بظاہر آپ کا یہ فیصلہ عموم بلوی کے سبب سے قدر معافی کی زیادتی کے لئے تھا، جو قول نجاست پر بھی صحیح ہوتا ہے۔

امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ ”موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار نہ چاہیے، جب گوہر کا ٹکڑا حضور علیہ السلام کے صریح ارشاد کے باعث نجس قرار پایا تو اس میں عام اعتلا سے ترمیم نہیں کر سکتے، جیسے آدمی کا پیشاب نصی سے نجس ثابت ہوا تو اس میں عام اعتلا کے سبب تخفیف نہیں کر سکتے حالانکہ انسان کے لئے خدا اپنی پیشاب کے تلوث سے بچنا بہت دشوار ہے۔“

بحث کافی لمبی ہوگئی، مگر ہم نے چاہا کہ بہت سی کام کی باتیں اور طلبہ و اہل علم کے لئے مثالی تحقیق کے نمونے سامنے آجائیں، جو انوار الہاری کا بڑا مقصد ہے، اکثر کتابوں میں تشدد چیزیں لکھی جاتی ہیں، ایک جگہ زیادہ سے زیادہ کٹھری ہوئی تحقیقات جمع ہو جائیں تو اچھا ہے واللہ العلیٰ اس کے بعد چند دوسرے متفرق علمی افادات پیش کئے جاتے ہیں وہ یہ نصیحتیں:-

(۱) حضرت اقدس مولانا گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:- ”امام ترمذی کا باب التشدید فی البیول کے بعد باب ما جاء فی بول ما یوکل لحمہ کو لانا اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو کچھ شدت پیشاب کے احکام میں ہے، وہ اس قسم کے علاوہ میں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب بھی ماکول و طابہ ہے اور اسی لئے امام ترمذی نے مثلاً کے بارے میں جوابدہی کی، مگر پیشاب پینے کے بارے میں کوئی جواب دی ضروری نہیں سمجھی، کیونکہ وہ ان کے نزدیک پاک تھا ہی، جواب کی ضرورت نہ تھی۔“ (الکوکب الدرر ص ۴۸-۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک بھی نظر انداز کر دیا، بلکہ یہ بھی آخر حدیث میں لکھ دیا:- اکثر اہل علم کا یہی قول ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب میں کوئی حرن نہیں (وہ پاک ہیں) حالانکہ حافظ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ امام شافعی اور جمہور علماء کا مسلک نجاست ابوال ماکول اللحم کا ہے اور ہم یہ بھی لکھ چکے ہیں کہ امام شافعی نجاست کے قول میں نہ صرف امام اعظمؒ سے

متفق ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ سخت ہیں، اور امام احمد بھی حسب تحقیق متحقق ابن قدامہ نجاست ہی کے قائل ہیں، صرف امام مالک قائل طہارت رہ جاتے ہیں، ممکن ہے امام ترمذی عذاب قبر کی وعید کو صرف بول انسانی پر محمول کرتے ہوں، اور من ابول والی روایت کو امام بخاری کے اتباع میں مروج قرار دیتے ہوں اور اسی لئے امام شافعی کے مسلک کو حدیثی نقطہ نظر سے ضعیف خیال کرتے ہوں، مگر ہم پہلے بھی لکھ آئے ہیں کہ من ابول والی روایت کو حافظ ابن حزم وغیرہ نے زیادہ راجح قرار دیا ہے۔

دارقطنی میں حدیث ابی ہریرہؓ "اکثر عذاب القبر من البول" مروی ہے جس کو انھوں نے صحیح کہا، اور مستدرک میں حاتم نے بھی اس کی روایت کی اور اس کو صحیح علی شرط ائمہین بتلایا اور کہا کہ میں اس میں کوئی علت نہیں جانتا اور بخاری و مسلم نے اس کو ذکر نہیں کیا، پھر دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ذکر کی "عامۃ عذاب القبر من البول" (اکثر عذاب قبر پیشاب سے نہ بچنے کے سبب ہوتا ہے) مستدرک ۱۸۳-۱۸۴ (۱۸۳۱)

”صلواتی مراض الغنم“ کا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: جب تک کسی حدیث کے تمام متون و طرق کو نہ دیکھا جائے، صحیح رائے قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ راویوں کے طرق بیان مختلف ہوتے ہیں اور صرف ان کے طرق بیان کی بنا پر کوئی فیصلہ کرنا درست نہیں، تاویفیکہ شارع علیہ السلام کا مقصد غرض نہ متعین ہو جائے، حدیث مذکور کے الفاظ سے بظاہر بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھنا مطلوب شرعی معلوم ہوتا ہے، حالانکہ یہی حدیث علماء میں اس طرح ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا، کیا میں بکریوں کے باڑہ میں نماز پڑھ سکتا ہوں؟ آپ نے جواب میں فرمایا۔ ہاں! اس سے معلوم ہوا کہ امر ابتدائی نہ تھا بلکہ مسائل کے جواب میں تھا اور اس سے صرف جواز و اباحت معلوم ہوئی، دوسری حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے کہ جب تمہیں بکریوں کے باڑہ سے اور اونٹوں کے طویلیں کے طویلیں کے باڑہ میں نماز پڑھنے کی نہ تھی تو بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھ لیا کرو اونٹوں کے طویلیں میں نہیں۔

اس سے مزید یہ بات معلوم ہوئی کہ جب دوسری جگہ موجود ہو تو بکریوں کے باڑے سے بھی وہ زیادہ بہتر ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ حدیث مذکور کا تعلق عربوں کے تمدن و عادات سے تھا، بکریاں کو بہت عزت تھی، ان کو مسیح جگہوں پر رکھتے تھے اور وہی خود ان لوگوں کے رہنے سہنے کی جگہ بھی ہوتی تھی اور وہ ہیں ایک گوشہ میں نماز پڑھنے کی جگہ بھی بنالیتے تھے، جس کا ثبوت موطا امام محمد کی حدیث ابی ہریرہؓ سے ملتا ہے، جس میں بکریوں کو آرام سے رکھنے اور ان کے باڑے صاف سترے بنانے کی ترغیب دی گئی اور ان کے ایک گوشہ میں یکسو ہو کر نماز پڑھنے کا ارشاد ہوا۔ الفاظ حدیث یہ ہیں:۔ احسن الی غنمک و اطب مر احما و صل فی فاحیتھا (موطا امام محمد ۱۲۵-۱۲۶)

تحقیق یعنی مراض الغنم میں نماز پڑھنے اور معائن اہل میں نہ پڑھنے کے متعلق چند احادیث جمع کر دی ہیں، جن سے اس تفریق کی وجہ بھی سمجھ میں آ جاتی ہے۔

(۱)۔ عن ابی زرعۃ مر فروعاً:۔ الغنم من ذواب الجنة فامسحوا غامھا و صلوا الی مراضھا (بکریاں جنت کے

لئے آپ نے لکھا کہ جن معائن سے ”من یلوا“ روایت کیا، ان سے اوپر والوں نے ان سے معارضہ کیا، چنانچہ بنادین السمری، زہیر بن حرب، محمد بن ابی نعیم اور محمد بن یسار سب ہی نے کتب سے ”من البول“ روایت کیا، اور ابن حنبل و ابن جریر نے بھی اپنے اپنے باب سے، انھوں نے منسور سے انھوں نے مجاہد سے بھی ”من البول“ ہی کی روایت کی، اسی طرح شعبہ و حیدۃ بن حید نے بھی منسور عن مجاہد ”من البول“ ہی روایت کیا ہے اور شعبہ ابو صادی، ضریر، و عبد الواحد بن زیاد سب نے انھیں سے بھی ”من البول“ ہی کی روایت لی ہے، لہذا اگرچہ روایتیں دو تھیں جن میں بکریاں لوگوں کی روایت میں دوسروں کے مقابلہ میں زیادتی ہے اور عدل کی زیادتی کو قبول کرنا ضروری ہے، اس لئے اس کو بھی ماننا چاہیے اور اس طرح طہارت ابوال کے قائلین کے تمام طے حوالے ختم ہو جاتے ہیں اور یہ بات ضروری طور سے ثابت ہو گئی کہ ہر پیشاب اور گوہر سے احتراز و اجتناب شرعاً واجب و ضروری ہے (المحلی ۱۸۰-۱۸۱)“

چہ پاؤں میں سے ہیں، ان کی ریخت صاف کر دیا کرو، اور ان کے پاؤں میں نماز پڑھ لیا کرو۔)

(۲)۔ مندرجہ میں ہے:۔ احسنو البہا و امطو اعینا الاذی (بکریوں کے ساتھ اچھا سلوک کرو، اور ان کے ارد گرد سے نجاست اور کوڑا کرکٹ دور کر دیا کرو)

(۳)۔ عبداللہ بن الفضل سے مروی ہے:۔ صلوا فی مراءض الغنم ولا تصلوا فی اعطان الابل فانہا خلقت من الشباطین۔ قال البہقی کذا واہ الجماعہ۔ (بکریوں کے پاؤں میں نماز پڑھ لیا کرو، مگر اونٹوں کے طویلے میں مت پڑھو، کیونکہ ان کی پیدائش شیاطین میں سے ہے)

(۴)۔ ایک حدیث کے کلمات یہ ہیں:۔ اذا ادرکتکم الصلوۃ و انتم فی مراح الغنم فصلو البہا فانہا سکنۃ و برکۃ واذا ادرکتکم الصلوۃ و انتم فی اعطان الابل فاکر جو امنہا فانہا جن خلقت من الجن الاکبری اذا نفرت کیف تشمخ بالہا (عمدہ القاری ۹۲۲-۱) (اگر تمہیں نماز کا وقت ہو جائے اور تم بکریوں کے باڑے میں ہو تو وہیں نماز پڑھ لو، کیونکہ ان کے پاس سکنہ و برکت ہے، لیکن اگر نماز کا وقت ہو جائے اور تم اونٹوں کے طویلے میں ہو تو وہاں سے نکل جاؤ کیونکہ وہ جن ہیں، ان ہی میں سے ان کی پیدائش ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب وہ جگرتے ہیں تو کیسے ناک چڑھاتے ہیں۔ یعنی سخت غضبناک ہو جاتے ہیں۔)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن حزم نے حدیث صلوا فی مراءض الغنم کو فی السند حدیث ابی داؤد سے منسوخ کہا ہے جس میں مساجد کی تطہیر کا حکم وارد ہوا ہے، شاید انھوں نے فتح مذکور کا دعویٰ نجاست ابوال وازبال کا قول اختیار کرنے کے سبب سے کیا ہو، میں تو اس کے بارے میں فیصلہ نہیں کر سکتا، تاہم اتنی بات میرے نزدیک متحق ہے کہ امت محمدیہ سے وقت کا اہتمام و مراعات مطلوب ہے، جس طرح بنی اسرائیل سے اکلہ و مقامات کی مراعات مطلوب تھی اور اسی لئے وہ نمازیں صرف ان مقامات میں پڑھ سکتے تھے جو نماز کے لئے بنائے جاتے تھے، اور اوقات کی رعایت ان کے لئے زیادہ اہم تھی۔

بناؤ مساجد سے پہلے مراءض غنم میں نماز پڑھتے تھے، پھر مسجدوں میں جمع ہونے لگے، جیسا کہ بخاری ۶۱ باب الصلوۃ فی مراءض الغنم میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ بناؤ مسجد سے پہلے مراءض غنم (بکریوں کے باڑے) میں نماز پڑھا کرتے تھے اور ۶-۷ سطر قبل یہ بھی ذکر ہے کہ حضور ﷺ اس امر کو محبوب رکھتے تھے کہ جہاں بھی نماز کا وقت ہو جائے وہیں نماز پڑھ لیں، اور مراءض غنم میں بھی نماز پڑھ لیا کرتے تھے اور آپ نے مسجد بنانے کا بھی حکم دیا، گویا وقت کی رعایت ہی اس کی منتقصی تھی کہ نماز کا وقت آگیا تو مراءض غنم میں بھی ادا فرما لیتے تھے۔

اثرا بی موسیٰ کا جواب

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ خاص سر قین پر ہی نماز پڑھی تھی، پھر نماز کے لئے شرط تو مواضع اعضاء بخود کی طہارت ہے (فتح القدیر) اور قدوری میں ہے کہ جبکہ میں فرض پیشانی اور ایک پاؤں زمین پر رکھتا ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ اگر نماز کی ارد گرد بھی نجاست ہو تو نماز مکروہ ہوتی ہے، اس لئے اگر صرف مواضع اعضاء بخود میں گور وغیرہ نہ ہوگا، جب بھی نماز تو صحیح ہوئی مگی ہوگی، لہذا اگر مذکور سے اگرچہ طہارت ظاہر ہوتی ہے، مگر پھر بھی اس سے نجاست ہی پر نماز پڑھنے کا ثبوت نہیں ہوتا۔

دلائل نجاست ابوال وازبال

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ (۱)۔ سابق قرآن سے بھی نجاست ہی مفہوم ہوتی ہے، کیونکہ فرمایا:۔ نسقیکم ممافی بطلوہا من این فرث و دم لبنا خالصا صافا للشار بین "پلاتے ہیں تمہیں اس کے پیٹ کی چیزوں میں سے گوبر اور خون کے بیچ میں سے صاف ستر اور دودھ،

جو پینے والوں کے لئے لذیذ و خوشوار ہوتا ہے) فرشتے کے معنی گور کے ہیں جب تک وہ اوچھڑی میں رہے، حق تعالیٰ نے اپنی شان و قدرت تبارکی کو برودخون جیسی گندگی بخش چیزوں کے درمیان میں سے دودھ جیسی پاکیزہ و خوش مزہ چیز نکالتے ہیں، معلوم ہوا کہ گور بدخون دونوں بخش ہیں۔

(۲)۔ ترمذی شریف "کتاب الاطعمہ" میں حدیث ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جلالہ (پلیڈی کھانے والے جانور) کا گوشت کھانے اور دودھ پینے سے منع فرمایا۔ جلالہ۔ جلد کھانے والی، جس کے معنی جھٹکی کے ہیں (تاموس وغیرہ) اس سے جھٹکی کی نجاست ہی ثابت ہوئی۔

(۳)۔ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں جائے تو اپنے جوتے سے نجاست کو دور کر لے (ابوداؤد و باب المصلوۃ فی العمل) اس میں صرف انسان کا براز یا غیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات مراد لیٹا نہایت مستحبید ہے۔

(۴)۔ نبی کریم ﷺ نے جہلم میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

(۵)۔ حضور ﷺ نے گوبر کا کلڑا یہ فرما کر پھینک دیا کہ یہ رُس (پلیڈی و گندگی) ہے،

(۶)۔ حدیث ابی ہریرہؓ مرفوعاً استغفر ہو امن البول فان عامة عذاب القبر منه (ابن خزیمہ وغیرہ) پیشاب سے بچو کہ عذاب قبر ای کے سبب ہوگا۔ "ظاہر ہے کہ یہ تمام ابوال کو شامل ہے اور وعید کی وجہ سے ان سے بچنا واجب ہے۔

(۷)۔ حضرت ابن عباسؓ سے دو شخصوں کے عذاب قبر والی حدیث جو بخاری میں گذر چکی اور مسلم میں بھی مروی ہے اس میں من البول کا لفظ ہے جو جس بول کو شامل ہے، اور بول انسان کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

صاحب تحفہ کا صدق و انصاف

آپ نے یہ دونوں حدیث ذکر کر کے ابن بطل وغیرہ کا جواب نقل کیا کہ من البول سے بھی مراد بول انسان ہی ہے جیسا کہ بخاری نے سمجھا ہے، لہذا اس سے عام مراد لے کر استدلال صحیح نہیں، پھر لکھا کہ ہم نے فریقین کے دلائل مع ماہما و علیہا کے ذکر کر دیے ہیں، آگے تم خود غور کر لو کہ کون حق پر ہے اور میرے نزدیک قول ظاہر بطہارت بول والوں کا سی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (تحفۃ الاخوان ص ۸۷) کیا "ماہما و علیہا" کا سی مطلب عربی زبان میں لیا جاتا ہے کہ اپنی رائے کے موافق قول کو تو اچھی طرح بیان کر دیا جائے اور مخالف کے جوابات حذف کر دیے جائیں، ہم قاضی نجاست کے جوابات تفصیل سے لکھ چکے ہیں، اور کیا من البول اور من بولہ کی بحث میں ابن حزم نے اتمام حجت نہیں کر دی ہے اور شافعی جوابات نہیں دیے ہیں؟ آخر ان کو حذف کر دینا کہاں کا انصاف ہے؟ واللہ المستعان۔

(۸)۔ ابن عابدین نے اس حدیث بطہارتی سے استدلال کیا ہے "اتقوا البول فانہ اول ما یحاسب بہ العبد فی القبر" (پیشاب سے احتراز کرو، کیونکہ قبر میں سے پہلے محاسبہ ہی پر ہوگا) اس کی اسناد حسن ہے

ان کے علاوہ بھی احادیث اور آثار صحابہ و تابعین نجاست ابوال وازبال کے ثبوت میں بہ کثرت موجود ہیں، وہیما ذکرنا کفایۃ وشفاء لمافی الصدور، ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ مَا يَتَّقِي مِنَ النِّجَاسَاتِ فِي الشَّمَنِ وَالْمَاءِ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لَا بَاءَ مَنْ بِالْمَاءِ مَا لَمْ يَغْتَوِ طَعْمَ أَوْ رِيحَ أَوْ لَوْنٍ وَقَالَ حَمَّادٌ لَا بَاءَ مَنْ يَرِيحُ النِّجَاسَةَ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ فِي عِظَامِ الْمَوْتَى نَحْوُ الْقَبْرِ وَغَيْرُهُ أَذْرُثُ نَاسًا مِنْ سَلَفِ الْعُلَمَاءِ يُمْتَحِطُونَ بِهَا وَيَذْهَبُونَ فِيهَا لَا يَرَوْنَ بَاءَ مَا وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ وَابْنُ أَبِي نَاسٍ يَتَجَارَعُ الْعَاجُ:

(وہ نجاستیں جو گھی اور پانی میں گرجائیں۔ زہری نے کہا کہ جب تک پانی کی بو، ذائقہ اور رنگ نہ بد لے (نجاست پڑ جانے کے باوجود) اس میں کچھ حرج نہیں اور حماد دیکھتے ہیں پانی میں مردار پرندوں کے پر پڑ جانے سے کچھ حرج نہیں (واقع ہوتا) مردار جانوروں کی جیسے

ہاتھی وغیرہ کی ہڈیاں اس کے بارے میں زہری کہتے ہیں کہ میں نے پہلے لوگوں کو ان کی کنگھیاں کرتے اور ان ہڈیوں کے برتنوں میں تیل رکھتے ہوئے دیکھا ہے وہ اس میں کچھ ترش نہیں سمجھتے تھے، ابن سیرین اور ابراہیم کہتے ہیں کہ ہاتھی دانت کی تجارت میں کچھ حرج نہیں)

(۲۳۲) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ وَحَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبِلَ عَنْ فَازَةِ سَقَطَتْ فِي سِنِّي فَقَالَ أَلْقَوْهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُّوا مِنْكُمْ.

(۲۳۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ تَنَا مَعْنُ قَالَ تَنَا مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبِلَ عَنْ فَازَةِ سَقَطَتْ فِي سِنِّي فَقَالَ خُذُوا هَازِ مَا حَوْلَهَا فَاطْرُخُوهُ قَالَ مَعْنُ تَنَا مَالِكٌ مَالاً أَجْصِبُهُ يَقُولُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مِثْمُونَةَ.

(۲۳۴) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا مَعْنُ عَنْ هِشَامِ بْنِ مَثَبٍ عَنْ ابْنِ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُّ كَلِمٍ يُكَلِّمُهُ الْمُسْلِمُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَكُونُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كَهَيْئَتِهَا ذُطِعَتْ تَفْجِيرُ ذِمَا الْفُلُونِ لَوْنُ اللَّحْمِ وَالْعَرَفُ عَرَفُ الْجَمْسِكِ.

ترجمہ (۲۳۲):۔ حضرت میمونہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گر گیا تھا، آپ نے فرمایا اس کو نکال دو اور اس کے آس پاس کے گھی کو نکال بیچ کر اور اپنا (بقیہ) کھلی استعمال کرو۔

ترجمہ (۲۳۳):۔ حضرت میمونہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے چوہے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو گھی میں گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس چوہے کو اس کے آس پاس کے گھی کو نکال کر بھینک دو، معنی کہتے ہیں کہ مالک نے کتنی ہی بار یہ حدیث ابن عباس سے اور انھوں نے حضرت میمونہ سے روایت کی۔

ترجمہ (۲۳۴):۔ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:۔ اللہ کی راہ میں مسلمان کو جو زخم لگتا ہے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں ہوگا جس طرح وہ لگا تھا، اس میں سے خون بہتا ہوگا، جس کا رنگ (تو) خون کا سا ہوگا اور خوشبو مسک کی سی ہوگی۔

تشریح:۔ امام بخاری نے پانی، گھی وغیرہ میں نجاست گرنے کے مسائل بیان کرنے کے لئے باب باندھا ہے اور اس کے عنوان و ترجمہ الباب ہی میں اس امر کی بھی وضاحت کر دی کہ مردار چیز اگر چہ نجس ہے مگر اس کے پر وغیرہ جن میں جان نہیں ہوتی اگر پانی وغیرہ میں گر جائیں تو اس سے وہ نجس نہیں ہوگا۔

تحقیق یعنی نے لکھا کہ حضرت حماد بن ابی سلیمان سے مروی ہے کہ مردار کا ادون پاک ہے اور اس کو دھو لیتا چاہیے! اور ایسے ہی مردار کے پر بھی، اور یہی مذہب امام عظیم اور آپ کے اصحاب کا بھی ہے، امام بخاری نے امام زہری کے حوالہ سے یہ بھی لکھا کہ مردار کی ہڈیاں بھی پاک ہیں جیسے ہاتھی وغیرہ کی کہ بہت سے علماء سلف ان کی ہڈیوں کی کنگھیاں استعمال کرتے تھے اور ان سے بنی ہوئی کنوڑیوں میں سر کا تیل رکھتے اور استعمال کرتے تھے۔

تحقیق یعنی نے لکھا کہ مردار جانور کی ہڈیوں سے بنی ہوئی کنگھیاں اور تیل کی کنوڑیاں امام صاحب کے مذہب میں بھی درست ہیں، امام بخاری نے مزید لکھا کہ ابن سیرین و ابراہیم (فحشی) ہاتھی دانت کی تجارت کو جائز کہتے تھے تحقیق یعنی نے فرمایا کہ بعض لوگوں نے ہر جانور کی ہڈی کو بھی حلال کہا ہے۔

لہذا اثر مذکور کا ذکر بے سود ہے، کیونکہ مردار کی ہڈی کی طہارت تو پہلے ہی معلوم ہو چکی تھی، مگر ان لوگوں کا قول غلطی کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتا، جس نے کہا کہ بائیس دانت کے سوا کسی اور ہڈی کو حاج کہتا درست نہیں ہے، لہذا امام بخاری کا یہ اضافہ مزید فائدہ اور وضاحت سے خالی نہیں۔

اس کے بعد امام بخاری نے پہلی حدیث الباب سے یہ ثابت کیا کہ کبھی میں چوہا گر جائے تو حضور ﷺ کے ارشاد سے چوہے اور اس کے آس پاس کے کچھ کو پھینک کر باقی کچھ کا کھانا جائز ہے، دوسری حدیث نے بھی بتلایا کہ چوہے کو اور اس کے ارد گرد کے متاثر شدہ کچھ کو پھینک دیا جائے، تیسری حدیث سے معلوم ہوا کہ خدا کی راہ میں جہاد کرتے ہوئے جو زخم بھی لگے وہ قیامت کے دن اسی حالت میں دکھلایا جائے گا، حتیٰ کہ اس وقت اس سے خون بہتا ہو ابھی دیکھا جائے گا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ اس خون کا رنگ تو اسی دنیا کے خون جیسا ہوگا، مگر اس کی خوشبو مٹک جیسی ہوگی۔

احادیث مذکورہ بالا پر بہت سے اہم اور طویل الذیل مباحث قائم ہوئے ہیں، جن کو ہم حتی الامکان سمیٹ کر یکجا کرنے کی سعی کریں گے، یہ بعدہ التوفیق محل ذکر ہے۔

بحث و نظر: طہارت و نجاست باب چونکہ نہایت ہی اہم اور مہتمم بالشان ہے، اس لئے امام طحاوی نے سب سے پہلے "معانی الآثار" میں اس سے ابتداء کی ہے، اور "باب السماء يقع فيه النجاسة" لکھا ہے، پھر احادیث و آثار کی روشنی میں غیر معمولی حسن ترتیب سے کلام لیا ہے کہ بایزہ شاید، اس وقت ہم بخاری کے "باب ما يقع من النجاسات في السمن والعاء" پر نگہ رہے ہیں اور اس سلسلہ میں امام بخاری نے جو کچھ ذکر کیا، اس کی تشریح ہو چکی ہے، مگر جس خوبی سے اس باب کے بھی سارے تعلقات کو امام طحاوی نے ایک جگہ ذکر فرمایا ہے وہ مطالعہ سے تعلق رکھتا ہے، ضرورت ہے کہ امام طحاوی کے اس باب کو مستقل رسالہ کی صورت میں مع تشریحات و مباحث کے اردو میں مرتب کر دیا جائے تو وہ امام صاحب موصوف کے علوم و تحقیقی شان کا ایک نمونہ ہونے کے ساتھ نہایت گراں قدر مفید و نافع مجموعہ ہوگا، پھر محقق یعنی اس نے اس سلسلہ میں جو کچھ عمدۃ القاری میں لکھا ہے، اور اس سے زیادہ کا حوالہ "شرح معانی الآثار" کے لئے دیا ہے (عمدہ ۹۲۵) کو بھی محدثانہ تحقیقات کا شاہکار ہے،

حضرت العلامة مولانا محمد یوسف صاحب دامت برکاتہم نے "امانی الاحبار" میں جا بجا محقق جی کی دونوں شرح معانی الآثار کے اقتباسات لئے ہیں جو کتاب مذکور کی جان ہیں، مگر کسی وجہ سے وہ حوالہ بالا تفصیل کو نہ لے سکے، اگر آئندہ ایڈیشن میں اس کو لے لیا جائے تو بڑی کمی پوری ہو جائے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حافظ ابن حزم نے "مکلی" میں اسی بحث ۱۳۵-۱۶۵ سے اتک پھیلا دیا ہے، وہی قابل مطالعہ ہے، انھوں نے سارے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی نام نہاد تردید کی ہے، اور مسلک ظاہریہ کی تائید میں پورا زور صرف کر دیا ہے آخر میں چند صحابہ و تابعین کے آثار و اقوال اپنے مسلک کی تائید میں نقل کر کے یہ بھی لکھ دیا کہ ان حضرات کی تقلید بہ نسبت ابوحنیفہ، مالک و شافعی کی زیادہ بہتر تھی، امام احمد کا مذہب کچھ نہیں لکھا، نہ اس کی تردید کی، بظاہر اس لئے کہ ان کا مذہب الگ نہیں، ان کا ایک قول مالکیہ کے ساتھ ہے تو دوسرا شافعیہ کے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے "التعلیق المجید علی الموطأ امام محمد" ۶۷ "باب الموضوع" ص ۱۸۰

السابع و تلغ فيه "میں لکھا: اس باب میں پندرہ مذاہب ہیں۔

(۱) مذہب ظاہریہ: پانی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا، خواہ اس کا رنگ، مزہ اور بو بھی بدل جائے۔

(۲) مذہب مالکیہ: پانی نجس نہیں، جزاں صورت کے کہ اس کا رنگ، بو یا مزہ بدل جائے۔

(۳) مذہب شافعیہ: پانی نجس نہیں ہوتا اگر دو قلعے یا زیادہ ہو۔ مولانا عبدالحی صاحبؒ نے لکھا کہ ان تین مذہب کے علاوہ باقی بارہ مذہب خود ہمارے اصحاب حنفیہ کے ہیں، ان میں پہلا تقدیر بالتحریک کا ہے، جو امام محمد، ابو امام حنفیہ اور آپ کے اصحاب قدام کا ہے اور جس نے آپ کی طرف دوسری بات منسوب کی، اس نے غلطی کی، پھر تحریک کی تین صورتیں ہیں، ایک تحریک ہاتھ سے، دوسرے تحریک غسل سے، تیسرے تحریک وضو سے، دوسرا مذہب تحریک بالکدرۃ کا ہے، تیسرا تحریک بالصلح کا ہے، چوتھا تقدیر بالصلح یا بالصلح کا ہے۔ (یعنی ۷۷۷ ہاتھ) پانچواں ۸۷۸ ہاتھ، چھٹا ۲۰۷۲ ہاتھ ساتواں ۱۰۷۱۰ ہاتھ، آٹھواں قول یا مذہب ۱۵۷۱۵ ہاتھ نواں ۱۴۷۱۴ ہاتھ اس طرح پندرہ سب مذاہب ہو گئے اور مولانا نے آخر میں اپنا یہ فیصلہ بھی درج کر دیا کہ میں ان سب مذاہب کے دریاؤں میں گھسا اور تحقیق کا حق ادا کرنے کے لئے اپنے اصحاب (حنفیہ) کی بھی کئی باتیں مطالعہ کیں، اور دوسرے مذاہب کی بھی معتد کرتا ہوں دیکھیں، اس کے بعد واضح ہوا کہ سب سے زیادہ راجح مذہب تو دوسرا ہے (یعنی مالکیہ کا) اس کے بعد تیسرا، پھر چوتھا، جو ہمارے قدام اصحاب دائرہ کا ہے باقی سب مذہب ضعیف ہیں۔“ (اتحلیق الجہد ۶۷)

امام احمد کا ایک قول شافعیہ کے موافق ہے، دوسرا مالکیہ کے (الکوکب الدرری ۳۰-۱) اور کوکب میں مفتی ابن قدامہ سے یہ بھی نقل ہوا کہ امام شافعی کا بھی ایک قول امام مالک کے موافق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

میاہ کے بارے میں تفصیلی مذاہب اور دلائل ہم اس سے پہلے جلد کے ۶۰ و ۶۳ تک لکھ آئے ہیں، اور ۵۸ میں یہ بات بھی خوب واضح کر دی تھی کہ تقدیر کا التزام حنفیہ پر نہیں آتا، اور جن حضرات نے ایسا کہا یا سمجھا، وہ سراسر غلطی پر ہیں بلکہ تقدیر کے مرتکب صرف امام شافعی ہیں وغیرہ پوری بحث وہاں ہو چکی ہے۔

یہاں مولانا عبدالحی صاحبؒ کے قلم سے تفصیلی مذاہب اس لئے دکھائی گئی کہ اول تو انھوں نے ظاہر یہ کہ مذہب نقل کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ فقیر کی حالت میں وہ بھی نجاست کے قائل ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ مالکیہ سے ان کے یہاں توقع زیادہ ہے، اور اسی لئے اپنی حزم نے غلطی ۱۳۸-۱ میں ثم العجب الخ سے امام مالک کی بھی تردید کی ہے، اس لئے اوجز المسالک ۵۲-۱ میں جو ظاہر یہ وہ مالکیہ کا مذہب ایک قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں، اسی طرح لامع الدار ۹۷-۱ اور کوکب ۳۰-۱ میں جو ظاہر یہ کہ مذہب ”اعتبار غلبہ نجاست“ قرار دیا ہے، وہ بھی ان کے مذہب کی پوری ترجمانی نہیں ہے، کیونکہ بعض صورتوں میں وہ صرف فقیر کو بھی مستحضر کرتے ہیں، اور بعض حالات میں غلبہ نجاست کو معیار بناتے ہیں، اس لئے ہمارے نزدیک ان کے مذہب کو نہ مالکیہ کے مذہب سے متحد کہہ سکتے ہیں اور نہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی طرف جو سب سے زیادہ وسعت والا قول منسوب ہے اسی کے مطابق کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ اپنی حزم نے ۱۶۸-۱ میں اپنا قول ان ہی کے شکل بتلایا ہے،

دوسری اہم بات یہ دکھائی گئی کہ بقول حضرت علامہ کوثریؒ حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے جن مسائل میں دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں بے وجہ اختیار ڈال دیئے ہیں، ان ہی مسائل میں سے میاہ کا زیر بحث مسئلہ بھی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دوسروں کے اس پر دہینگندے سے وہ غیر معمولی طور سے متاثر ہو گئے تھے کہ حنفیہ نے تقدیر کی ہے، چنانچہ انھوں نے حنفیہ کے بقول کے ساتھ تقدیر کا لفظ نمایاں کیا ہے حتیٰ کہ امام اعظمؒ کی طرف بھی یہی نسبت بڑے زور شور سے کر دی ہے، حالانکہ اس سے زیادہ بے تحقیق بات نہیں ہو سکتی، ۵۸-۱۳ انوار الہیاری میں بتلایا جا چکا ہے کہ تقدیر کی نسبت احمدی حنفیہ میں سے صرف امام محمدؒ کی طرف ہوئی ہے اور وہ تقدیر بھی نہ حقیقت تقدیر نہ تھی بلکہ تقریبی انداز تھا اور اس سے بھی ان کا رجوع ثابت ہو چکا ہے پھر اس کی غلطیوں کی بنا پر اپنے اصحاب کو ظم بنانا، اور پھر یہ بھی دعویٰ کرنا کہ اس کے خلاف جو بات منسوب کرے گا وہ غلط بھی ہے اور دوسرے رجوع مذاہب کو اپنے مذہب کے مقابلہ میں راجح و وارج کہہ جانا استعمال اور بے وجہ تاثر و اتغال کی حد ہے، ۵۹-۴ پر ہم حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد بھی نقل کر چکے ہیں کہ امام اعظمؒ ہرگز محدث نہیں ہیں، اور وہ درود کی تقدیر ان سے قطعاً مروی نہیں ہے۔

اس کے بعد بے شائبہ تعصب کہا جاسکتا ہے کہ میاہ کی طہارت و نجاست کے بارے میں سب سے زیادہ اوثق بالا حدیث والآثار اور نظری لحاظ سے بھی سب سے زیادہ کامل و مکمل مذہب حنیف کا ہے اور اس کو ہم کافی دلائل و تفصیل سے پہلے لکھ چکے ہیں لہذا اب احادیث الباب کے دوسری تعلقات لکھتے جاتے ہیں:-

قال الزہری لا باس بالماء ما لم یغیرہ الخ

امام بخاری نے ترجمۃ الباب کے اندر امام زہری کا یہ قول بھی ذکر کیا کہ پانی کے اندر کوئی نجس چیز گر جائے تو جب تک اس کی وجہ سے پانی کا مزہ و رنگ و بو نہ بدلے وہ پاک ہی رہے گا، حافظ ابن حجر نے اس پر لکھا:- اس کا مطلب یہ ہے کہ قلیل و کثیر پانی میں کوئی فرق نہیں ہے، اعتبار صرف تغیر کا ہے، امام زہری کے اس مذہب کو اگرچہ ایک جماعت علماء نے اختیار کیا ہے، مگر ابو سعید نے کتاب الطہارۃ میں اس پر نقد کیا ہے کہ اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص اگر پانی کے ٹوٹے میں چھٹاپ کر دے اور پانی کا وصف نہ بدلے تو اس پانی سے وضو وغیرہ جائز ہو جائے، حالانکہ یہ امر معروف اور قبیح ہے لہذا ”فقہین“ کے قول سے قلیل و کثیر کی تفریق کر کے اس مسئلہ میں مدحی جائے گی، رہا یہ کہ امام بخاری نے حدیث فقہین کی تخریج نہیں کی، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف تھا، لیکن اس کے راوی ثقہ ہیں اور امامہ کی ایک جماعت نے اس کی صحیح کی ہے البتہ مقدار فقہین پر اتفاق نہیں ہوا، اور امام شافعی نے احتیاطاً اس کو پانچ حجازی قرعے قرار دیا ہے، اور اسی سے حدیث مرفوع ابن عباس الماء لا یغیرہ شیئ“ کی تخصیص کی گئی ہے الخ (فتح الباری ۱: ۲۳۸)

محقق مینی کا نقد: فرمایا:- حدیث فقہین سے اس بارے میں نصرت کیسے حاصل کر سکتے ہیں جبکہ ابن العربی نے کہا کہ اس کا مدار علت پر ہے، یا اس کی روایت میں اضطراب ہے، یا وہ موقوف ہے، اور یہی بات کیا کم ہے کہ امام شافعی نے اس کی روایت الیہ ابن کثیر سے کی ہے، جو باطنی ہے اور اس کی روایت مختلف ہے، فقہین بھی، فقہین اذکار بھی، ابن یعقوب قلندر اور ابن یعقوب فرما بھی ہے، ابو ہریرہ اور عبید اللہ بن عمر پر موقوف بھی ہے، بھری نے کہا:- ”ابن مندہ نے روایت کے لحاظ سے اس کی صحت علی شرط مسلم بتلائی ہے لیکن باجہاد روایت سے اس سے اعراض کیا ہے کہ اس میں کثیر اختلاف و اضطراب ہے اور شاید امام مسلم نے اسی لئے اس کو ترک کیا ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ اسی اختلاف اسنادی کی وجہ سے امام بخاری نے بھی اس کی تخریج نہیں کی ہے، محقق ابو عمر نے تہذیب میں کہا امام شافعی نے حدیث فقہین کی وجہ سے جو مذہب اختیار کیا ہے، وہ از روئے نظر ضعیف اور بروئے اثر طبریات ہے کیونکہ اہل علم کی ایک جماعت نے اس میں نقل سے کلام کیا ہے، علامہ ابوسوی نے کتاب الاسرار میں لکھا کہ یہ خبر ضعیف ہے اور بعض حضرات نے اس لئے بھی اس کو قبول نہیں کیا کہ صحابہ تابعین نے اس پر عمل نہیں کیا۔ الخ (مدۃ القاری ۱: ۹۳۴)

محقق نگری: قارئین انوار الباری نے ملاحظہ کیا کہ مالکیہ کے مذہب کو کس طرح علماء امت نے کفر و بتلائی اور حافظ ابن حجر نے اس کی اہاد و نصرت حدیث فقہین سے کرنی چاہی تو اس پر بھی اکابر امت نے کیا کچھ کہا ہے، یہ حال مالکیہ اور شافعیہ کے مذہبوں کا ہے، جن کے متعلق ہمارے مولانا عبدالحی صاحب نے اپنے کثیر مطالعہ اور طویل تحقیق کی بنا پر یہ لکھ دیا تھا کہ ہمارے نزدیک اس بارے میں سب سے زیادہ قابل ترجیح تو مالکیہ کا مذہب ہے اور دوسرے درجہ میں شافعیہ کا مذہب ہے اور تیسرے درجہ پر حنیفہ کا مذہب ہے حقیقت یہی ہے اور بالکل حقیقت کہ بقول علامہ کوثری مولانا موصوف دوسروں کے لہجہ اور پردہ پیکندے کی وجہ سے بعض مسائل میں غیر معمولی طور پر متنازع ہو گئے تھے، اور اس تاثر کے بعد جو کچھ لکھ گئے، اس سے اہل حدیث نے فائدہ اٹھانے کی پوری کوشش کی، اور حنفی مذہب کو بدنام کیا، کہ دیکھو تمہارے علامہ عبدالحی صاحب جیسے محقق عالم بھی اس کے خلاف لکھ گئے ہیں، لیکن حق بات تو حق ہی ہو کر رہتی ہے، ان کے بعد علامہ کوثری، علامہ شوق ندوی، علامہ کشمیری، علامہ خلیل احمد انیسوی، علامہ مفتی، سید مہدی حسن وغیرہ پیدا ہوئے، جنہوں نے فقہ حنفی کے دلائل و براہین کو نمایاں کیا، اپنے اکابر محدثین، محققین امام شافعی،

محدث ظلمی، محقق عینی وغیرہم کی تحقیقات عالیہ بھی پیش کیں اور دوسرے علماء امت کے محققانہ مصنفان اقوال وارشادات بھی نمایاں کئے، جن سے صحیح رائے قائم کرنے میں بڑی سہولت ہوئی، جزاھم اللہ عنا و عن سائر الامة المحمدیہ بھیدہ الحجزاء۔

راقم الحروف بھی ان ان ہی حضرات اکابر کے نقش قدم پر چلنے اور آگے بڑھنے کی سعی میں مصروف ہے، امید ہے کہ ناظرین انوار الباری عائدہ بنانہ عاؤں سے بدستور میری مدد کرتے رہیں گے۔ واللہ الموفق۔

افادات النور: قال الزہری فی عظام الموتی نحو النہل پر فرمایا:۔ اس سے امام بخاری مسئلہ مسامہ کے ذیل میں دوسرے متعلقات باب کی طرف منتقل ہوئے ہیں، معلوم ہوا کہ امام بخاری ہاتھی کو نجس العین نہیں سمجھتے، جس طرح امام زہری نہیں سمجھتے تھے ورنہ نجس العین جانوروں کے تو تمام اجزائے نجس ہوتے ہیں، اور جس طرح باقی حیوانات کے اجزاء ہڈی، سینک، بال، اون مردار ہونے کی حالت میں بھی طاہر ہی ہوتے ہیں، اس طرح نجس العین کے نہیں ہوتے، جیسے خزیر کے۔

قال ابن سیرین وبراہیم الاباس تجارة العاج

اس پر فرمایا: تجارت ہاتھی دانت کا ذکر یہاں امام بخاری نے ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے کر دیا ہے، ورنہ مسئلہ طہارت و نجاست کا اصل تعلق تو اس جانور کے گوشت سے ہوتا ہے، پھر اسی گوشت کے تعلق اس جانور کا جھوٹا بھی ہوتا ہے، باقی دوسرے معاملات کا

۱۱۵۰ ہمارے اندر میں سے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہاتھی نجس العین نہیں ہے، البتہ امام محمد اس کو نجس العین قرار دیتے ہیں (مدۃ القاری ۱۷۵ اور بدائع ۸۶۱ میں ہے)۔ اسی کی کمال کے متعلق جامع النور میں ہے کہ امام محمد کے نزدیک دباغت سے پاک نجس ہوگی، اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ دباغت سے پاک ہو جاتی ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک نجس العین نہیں ہے۔

لہذا اس موقع پر فیض الباری ۳۳۲ میں جو اس کا امام ابو یوسف کے نزدیک نجس العین ہونا لکھا گیا ہے وہ سبقت، قلم ہے اور نہ یہ بات حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے ممکن ہے کہ وقت غلطی ہوئی ہو اور اس قسم کی غلطیاں العرف الشہی و فیض الباری میں دوسری بھی ہیں، حضرت شاہ صاحب کا حائفہ بے نظیر تھا اور وہ بیان شاہب اور کھل حوالات وغیرہ میں بھی کبھی غلطی نہیں کرتے تھے، مگر اس معاملہ میں نہایت متعجب تھے، دوسری فرد گذشت یہ ہوئی کہ کتا لیاغت مذکورہ کو اشاعت کے لئے دینے سے قبل حوالوں کی تصحیح مراجعت کتب کے ذریعہ نہیں کی گئی ورنہ اسکا اہم غلط جو کتاب کی شان کے خلاف ہیں طبع نہ ہوتیں، العرف الشہی تو پھر بھی ایک عالم کی زمانہ قلم کی تالیف ہے، اس لئے وہ محذور سمجھے جاسکتے ہیں، لیکن فیض الباری کو تو ایک جید عالم نے تالیف کیا ہے جن کو ۳۰۰ ہمارا کاوری تجربہ حاصل تھا اور خصوصیت سے رہسار کرتھدی بخاری شریف وغیرہ بھی پڑھا ہے، اس لئے ایسے مواقع سے گذرتے ہوئے نقلی ذہن ہوتی ہے، یہ ضرور ہے اور میں جانتا ہوں کہ تالیف فیض الباری کے وقت دوسری مصروفیات میں زیادہ مشغول تھے اور اسکی بلند پایہ تحقیق تالیف کے لئے مطالعہ کتب مراجعت حوالات کے لئے وقت نکال سکے، اور ان حالات میں ان کو بھی بڑی حد تک محذور ہی سمجھنا چاہیے، اس لئے ان ردوئل طیل القدر کتابوں کی عکست واقاعد سے صرف نظر یا ان کا استغناء ہرگز مقصود نہیں، عا شاہد اولا

دوسرے کبھی کبھی اپنی کوتاہی یا بے توجہی یا پھر بھی انفسوس ہوتا ہے کہ زمانہ قیام ڈابھیل میں کسی وقت بھی حضرت شاہ صاحب کے قلم بند کئے ہوئے نوٹس اور درجہ تقاریر بخاری کو اٹھا کر نہ دیکھا، نہ ممبر جانے کے وقت ان کو ساما لیا کہ بہت کچھ اصلا حوات و اضافات فیض الباری کی طہمت کے وقت ان سے ہو سکتی تھیں، اس وقت علم بھی تازہ اور زیادہ مختصر تھا۔

جس زمانہ میں حضرت شاہ صاحب کی خدمت القدس میں رہ کر نعل الفردین وغیرہ کی یادداشتیں مرتب کیں تو حضرت نے مولانا بشیر احمد صاحب (بجٹ) مرحوم سے فرمایا تھا۔ مولوی صاحب "یہ صاحب اگر ہمیں پہلے سے جڑ جاتے تو ہم بہت کام کر لیتے"۔ حضرت کی اس قسم کی حوصلہ افزائی سے بھی کبھی خیال اس قسم کے کام کا نہ ہوا، جس کی بڑی وجہ غلطی کے انتظامی معاملات کی ذمہ داری تھی، کیونکہ ایسی باتوں کے ساتھ کئی تالیفات کا مرقعہ کا ہوتی نہیں سکتا، دوسری وجہ یہ کہ حضرت کے بڑے بڑے علم مرتبہ کے علاوہ موجود تھے میرے جیسے نااہل و کم علم کو ایسی تالیفات خدمات کا خیال کہاں ہو سکتا تھا عین کافی وقت گذر جانے پر دوسری قسم کے انداز سے سامنے آئے تو اس طرف کچھ کچھ توجہ شروع ہوئی، اور اب جو کچھ ہو سکتا ہے اس کے لئے جان کھپانے کا آخر تک عزم کر کے اس وادی میں قدم رکھا ہے، وما لوفیق الا باللہ العلی العظیم، علیہ لوکلت و الیہ الیبت (مؤلف)

تعلق دور کا ہے، اور خاص طور سے تجارت کا جواز تو ملک پر مبنی ہے، طہارت و نجاست پر نہیں۔

نجس چیز سے نفع حاصل کرنے کی صورت

یہ امر زیر بحث ہے کہ جو چیز نجس ہو جائے، اس سے پھر کوئی فائدہ حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حنفیہ فرماتے ہیں کہ تیل میں چوہا گر جائے تو اس کو فروخت کرنا اور چراغ میں جلاتا جائز ہے لیکن تاپاک ہونے کی سبب اس کو مساجد میں نہیں جلا سکتے (اور بیع کرنے کی صورت میں خریدنے والے کو بتلادینا چاہیے تاکہ ہو کھانے میں استعمال نہ کرے) معلوم ہوا کہ اشعار کی بعض صورتیں جائز ہیں، البتہ مردار کی چربی اس سے مستثنیٰ ہے، کیونکہ اس سے کسی قسم کا اشعار بھی درست نہیں، حتیٰ کہ کشتیوں پر بھی اس کو نہیں مل سکتے۔ غرض کہ جواز اشعار و دلیل طہارت ہو یہ کوئی ضابطہ و قاعدہ کلیہ نہیں ہے، اس لئے اجزاء مردار کی فروخت کا جواز بھی دلیل طہارت نہیں بن سکتا۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کی تحقیق

آپ نے لکھا: ”گھی میں چوہا گر کر مر جائے، یا کوئی اور نجاست گر جائے تو وہ نجس ہو جاتا ہے، اس کا کھانا جائز نہیں، اور ایسی ہی اس کی بیع و فروخت بھی اکثر اہل علم کے نزدیک جائز نہیں البتہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس سے نفع حاصل کرنا بھی جائز نہیں، اور وہ امام شافعیؒ کے رد قول میں سے ایک ہے، دوسرے کہتے ہیں کہ چراغ میں جلانے اور کشتی میں لگانے وغیرہ کا اشعار جائز ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا اور امام شافعیؒ کا اظہار القولین ہے۔“ (تحفہ ۸۰-۳)

لیکن حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا کہ نجس تیل کو چراغ میں جلانے کے بارے میں مذہب مالک و شافعی و احمد میں رد قول ہیں، اور اظہار القولین جواز ہے، جیسا کہ ایک جماعت صحابہ سے بھی ملتی مقول ہے، معلوم ہوا کہ جواز اصحاب کے قائل امام احمد بھی ہیں، جن کا ذکر صاحب تحفہ نے نہیں کیا، پھر یہ کہ صاحب تحفہ نے جواز بیع کا قائل صرف امام ابوحنیفہؒ کو بتلایا، حالانکہ حافظ ابن تیمیہؒ نے کافر سے جواز بیع کا قول امام احمد کا بھی نقل کیا (فتاویٰ ابن تیمیہؒ ۱۳۲-۱) گویا ادھوری بات لکھنا یا امام صاحب کو منفرد کھانا بھی کوئی کار ثواب ہے؟ یا امام احمدؒ جو تکدان حضرات اہل حدیث کے نزدیک ائمہ میں سب سے بڑے محدث ہیں، اس لئے ان کو دوسرے ائمہ کے ساتھ اور خصوصاً امام صاحب کے ساتھ دیکھنا یا دکھانا بار خاطر بن جاتا ہے، حالانکہ امام احمدؒ کے بیشتر مسائل میں کئی کئی اقوال ملتے ہیں در بہ کثرت امام اعظمؒ کے اقوال سے مطابق ہوتے ہیں، جو حنا بلد و حضرات اہل حدیث کے لئے باعث تقرب و وسالت تھا نہ کہ موجب بعد و نفص و غیرہ، والی اللہ المستجیب۔

حافظ ابن حزم کا اعتراض

آپ چونکہ گھی کا مسئلہ جس میں چوہا گر جائے دوسری سبب بننے والی چیزوں سے الگ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس کے بارے میں حدیث آگئی، اسی پر حکم کو منحصر رکھیں گے، قیاس سے دوسری چیزوں کا وہ حکم نہ ہوگا لہذا وہ تمام ائمہ مجتہدین پر معرض ہیں اور یہ بھی لکھا کہ گھی کے بارے میں جو حدیث داروہ ہے، اس کی مخالفت امام ابوحنیفہؒ مالک و شافعی نے کی ہے کہ اس میں فلا تفریوہ ہے، اور یہ لوگ اس کا چراغ میں جلاتا جائز بتلاتے ہیں (محلّی ۱۵۳-۱)

آگے امام مالک پر اعتراض کیا کہ وہ زہن کا تیل نجس ہو جائے تو اس کو دھو کر کھالینے کو جائز کہتے ہیں (محلّی ۱۶۰-۱)

جواب: اول تو چراغ میں جلانے کا جواز صرف مذکورین ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں ہے، بلکہ امام احمد بھی جواز بیع کے قائل ہیں ان کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا؟ پھر اس کا جواب خود حافظ ابن تیمیہؒ سے دیا ہے، انھوں نے لکھا: ”فلا تفریوہ کی زیادتی مسمک روایت میں ہے، اور ان کی حدیث کو اگر چہ

بعض حضرات نے محفوظ کچھ کر عمل کیا ہے اور ان میں محمد بن یحییٰ زہلی بھی ہیں بلکہ امام احمد نے بھی اس کو جنت سمجھا ہے کیونکہ انھوں نے جامہ و نسخ کا فرق کر کے توی دیا تھا، مگر در حقیقت یہ ان کی غلطی ہے، جس کا باعث یہ ہوا کہ حدیث معمرہ مذکور کا معلول ہونا ان پر واضح نہ ہو سکا، ورنہ امام احمد کا طریقہ یہ ہے کہ بعض اوقات اگر انھوں نے کچھ احادیث پر عمل بھی کیا اور پھر ان کا معلول ہونا ان کو ثابت ہو گیا تو ان کو چھوڑ کر دوسری قوی و غیر معلول احادیث کو اختیار کرتے اور ان سے ہی استدلال کیا کرتے تھے، جیسے امام احمد کا ”لا لسلو فی معصیہ و کفارہ کفارة بعین“ کو جنت بتایا، پھر ان کو معلوم ہوا کہ وہ معلول ہے تو اس کو ترک کر کے دوسری حدیث سے استدلال کیا۔ چنانچہ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے کہ امام بخاری و ترمذی وغیرہ نے حدیث معمرہ مذکور کو معلول قرار دیا ہے، اور اس کی غلطی واضح کی ہے، اور حق یہ ہے کہ صواب بھی ان ہی کے ساتھ ہے۔

اور اگر لفظ مذکور کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے، تو اس کو ہم قلیل پر محمول کریں گے، کیونکہ عام طور سے اہل مدینہ کے پاس بھی تھوڑی سی مقدار میں ہوتا ہوگا تو اسی تھوڑی مقدار کیلئے حضور ﷺ نے نجاست کا حکم دیا ہوگا، باقی بڑی مقدار میں پہننے والی چیز کی اس طرح نجاست کا حکم نہیں صحیح ہے ہوا ہے نہ ضعیف ہے نہ جامع سے نہ قیاس صحیح ہے۔

غرض قلیل کے بارے میں جو فیصلہ امام احمد نے کیا ہے وہ حدیث معمرہ کی صحت کے گمان پر کیا ہے اور اگر وہ اس میں غلطی کا قحہ پر مطلع ہو جاتے، جس طرح دوسری احادیث کے متعلق ہو گئے تھے، تو اس کے قائل نہ ہوتے کیونکہ اس بات کی نظائر بہ کثرت ہیں کہ جب بھی انھوں نے کسی حدیث کو لیا اور پھر اس کا ضعف واضح ہوا تو اس کو ترک کر دیتے تھے اور کسی حدیث کو معمول سے بنانے سے پہلے بھی صحت کے بارے میں جانچ کیا کرتے تھے، اور صحت کا اطمینان کر لینے کے بعد اس کو لیتے تھے، یہی طریقہ اہل علم و دین کا ہے۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم،

امام احمد نے حدیث معمرہ کی صحت کے گمان پر ہی ان آثار صحابہ سے بھی صرف نظری، جن سے اس کے خلاف بات ثابت ہوتی تھی غرض کہ قول معمرہ حدیث ضعیف میں ظاہر ہو علمہ سلف و خلف، صحابہ و تابعین و ائمہ کے نزدیک متروک ہے، اس لئے کہ ان میں سے اکثر حضرات چراغ میں جلائے کو جائز رکھتے ہیں، اور بہت سے اس کی تصحیح و فروخت یا پاک کرنے کو بھی جائز کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ بات ظاہر تقریر وہ کے خلاف ہے (فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۶-۲۸۴۱-۱)

حافظ ابن حزم نے صرف امام مالک کی طرف جواز تطہیر کی بات منسوب کی تھی، اور یہاں سے معلوم ہوا کہ سلف و خلف میں بہت سے اس کے قائل ہیں، بلکہ دوسری جگہ حافظ ابن تیمیہ نے لکھا کہ نجس تیل و گھی وغیرہ کو دھو کر پاک کرنے کے بارے میں دور روایت ہیں، ایک روایت امام مالک، مثنیٰ قاضی و احمد کے مذاہب میں یہ ہے کہ وہ دھونے سے پاک ہو جاتے ہیں جس کو ابن شریک، ابو الخطاب، ابن شعبان وغیرہم نے اختیار کیا ہے اور امام شافعی وغیرہ کا تو مشہور مذہب بھی ہے (۱-۳۳)

مجھے فکر یہ: بعض مسائل میں امام اعظم کے خلاف بڑا طور بار باندھا گیا ہے کہ انھوں نے حدیث کو ترک کیا، وغیرہ، ابھی آپ نے دیکھا کہ حافظ ابن تیمیہ نے امام احمد ایسے محدث اعظم کے بارے میں (جودس لاکھ احادیث کے حافظ تھے) کیا کچھ بھرا رکھا ہے، اور امام بخاری، ترمذی وغیرہ محدثین کی تحقیق کے خلاف امام احمد کا ایک غلطی پر قائم رہ کر اسی کے مطابق فتویٰ دے دینے اور آخر عمر تک اس غلطی کا تذکرہ نہ کر سکنے کا اعتراف بھی اوپر بیان ہو چکا ہے۔

نیز معلوم ہوا کہ بیان مذاہب میں کس کس طرح تسامح ہوتا گیا ہے اور ایسے تسامح کی نشاندہی انوار الباری میں ہم صرف اس لئے کرتے ہیں کہ کسی مسئلہ کی تحقیق کے لئے سب سے پہلا زینہ یہی ہے کہ اس کو ماننے والے اور چلانے والے اکابر امت میں سے کون کون تھے وہ سنا آ جائیں اور اگر وہ کسی غلط فہمی سے اس کے قائل ہوئے ہیں تو وہ خالی بھی معلوم ہو جائے جیسے یہاں حافظ ابن تیمیہ نے امام احمد کے متعلق تظاہر کی حدیث کی فنی اسماحت میں ایسے امور سے صرف نظری تحقیق کی بہت بڑی خامی ہے، حافظ ابن حزم جیسے محدث کی یہاں ”لذا تقریر وہ کی تائید میں پورا

زور صرف کرنا بھی دیکھا جائے اور حافظ ابن تیمیہ کے فتاویٰ سے اس کے خلاف مواد بھی سامنے ہوتا ہے نکمر جاتی ہے، وہوا المقصود۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک و دیگر امور

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہاں چار اہم امور قابل ذکر ہیں: اول یہ کہ امام بخاریؒ کا مسلک مسئلۃ الباب میں کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ شارحین نے کیا سمجھا؟ تیسرے یہ کہ انھوں نے جو کچھ مجاہد اور غلط ہے تو کیوں؟ چوتھے یہ کہ حدیث بخاری سے استدلال کا کیا جواب ہے؟ خواہ بخاری کا اپنا معیار کچھ بھی ہو۔

(۱) گھی، تیل، پانی وغیرہ بہنے والی چیزوں میں اگر نجاست گر جائے تو اس کی کئی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ نجاست منجمد ہو تو اگر وہ سیال چیز میں گھر جائے اور فوراً ہی نکال کر پھینک دیا جائے کہ نجاست کا اثر اس میں نہ ہو پائے تو چیز نجس نہ ہوگی، یا امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب غیر مشہور روایت میں ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نجاست خواہ جامد ہو یا سیال مگر وہ جتنے ہوئے گھی یا تیل وغیرہ میں گر جائے تو اس کا حکم امام احمد کے یہاں یہ ہے کہ اس نجاست کو اور اس کے ارد گرد کے تیل، گھی وغیرہ کو پھینک دیں گے باقی کا استعمال بدستور جائز ہوگا، اور اگر وہ نجاست سیال گھی تیل وغیرہ میں گرے گی تو ان کا استعمال کھانے میں جائز نہ ہوگا، چراغ میں جلانا وغیرہ درست ہوگا، یہ فرق امام احمدؒ سے حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ ۲۶۰ میں نقل کیا ہے جس کا ذکر اوپر بھی آچکا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے ہے کہ امام بخاریؒ نے مسئلۃ الباب میں امام احمدؒ کا یہی مسلک اختیار کیا ہے، امام بخاری نے ایک حدیث تو چوہا گرنے کی ذکر کی، اس کو بطور نجاست جامد قرار دیں گے، اور اگر چہ اس حدیث کی مراد دوسرے ائمہ و محدثین نے تو یہی متعین کی ہے کہ گھی بھی منجمد تھا، ورنہ القوادح لو اھلھا (چوہے اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک دو) کا مطلب بہتے ہوئے گھی کی صورت پر منطبق نہیں ہوتا (قال ابن العربی وغیرہ) مگر امام احمدؒ اس کو وہاں بھی منطبق کرتے ہیں، چنانچہ نقل ہے کہ جب ان سے صاحبزادے عبداللہ بن احمد نے کہا کہ پھینکنے کی صورت میں تو جامد ہو سکتی ہے سیال میں نہیں تو امام احمدؒ کو غصہ آگیا، اور فرمانے لگے کہ ”ایک چلو بھر کر پھینک دیا جائے“

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ چلو بھر کر بھی جب ہی پھینک سکتے ہیں کہ برتن کھلا ہو اور نہ چوڑا ہو، پھر وہ سیال بھی گاڑھا ہو، لیکن اگر برتن زیادہ گہرا، منہ تنگ یا وہ سیال رقیق ہو تو امام احمدؒ کی تجویز نہ چلے گی اور شاید امام احمدؒ کو غصہ بھی اسی لئے آگیا کہ اشکال مذکورہ کا شافعی جواب ان کے پاس نہ تھا۔ پھر فرمایا: یہ صاحبزادے عبداللہ بھی حافظ حدیث تھے اور ان ہی کی وجہ سے امام احمدؒ کی کنیت ابو عبداللہ ہوئی ہے، دوسرے صاحبزادے صاحب بن احمد ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک امام بخاریؒ نے امام احمدؒ ہی کا مسلک مذکور اختیار کیا ہے، اور وہ بھی دونوں صورتوں (جامد و سیال) میں فرق کرتے ہیں۔

(۲) شارحین بخاری (حافظ ابن حجر وغیرہ) یہی سمجھے ہیں کہ امام بخاری نے امام مالک کا مسلک اختیار کیا ہے کہ قنیر و عد مضغیر پر

نجاست و طہارت کا دہرا ہے اور اس کی وجہ بظاہر یہ ہیں، ایک تو یہ کہ امام بخاری نے ۸۳۱ میں ”باب اذا وقعت النجاسۃ فی السمس

لہ (خنیفہ) کے یہاں بھی اس کی کچھ خاص صورتیں ہیں، جن کا مدعا ضرورت و حرج پر ہے، مثلاً دائع ۷۶۔ اہم ہے کہ گھر کے برتنوں میں نجاست گرنے کا حکم اور ہے اور کنوؤں کا حکم دوسرا ہے کیونکہ گھریلو استعمال کے چھوٹے برتنوں میں گھی ہوئی چیزوں کو ڈھانک کر رکھنے کا اہتمام ہو سکتا ہے اور کرنا بھی چاہیے کنوؤں وغیرہ کو ڈھانکنے کا اہتمام مشاہد ہے، اس لئے اس میں گھی و دھاری کا فائدہ کر کے شریعت سکوت دیتی ہے، پس اگر وہ دھو دھوئے کے برتن مثلاً ایک دوپٹے کی گرائی، ان کنوؤں کا پھینک دیں تو وہ دھو دھوئیں نہ ہوگا، کیونکہ ضرورت کا موقع ہے، زیادہ گر جائیں تو پھر یہ سکوت نہ ہوگی، اس سے امام احمدؒ اور خنیفہ کے مسلک کا فرق معلوم ہو گیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر شجر کے کنوؤں اور جنگلات کے کنوؤں میں بھی فرق کیا گیا۔ جس کی تفصیل کتاب مذکور میں دی گئی ہے۔ (مؤلف)

الجامد والذائب“ باندھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جامد و سیال میں ان کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اس حدیث میں انھوں نے زیادتی لفظ ”فان كان مانعاً فلا تقربوه“ کو محلول قرار دیا ہے جیسا کہ ترمذی میں ان کے قول کا حوالہ نقل ہوا ہے (ترمذی ۲۰۲) ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۰ جمہور کے مسلک سے الگ ہیں جو فرق کرتے ہیں، لہذا امام مالک ہی کا مذہب رہ گیا جس کی موافقت کی ہے کیونکہ وہ تعمیر و عدم تعمیر کے کال ہیں، اور حنفیہ و شافعیہ تو تھوڑی چیز میں نجاست گرنے سے نجس ہی کہتے ہیں، اس لئے سیال چیز میں نجاست گرنے سے طہارت کے باقی رہنے کا سوال ہی نہیں ہے، جامد کی صورت میں وہ ضرور حدیث الباب کے مطابق عمل کرتے ہیں، غرض شارحین نے دیکھا کہ ان دونوں مذاہب کی مطابقت تو ہو ہی نہیں سکتی، اور امام احمد کا قول مذکور غیر مشہور ہونے کے سبب سے ان کے قوش نظر نہ ہوگا، اس لئے مالکیہ کی موافقت کا فیصلہ کر دیا۔

(۳) میرے نزدیک وجہ مذکور کا جواب یہ ہے کہ ۸۳۱ میں ترجمہ کی تعمیر اسی صورت پر منحصر نہیں جو شارحین نے سمجھی ہے اس لئے کہ ممکن ہے امام بخاری نے لفظ جامد تو حدیث کے اتباع میں لکھا ہو اور ذائب کا لفظ اس لئے بڑھایا ہو کہ تاثرین اس کے لئے حکم شرعی تلاش کریں، اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہ حکم نہیں بتلایا ہے، لہذا کوئی دلیل اس امر پر نہیں ہے کہ خود امام بخاری کے نزدیک دونوں کا حکم مساوی ہے، اسی طرح امام زہری کا جواب بھی ضروری نہیں کہ دونوں کے لئے برابر ہو، بلکہ ممکن ہے جواب جامد کے بارے میں دیا ہو کہ اس میں حدیث وارد ہو چکی ہے اور ذائب (سیال) کے بارے میں سکوت کیا ہو، باقی حافظ ابن حجر نے جو امام زہری کا اثر ذکر کر کے لکھا ہے کہ ان کے جواب سے بظاہر دونوں کا حکم ایک معلوم ہوتا ہے۔ (فتح الباری ۵۲۹-۹)

یہ شرح میرے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے، رہا امام بخاری کے اطلاق سے استدلال، وہ بھی قوی نہیں، کیونکہ ممکن ہے وہ اپنے درجہ میں صرف فنی حدیث تحقیق ہو، مسئلہ الباب کی وجہ سے نہ ہو، جس سے امام بخاری کی رائے نفس مسئلہ کے متعلق تحقیق کر لی گئی ہے، لہذا یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ امام بخاری نے مسئلہ مذکورہ میں امام مالک کا مذہب اختیار نہیں کیا بلکہ امام احمد کی روایت غیر مشہور کی طرف مائل ہوئے ہیں یعنی نجاست جامد و غیر جامد کا فرق، یا جامد و سیال چیزوں میں فرق۔

(۴) حدیث بخاری سے صرف جامد کا مسئلہ لکھا ہے، ذائب و سیال کا نہیں، جیسا کہ ابن العربی نے کہا کہ اگر سیال چیز میں نجاست گرے گی تو اس کے آس پاس کے حصہ کو تسخیر کرنا اور پھینکنا ممکن ہی نہیں، کیونکہ جس طرف سے بھی اس کو اٹھانا چاہیں گے، اس کی جگہ فورا ہی دوسرے حصے پیچھے سے آ جائیں گے اور وہ بھی ارگرد کر دے حصے بن جائیں گے، یہاں تک کہ سب ہی کو پھینک دینا پڑے گا، اور جب القاء ماحول کا حکم صرف جامد ہی میں جاری ہو سکتا ہے تو سیال جس میں وہ نہیں مل سکتا کیونکہ حدیث کا دلول بن سکتا ہے، لہذا وہ سب ہی نجس مانتا پڑے گا، پس اگرچہ حدیث بخاری اپنے لفظ منطوق کے لحاظ سے فرق پر دلالت نہیں کرتی، مگر اپنے مفہوم و معانی کے اعتبار سے تو جامد و سیال کا فرق ہی بتلا رہی ہے جو جمہور کے مسلک ہے کہ دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حدیث بخاری کے مفہوم مذکور کی تائید ابو داؤد کی حدیث ابی ہریرہ سے اور نسائی کی حدیث یحییٰ بن یونس کے منطوق سے بھی ہوتی ہے، ابو داؤد کتاب الاطعمہ میں ”باب فی الفارۃ تقع فی السمن“ کے تحت حدیث کے یہ الفاظ ہیں: ”اذا وقعت الفارۃ فی السمن فان كان جامداً لاقطوها و ما حولها وان كان مانعاً فلا تقربوه“ (چونکہ گھی میں گر جائے تو اگر گھی جما ہوا ہے تو چوہے کو اور اس کے ارد گرد کے گھی کو پھینک دو، اور اگر گھی سیال ہے تو اس کے پاس مت جاؤ، آخری جملہ کا مقصد کھانے سے روکنا ہے اسی لئے دوسرے استعمال و تصرف میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اشکال و جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ایک بات یہاں کھٹک سکتی ہے کہ نجاستوں کے گرنے کے باعث جتنی احادیث سے نجاست مادہ کا ثبوت ہوا ہے وہ سب سیال نجاستوں کے بارے میں ہیں، بجز حدیث فارہ کے اور اس سے امام احمدؒ کی تائید ملتی ہے کہ وہ نجاست جامدہ وغیرہ جامدہ میں خرق کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث فارہ کو بیان فرق پر محمول کرنا درست نہیں، بلکہ صورت یہ ہے کہ احادیث میں عامۃ الوقوع حادثات سے تعرض کیا گیا ہے، مثلاً فحیرے ہوئے پانی میں چشما کرنے کی ممانعت اس لئے ہوئی کہ لوگ اس کو برا نہیں سمجھتے تھے، خصوصاً عرب کے بدوی کہ وہ اس سے احتراز نہیں کرتے تھے، براز کرنے کی ممانعت کی ضرورت نہیں سمجھی کہ لوگ خود ہی پانی میں ایسی حرکت کو برا سمجھتے تھے، ایسے ہی گھروں کے اندر کتے ملی ہی پانی وغیرہ میں منڈا لٹے ہیں اور جنگلات میں درندے، اسلئے ان کے احکام بتلائے، یا عام عادت ہے کہ صبح سو کر اٹھنے ہیں تو پہلے ہاتھ منہ دھوتے ہیں اور چونکہ نوٹی دار لونوں یا دستے وار جگہوں کا رواج نہ تھا، اس لئے برتنوں کے اندر ہی ہاتھ ڈال کر دھوتے تھے، ہاتھوں میں نجاست لگی ہوئی تو اس سے پانی کے نجس ہونے کا خطرہ تھا، اس لئے اس سے بھی منع فرمایا ان صورتوں کے علاوہ ایک صورت چوہے کے گرنے کی بھی پیش آ جایا کرتی ہے، اس کو بھی بیان فرمادیا، اس سے یہ سمجھنا کہ ایک صورت دوسری عام اور اکثر پیش آنے والی صورتوں سے الگ اس لئے بیان فرمائی کہ اس کا حکم الگ تھا، صحیح نہیں ہے، پھر اس سے نجاست جامدہ کا مسئلہ نکالنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ نجاستوں کی تفریق درست نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ضرورت و تنگی دفع کرنے کے لئے قدرِ قلیل سے شریعت کی مساعدت نکل آئے جیسے خنزیر کے یہاں ایک دو تنگی کے لئے ہے، اسی طرح سیال گھی تیل وغیرہ میں چوہا یا دوسری نجاست جامدہ گر جائے تو جامدہ کی طرح اس کی بھی طہارت حدیث سے نکالنا غلط ہے، جو امام احمدؒ نے سمجھی، اس لئے جمہور کے نزدیک وہ سب نجس ہو جاتا ہے، البتہ اس کی تطہیر (پاک کرنے کی) صورتیں ہو سکتی ہیں، جن کی تفصیل کتب فقہ میں ہے۔

مختارات امام بخاری رحمہ اللہ

فرمایا: آپ کے مختار مسائل ظہریہ کو آج تک کسی نے جمع نہیں کیا، جس طرح دوسرے ائمہ مجتہدین وغیرہم کے کئے گئے ہیں، اس لئے ان کے تراجم ایجاب پر مخفی تان راتنی ہے، ہر شخص اپنی تحقیق یا مذہب و مسلک کے مطابق بتلانے کی کوشش کرتا ہے لیکن وکل بدعی حبا بلیلی ولسلی لا نفہمہم بلذاک " کے مصداق ان دونوں کا حاصل کچھ نہیں۔ امام بخاری چونکہ خود ایک درجہ اجتہاد رکھتے ہیں اور کسی کی تقلید نہیں کرتے، اس لئے اپنی اہم و علم کے مطابق فیصلے کئے ہیں، اور میں نے تو یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ان کے تراجم کو پہلے خالی الذہن ہو کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں اس کے بعد دیکھتا ہوں کہ انھوں نے کسی مذہب کی موافقت کی ہے یا نہیں؟ چنانچہ میں جو کچھ سمجھتا ہوں وہی بات ان کی طرف منسوب کرتا ہوں، خواہ وہ رائے دوسرے شافعیین بخاری کے خلاف ہی ہو۔ جیسے یہاں کیا ہے تاہم یہ سب ظن و تخمین ہے، واللہ اعلم عند اللہ تعالیٰ۔

قوله اللون لون الدم والعرف الممسك

تیسری حدیث الباب اس کے جملہ پر محدثین نے لمبی بحثیں کی ہیں جن کا خلاصہ یہاں ذکر ہوگا، جملہ مذکورہ کا مطلب تو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ قیامت کے دن شہیدوں کے دھم اور ان سے خون بہتا ہو اسباب اہل قیامت کو اس لئے دکھلایا جائیگا کہ ان کی فضیلت اور ظالموں کا ظلم سب پر عیاں ہو جائے اور ان کے خون سے مٹھک کی طرح خوشبو ہو سکے گا فائدہ یہ ہوگا کہ اہل موقف سب ہی ان کی عظمت و بڑائی کو جان لیں گے، اور اسی لئے دنیا میں شہیدوں کے جسموں سے خون دھونے کو شریعت نے روک دیا ہے، محقق یعنی نے مزید لکھا کہ اہل موقف کو

یہ دکھانا ہے کہ خون جیسی نجس و قابل نفرت چیز کو نہ موصوفت شرف و شہادت کے سبب بہترین عمدہ صفت میں بدل سکتی ہے، چنانچہ سارا مایہ ان حشر و شہیدوں کے خون کی منکھ جیسی خوشبو سے مہک جائے گا۔

اس کے بعد یہ بحث ہے کہ امام بخاری اس موقع پر حدیث مذکور کو کیوں لائے ہیں؟ بظاہر اس کی مناسبت سمجھ میں نہیں آتی، حافظ ابن حجر اور محقق حنفی نے لکھا کہ محدث اسامی علی نے سخت اعتراض کیا کہ حدیث کو اس باب میں لانے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اس سے خون کی طہارت و نجاست کچھ بھی ثابت نہیں ہوتی، یہ تو صرف خدا کی راہ میں زخمی ہونے والوں کی فضیلت بتلانے کے لئے وارد ہوئی ہے۔ لہذا اس اعتراض کا جواب اس وقت اور توجہ مناسبت کے لئے اقوال نقل ہوئے ہیں یہاں ذکر کر کے جاتے ہیں:-

(۱) حافظ ابن حجر نے لکھا: جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”امام بخاری“ کا مقصود اپنے مذہب کی تائید کرنی ہے کہ پانی محض نجاست مل جانے سے نجس نہیں ہوتا، جب تک کہ اس میں تغیر نہ آجائے، یہ اس لئے کہ صفت کے بدلنے سے موصوف پر اثر ہوتا ہے، پس جس طرح خون کی ایک صفت بودائی خوشبو میں بدل جانے سے نجاست سے طہارت کا حکم آگیا اسی طرح پانی کی کوئی صفت اگر نجاست کی وجہ سے بدل جائے تو اس کی بھی طہارت کا حکم بدل کر نجاست کا حکم آجائے گا اور جب تک تغیر نہیں آئے گا نجاست نہیں آئے گی۔“ لیکن اس جواب پر یہ نقد کیا گیا ہے کہ مقصد تو انحصار نجاست تغیر پر بتلانا ہے اور یہاں صرف اتنی بات معلوم ہو سکتی ہے کہ نجاست تغیر کی وجہ سے ہو سکتی ہے حالانکہ اس سے کسی کو اختلاف نہیں۔ (کہ ایک سبب نجاست کا تغیر بھی ہے بلکہ تغیر سے نجاست پر تو سبب ہی متفق ہیں اور یہ اجتماعی مسئلہ ہے) مگر نزع تو یہ امر ہے کہ نجاست کا سبب صرف تغیر ہی ہے یا دوسرے اسباب بھی ہیں۔

حافظ نے لکھا کہ اس توجہ کو ابن دقیق العید نے بھی نقل کر کے لکھا کہ یہ توجہ ضعیف ہے اور تکلف سے خالی نہیں۔ (فتح الہاری ۲۳۰-۱) محقق حنفی نے لکھا:- حاصل نقد یہ ہے کہ امام بخاری کا جو مقصد جواب مذکور میں بتلایا گیا ہے، اور اس کا جس طرح اثبات کیا گیا ہے، وہ دلیل و تحقیق کے معیار پر صحیح نہیں ہے۔“ (عمدہ ۹۳۰-۱)

(۲) بعض حضرات نے یہ توجہ کی کہ امام بخاری منکھ کی طہارت بیان کر رہے ہیں تاکہ اس کو منجھد خون سمجھ کر نجس (حرام) کہنے والوں کا رد ہو جائے، یعنی جب خون کی مکروہ حالت بدلے سے تجاوز کر کے محبوب کیفیت خوشبو سے منکھ سے بدل گئی، تو علت کا حکم آگیا اور نجاست کی جگہ طہارت آگئی، جیسے (حرام و نجس) شراب سرکہ بن جائے تو وہ طلال و طاهر بن جاتی ہے۔

(۳) کرمانی کا جواب: پہلے شرح کرمانی سے نقل شدہ جواب نقل ہوا ہے، جو حافظ نے نقل کیا تھا، اور محقق حنفی نے لکھا کہ وہ کرمانی نے اپنی شرح میں کسی اور سے نقل کیا تھا، اب یہاں خود علامہ کرمانی کا جواب لکھا جاتا ہے جس کو محقق حنفی نے نقل کیا ہے۔

لے محقق حنفی نے لکھا کہ جواب مذکور تصقب دونوں شرح کرمانی سے نقل ہوئے ہیں، اور تصقب کی طہارت حافظ ابن حجر نے بدل کر ایسی بنادی ہے کہ اس سے مقصد تصقب و نقد پر پوری روش نہیں پڑتی، پھر حنفی نے اصل طہارت بھی شرح کرمانی سے نقل کر دی ہے جو حدیث زیادہ واضح اور زوردار ہے۔

حافظ الدین عینی کے مقابلہ میں: اس سے محقق حنفی کا معاملہ کے مقابلہ میں زیادہ مضبوط ہوتا ثابت ہوتا ہے، ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ سب سے زیادہ مضبوط حنفی کہ حافظ ابن حجر سے مکی زیادہ مضبوط زینلی ہیں اور راقم الحروف کا حاصل مطالعہ یہ ہے کہ محقق حنفی بھی حافظ ابن حجر سے اس صفت میں فوقیت رکھتے ہیں مگر اسوس ہے کہ خود حنفی نے بھی اپنے اکابر کی قدر و منزلت کو نہیں پہچانا، اور اسی لئے ان کے علوم و کمالات سے استفادہ بھی نہیں کیا، حالانکہ امام طحاوی، ہصام، رازی، زینلی، مغلطائی، عینی، ابن الہمام، قاسم بن غطلو، بغا، طاعی، قاری، علامہ، بیہقی، وغیرہ کا برکتیں حدیث کا دوسرے مذہب میں جواب نہیں ہے۔ امید ہے کہ مطالعہ انوار الہیاری کے بعد اپنے حضرات کی قدر پہچانی جائے گی۔ (واللہ العلیٰ و اعلم)

سے یہاں عمدہ القاری ۹۳۰-۱ میں بجائے لفظ و ہود فاق کے ہوا ہائی ملحق ہو گیا ہے جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے، اسی طرح چند طور کے بعد ابن رشید کی جگہ ابن رشید چھپ گیا ہے، اس کے علاوہ بھی عمدہ القاری میں بہ نسبت فتح الہیاری کے طبعات کی غلطیاں زیادہ ہیں، للہب لہا، ”مؤلف“

”وجہ مناسبت حدیث ترجمہ سے مشک کے اعتبار سے ہے کہ اس کی اصل خون ہے جو نجد ہو گیا اور وہ ہرن کا نجس فضلہ ہے، لہذا دوسرے خون اور فضلات کی طرح اسے بھی نجس ہی ہونا چاہیے، اس لئے امام بخاری نے ارادہ کیا کہ نبی کریم ﷺ کی اس کے لئے مدح نقل کر کے طہارت ثابت کریں، جیسا کہ اثر زہری سے عظیم الغیل کی طہارت بتلائی ہے، اس سے غایت درجہ کی مناسبت واضح ہو گئی، مگر چہ اس کو لوگوں نے نہایت مشکل سمجھا تھا۔“ محقق بخاری نے اس پر نقد کیا کہ غایت ظہور تو بڑی بات ہے، اس سے تو کسی درجہ بھی مناسبت نہیں ثابت ہوئی اور اشکال بدستور موجود ہے۔

(۴) ابن بطلال کا جواب: آپ نے فرمایا: امام بخاری نے باب نجاست ماہ میں یہ حدیث اس لئے ذکر کی کہ ان کو پانی کے بارے میں کوئی حدیث صحیح السنہ نہیں مل سکی، لہذا دم مانع (سیال) سے مانع و سیال چیزوں کے حکم پر استدلال کیا کہ یہ وصف دونوں میں جامع ہے، محقق بخاری نے لکھا کہ یہ توجیہ بھی اچھی نہیں ہے۔ کمالا علی۔

(۵) ابن رشد کا جواب: فرمایا: ”مقصود بخاری یہ ہے کہ خون کے عمدہ خوشبو کی طرف منتقل ہونے ہی نے، اس کو حالت ذم سے حالت مدح کی طرف منتقل کیا ہے، اس سے یہ بات حاصل ہوئی کہ ایک وصف بود و وصف رنگ و ذائقہ پر غالب مانا گیا، اور اس سے یہ مستحب ہوا کہ جب بھی تین اوصاف میں سے ایک وصف صلاح یا فساد کا تغیر لے گا تو باقی دو وصف اس کے تابع ہوں گے۔“ بخاری نے تو اتنا ہی قول نقل کیا ہے، مگر حافظ نے مزید نقل کیا: ”اور گویا امام بخاری نے ربیعہ وغیرہ سے جو بات نقل ہوئی ہے اس کے رد کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، وہ یہ کہ ایک وصف کے بدلنے سے کچھ نہیں ہوتا جب تک دو وصف کا تغیر نہ ہو، پھر کہا کہ ممکن ہے اس سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہو کہ پانی کی بو اگر عمدہ چیز سے بدل جائے تو اس سے پانی کا نام سلب نہ کریں گے، جس طرح خون کے مشک کی خوشبو حاصل کرنے پر بھی اس کا نام خون ہی رہا، پس جب وہ نام کسی پر بدستور بولا گیا تو حکم بھی اسی کے تابع ہوگا۔“

حافظ کے دو اعتراض: آپ نے فرمایا۔ پہلی بات یہ تو یہ اعتراض ہے کہ جب پانی کے تینوں وصف فاسد ہوں اور پھر ایک وصف صلاح کی طرف بدل جائے تو تحقیق مذکور کی رو سے اس سب کو صالح کہنا پڑے گا، حالانکہ یہ امر ظاہر الفساد ہے، دوسری بات یہ کہ اس سے پانی کا نام سلب نہیں کر سکتے، لازم آئے گا کہ وہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو جو پانی کا نام باقی رہنے کے ساتھ اس کے استعمال سے مانع ہو۔ واللہ اعلم۔“ (فتح الباری ۱۳۳۰)

محقق بخاری نے یہ اعتراض کیا کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر ایک وصف نجاست کا پایا جائے تو جب تک دو وصف نجاست کے نہ ہوں کوئی اثر نہ ہوگا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے اور نہ رخیج کے سوا اور کسی سے نقل ہوئی ہے۔

(۶) ابن المہیر کی توجیہ: جب اس کی صفت، ظاہر کی صفت کی طرف بدل گئی، تو نجاست کا حکم اس پر لگنا باطل ہوگا۔

(۷) قشیری کی توجیہ: پانی میں رعایت و لحاظ تغیر لون کا ہے ہو کا نہیں، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے خون شہید کو خون ہی فرمایا۔ مشک نہیں فرمایا اگر چہ اس کی بو مشک جیسی ہوگی، اسی طرح پانی میں تغیر کا لحاظ ہوگا۔

محقق بخاری کا نقد و تبصرہ: فرمایا: ان میں سے کسی نے بھی صحیح وجہ قائم نہیں کی کہ امام بخاری یہاں اس حدیث کو کیوں لائے ہیں، حالانکہ یہ حدیث دم شہید والی تو صرف شہید کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے تھی، نجاست و طہارت کے باب سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، دوسرے یہ کہ شہید کے بارے میں جو بات ذکر ہوئی ہے اس کا تعلق عالم آخرت سے ہے اور پانی کی طہارت و نجاست کے مسئلہ کا تعلق امور دنیا سے ہے اس کا اس سے کیا جوڑ؟ البتہ ایسے مواقع میں معمولی درجہ کی بھی معقول مناسبت نکل سکے تو وہ کافی ہے بہ نسبت غیر معقول مناسبات

بعیدہ کے لہذا وجہ مذکور ذیل ہمارے نزدیک کافی ہے:-

(۸) معنی کی توجیہ: پانی کے احکام کا مدار نجاست کے ذریعہ تغیر آنے پر ہے کہ اس کی وجہ سے وہ قابل استعمال نہیں رہتا اسلئے کہ اس کی وہ صفت باقی نہیں رہی جس پر حق تعالیٰ نے اس کو پیدا فرمایا تھا۔

اسی کی ایک نظیر امام بخاری نے بیان کر دی کہ دم شہید میں بھی تغیر ہوتا ہے کہ اصل تو اس کی نجاست ہے، جس پر خدا نے اس کو پیدا فرمایا، مگر شہادت فی سبیل اللہ کے سبب اس میں تغیر آگیا جو فعل شہید ظاہر کرنے کے لئے، قیامت کے روز سارے اہل عمر کو دکھلادیا جائے گا، اور اس کی بوئے مشک کے ذریعہ اس تغیر کو سب ہی محسوس کر لیں گے۔

گویا امام بخاری کو تغیر کے لئے ایک نظیر پیش کرنی تھی اور بس، اس سے زیادہ مناسبت کی ضرورت ہے، نہ وہ نکل سکتی ہے، یہی کافی و

ثانی ہے (عمدة القاری ۱۰۳۰)۔

(۹) توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ: آپ نے تراجم ابواب میں فرمایا: ”مناسبت اس لحاظ سے ہے کہ اس سے مشک کی طہارت معلوم ہوئی لہذا اگر وہ بھی پانی وغیرہ میں گر جائے تو نجس نہ کرے گا“ اس پر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اعتراض کیا کہ مقصد ترجمہ تو پانی کی طہارت بتلانی ہے کہ وہ صرف نجس کے ملنے سے نجس نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر نہ آجائے، تو اس کے لئے پاک چیز (مشک) کے ملنے سے استدلال کیونکر ہوگا؟ (لاح الدرداری ۹۹)۔

(۱۰) علامہ سند کی توجیہ: فرمایا: ”باب مباح الخ کا مقصد مدار تغیر کا اکتہار ہے، اسی لئے حدیث لائے، جس میں نجاست اور جہاں تک اس کا اثر ہے، اس کو پھینک دینے کا حکم ہے، اور باقی کو ظاہر اور قابل استعمال قرار دیا گیا ہے گویا ایک طرف بھی پانی وغیرہ کی طہارت ہے اور دوسری طرف تغیر اور اس کے بعد کے احکام ہیں، اسی طرح ایک طرف خون اور اس کے نجس وغیرہ ہونے کے احکام ہیں، دوسری طرف اس کے مقابل مشک اور اس کے تغیر کے بعد کے احکام ہیں، کیونکہ حدیث شہید میں مشک کو دم کے مقابل کیا گیا ہے۔ لہذا جس طرح ایک جگہ تغیر سے قبل کے احکام اور ہیں اور تغیر کے بعد کے دوسرے اسی طرح دوسری نظیر میں بھی ہے، گویا تغیر سے قبل تک وہ چیز اپنی اصل اور سابق حالت پر باقی رہتی ہے اور تغیر کے بعد دوسرے احکام اختیار کر لیتی ہے، بالفاظ دیگر گویا پھر وہ چیز ہی دوسری ہو جاتی ہے لہذا اس کے لئے حکم بھی دوسرا ہی ہو جاتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم“ (حاشیہ سند علی البخاری ۳)۔

چونکہ یہ توجیہ بھی علامہ معنی کی توجیہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے قدر ضرورت کے لئے وہ بھی کافی ثانی کہی جاسکتی ہے۔

(۱۱) حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا جواب: ارشاد فرمایا:۔ ترجمہ الباب پر روایات الباب کی دلالت واضح ہے کیونکہ امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ (باقی) کبھی اس لئے نجس نہیں ہوا کہ چوہے کے گرنے سے اس کے اوصاف تغیر نہیں ہوئے، اسی طرح آخری حدیث میں مشک کی طہارت سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس کی طہارت پر امت کا اتفاق ہے، حالانکہ وہ اصل کے لحاظ سے خون ہے معلوم ہوا کہ جس طرح خمر ذات کی وجہ سے طہارت و نجاست کا حکم بدلتا ہے، خمر صفات سے بھی بدل جاتا ہے اور جب کسی نجس کے سبب کوئی وصف تغیر نہ ہو تو طہارت سے نجاست کا حکم بھی نہیں بدلتا گا۔

امام ابوحنیفہ و امام شافعی فرماتے ہیں کہ تغیر والا اصول صرف کثیر میں چلتا ہے، قلیل چیز میں نہیں کہ وہ جھوڑی نجاست سے اور بغیر تغیر کے بھی نجس ہو جاتی ہے، (جس کے دوسرے دلائل ہیں) پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ تغیر اوصاف اس طرح ظاہری طور پر محسوس بھی ہو، جس طرح مالکیہ اور دوسرے حضرات کہتے ہیں بلکہ وہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ ظاہری حواس محسوس نہ کریں، (اس لئے اس پر مدار کلی طور سے نہیں ہو سکتا) (لاح الدرداری ۷۹)۔

(۱۲) حضرت علامہ کشمیریؒ کے تین جواب: باب کے ساتھ حدیث کی وجہ مناسبت یہ ہے کہ اعتبار معنی کا ہے صورت کا نہیں، جس طرح دم شہید صورتِ خون ہے، مگر معنوی لحاظ سے وہ منک ہے، اسی طرح پانی وغیرہ میں اعتبار معنوی یعنی تغیر و عدم تغیر کا ہے گویا امام بخاری نے اس اشکال کا دفع یہ کیا ہے کہ جب پانی کے اندر نجاست پڑی تو وہ پاک کیسے رہ سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ جب تک اس میں تغیر نہیں ہوا وہ اپنی حقیقت و معنی پر باقی ہے اور اسی کا اعتبار ہے صورت کا نہیں، جس طرح خون کے بارے میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اعتبار غالب کا ہے جس طرح خون کے رنگ پر بوئے منک غالب آگئی اور وہ منک کے حکم میں ہو کر ظاہر مان لیا گیا، اسی طرح پانی میں بھی غلبہ کا اعتبار ہوگا، تیسرے یہ بھی ممکن ہے کہ امام بخاری نے اوصاف کے معبر ہونے کو تلا یا ہو کہ ترجمہ میں بھی طعم و روح کا ذکر کیا ہے پس مقصد یہ ہوگا کہ ایک چیز میں اوصاف کے بدلنے سے بھی تغیر ہو جاتا ہے جس طرح بوئے منک کی وجہ سے خون اپنی اصل سے خیر ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔

فوائد و احکام: (۱) زخم اور خون شہید اسی شکل و صورت پر قیامت میں ظاہر ہوگا، تا کہ علانیہ طور سے شہید کی مظلومیت اور ظالم کا ظلم سب کو معلوم ہو جائے (۲) منک کی خوشبو خون شہید سے اس کی اعلیٰ درجہ کی فضیلت سب پر ظاہر کرنے کے لئے ہوگی اور اسی لئے شرعاً نہ خون کو دھونا چاہیے نہ شہید کو غسل دینا چاہیے گا (۳) اس سے خدا کے راستہ میں رنجی ہونے کی خاص فضیلت معلوم ہوئی (۴) عرف المسک کے لفظ سے معلوم ہوا کہ حقیقت وہ منک نہ ہو جائے گا بلکہ حق تعالیٰ اس خون شہید کو ایسی چیز بنادیں گے جو منک سے مشابہ ہوگی۔ اور یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اور خون کی طرح حقیقتاً نجس خون رہے تاہم جائز ہے کہ حق تعالیٰ اس کو منک حقیقت ہی میں بنادیں کہ ان کو ہر چیز پر قدرت ہے، جس طرح قیامت کے دن وہ بنی آدم کے نیک و بد اعمال کو بصورتِ جد کریں گے، تا کہ میدانِ حشر میں ان کو تولا جاسکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ۹۳۲ ج ۱)

بَابُ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ

(خیر سے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا)

(۲۳۵) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَنَا شُعَيْبٌ قَالَ أَنَا أَبُو الدِّانِ وَإِنِّي عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ هُرَيْرَةَ الْأَعْوَجِ حَدَّثَنَا أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ نَحْنُ الْأَجْرُونَ السَّابِقُونَ وَبِاسْتِئْذَانِهِ قَالَ لَا يَبُولُونَ أَحَدَكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَبْغَرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ:

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ہم (لوگ) کوئی نہیں پھینکے (مگر آخرت میں) سب سے آگے ہیں اور اسی سند سے (یہ بھی) غریبا کہ تم میں سے کوئی خیر سے ہوئے پانی میں جو جاری نہ ہو، پیشاب نہ کرے کہ (اس کے بعد) پھر اسی میں غسل کرنے لگے۔ تشریح: اس باب میں امام بخاری خیر سے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت دکھانا چاہتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پانی کی مختلف اقسام ہیں اور ان کے احکام الگ الگ ہیں، اسی لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ائمہ کھینچنے نے احادیث کی روشنی میں پانی کی تین قدرتی

۱۔ مسند یہ ہے کہ شہید کے بدن سے نہ خون کو دھو سکتے ہیں، نہ کپڑے اتارے جاتے ہیں (بہتر کن کپڑے کم و بیش کر نیکل اجازت ہے) نہ اس کو غسل دیتے ہیں گے، اسی حالت میں نماز جنازہ پڑھ کر دفن کر دیئے، البتہ اگر شہادتِ جنابت کی حالت میں ہوئی یا عورت حیض و نفاس کی حالت میں شہید ہوئی تو اس کو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غسل دینا ہے اور صاحبین ان سے بھی غسل کو ساقط کرتے ہیں۔

نماز کے بارے میں شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ شہید کے گناہ سب معاف ہو چکے اس لئے اس کو نماز جنازہ کی بھی ضرورت نہیں مگر کہتے ہیں کہ نماز جنازہ میت کی کرامت و شرف کے لئے ہے جس کا مستحق شہید اور بھی زیادہ ہے اور گناہوں سے پاک صاف ہو گیا دعائے خیر سے تو مستغنی نہیں کرتا، جیسے نبی اور صبی کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے حالانکہ وہ بھی گناہوں سے معصوم ہیں۔ (مؤلف)

اقسام بھی ہیں۔ (۱) جاری اور پہنچ والا جیسے نہروں، دریاؤں کا، وہ بخش نہیں ہوتے، کیونکہ جو نجاست ان میں گرنے کی وہ بھی آگے کو بہ جائے گی، اس لئے آنکھوں دیکھتے عینہ نجاست گرنے کی جگہ کا پانی تو ضرور بخش ہوگا، اور اس کا استعمال خدیجہ کے نزدیک بھی پاک کے لئے درست نہیں۔ لیکن یوں صاف پانی نہروں، دریاؤں کا پاک ہی ہوتا ہے، اسی طرح سمندروں کا پانی کہ وہ بھی جاری کھم میں ہے کہ جس جگہ نجاست پڑی اور اس کو یا اس کے اثرات کو ہم آنکھوں سے دیکھ لیں گے تو خاص اس جگہ سے استعمال نہ کریں گے باقی سارا پانی پاک شمار ہو گا۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک حصہ میں نجاست گر گئی تو سمندر کا سارا پانی بخش ہو گیا۔ اور یہی حکم اس زیادہ مقدار میں بھی ہے جو پانی کا بھی ہے، جس میں ایک طرف نجاست گرے گی تو اس کا اثر دوسری طرف تک نہ جا سکے، جس کی تحدید نہیں مگر تخمینہ یا اندازہ ۷۰ x ۲۰ ہاتھ سے کیا گیا ہے (۲) ایک جگہ محصور پانی جو ہر وقت رہے مثلاً کنوئیں کا پانی کہ اس کے نیچے سوتوں سے جاری شدہ پانی اوپر آتا رہتا ہے، ایسا پانی بخش تو ہو جاتا ہے مگر اس کو پاک کر سکتے ہیں (کہ اوپر کا پانی نکال دیتے ہیں اور اس کی جگہ نیچے سے دوسرا پانی صاف پاک آ جاتا ہے) (۳) ایک جگہ پھیلا ہوا پانی، جس کے دائم رہنے کی کوئی سورت کنوئیں کے پانی کی طرح نہیں ہے وہ اگر تھوڑی جگہ میں ہے کہ ایک طرف نجاست گر گئی تو سارے پانی میں پھیل کر سیرایت کر گئی تو ایسا پانی بخش ہو کر پاک بھی نہیں ہو سکتا، باقی تعلیقات کتب فقہ سے معلوم ہوں گی۔ لیکن یہاں یہ بتانا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ حدیث مذکور بخاری پر بجز امام اعظم کے کسی امام نے عمل نہیں کیا، کیونکہ صرف انہوں نے جاری وغیرہ جاری ہونے کو معتبر و مدافع قرار دیا اور اس کی مراد کو سمجھا، دوسرے ائمہ نے اپنے اپنے اصول بنا کر اس حدیث سے صرف نظر کر لی۔ مثلاً امام شافعیؒ نے تحدید کا اصول بنایا کہ گھٹن سے کم و بیش ہونے پر سارے احکام طہارت و نجاست ماہ کے مرتب کر دیئے، امام مالکؒ نے تقییر و عدم تقییر کا قاعدہ مقرر کیا، امام احمدؒ نے بھی امام شافعیؒ کا مسلک پسند کیا، بھی امام مالک کے ساتھ ہوئے لیکن ان میں سے کسی نے بھی تینوں اقسام مذکور بالا پر نظر نہیں کی، امام اعظم نے پانی کی تین اقسام قدرتی مان کر ان سب کے احکام احادیث سے مستحب کئے جس کی وجہ سے نہ صرف تمام احادیث معتقدہ پر عمل ہی ہوا بلکہ ان کا مذہب اس بارے میں دوسرے مذاہب سے زیادہ مکمل و قاطب ترجیح قرار پایا۔

حدیث الباب ہمارے لئے مکمل ہوئی دلیل و جہت ہے، اور دوسرے مذاہب والوں نے جو اپنے اصول و قواعد کی وجہ سے اس کی مراد تلائی ہے وہ کسی طرح بھی معقول نہیں ہے۔ مثلاً حافظ ابن تیمیہؒ ایسے محقق و محدث کا جواب بطور مثال پیش کیا جاتا ہے کہ غرض شارع علیہ السلام مباحیہ مذکورہ سے نہی اعتقاد ہے یعنی پھیلا ہونے پانی میں پیشاب کرنے سے نبی کریم ﷺ نے اس لئے روکا ہے کہ لوگ اس کے عادی نہ ہو جائیں، ورنہ یوں کسی کے پیشاب کرنے سے اس پانی کے بخش ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے، کیونکہ وہ اس وقت پیشاب کرنے سے بخش نہ ہوگا، البتہ اگر لوگ برابر پیشاب کرتے ہی رہیں گے اور اس پانی میں تقییر آ جائے گا کہ اس سے پیشاب کی پوائے لگے یا اس پانی کا رنگ پیشاب جیسا ہو جائے یا اس کے ذائقہ میں پیشاب کا حذر آنے لگے تب کہیں جاکر اس کو بخش کہہ سکیں گے، یہ حال ہے ان ابراہم کی حدیث نبوی کا کہ جب ایک بات ذہن سے ملے کر لیتے ہیں تو پھر دروازہ کا تاویلات سے بھی دریغ نہیں کرتے، امام صاحب نے فرمایا کہ حضور ﷺ پھیلا ہونے پانی کو پیشاب سے گندہ کرنے کی ممانعت فرما رہے ہیں اور ساتھ ہی فرما رہے ہیں کہ کیا انسانیت ہے کہ اس میں پیشاب کرے، پھر وضو غسل کی ضرورت ہوگی تو وہ بھی اسی سے کرے گا، اور معافی الاثار میں ان ہی راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے ویشرب بھی مروی ہے کہ پھر اسی پانی کو پئے گا بھی۔ مطلب یہ کہ اتنی بات تو ادنیٰ سمجھ والے کو بھی سمجھتی سمجھتی چاہیے! غرض اس پانی میں پیشاب کرنے کی نہایت برائی محسوس کرائی گئی ہے، پھر خود راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ فتویٰ بھی معافی الاثار ہی میں نقل ہوا ہے کہ جب ان سے پوچھا گیا ایک شخص کسی تالاب کے پاس سے گزرے تو کیا اس میں پیشاب کر سکتا ہے؟ فرمایا:۔ ”نہیں“ کیونکہ اس کے بعد شاید کوئی اس کا بھائی مسلمان وہاں آئے اور اس تالاب سے غسل کرے یا اس کا پانی پئے۔“

اس سے بھی معلوم ہوا کہ مباحث عادی ہونے کی نہیں ہے جو ابن تیمیہ وغیرہ نے کبھی بلکہ پہلی بار کرنے والے کے واسطے بھی ہے غور کیا جائے، حدیث بخاری کا مذکور کا مطلب وہ ہونا چاہیے جو راوی حدیث نے سمجھا اور اس کے مطابق فتویٰ بھی دیا، اور جو امام اعظمؒ نے سمجھا (جن کے لئے دوسروں نے بھی اعلم بمعانی الحدیث ہونے کی شہادت دی تھی) یا وہ ہونا چاہیے جو حافظ ابن تیمیہ تیار ہے ہیں؟ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے سامنے مذکورہ آجارد نہ تھے، ضرور ہوں گے مگر ان کی اس عادت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جب کسی معاملہ میں کوئی رائے قائم کر لیتے تو دوسرے دلائل سے صرف نظر کر لیا کرتے تھے اور یہی اُن مسائل میں انھوں نے اختیار کیا ہے جن میں ان کا تقرر مشہور ہے اور اپنے اپنے مواقع پر ہم بھی ان پر سیر حاصل کلام کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بحث و نظر: حدیث الباب کا تعلق مسئلہ مہیہ سے ہے اور اس بارے میں تفصیل بحث ہم سابق جلد میں حدیث ۱۶۱ کے تحت ۵۰-۵۱ سے ۶۵-۵۶ تک لکھ چکے ہیں، یہاں کلمات حدیث کے بارے میں ضروری امور اور دوسری اہم ترین بحث ”مفہوم مخالف“ کے سلسلہ میں لکھی جاتی ہے، یہ اُن پانچ مسائل مجملہ عظیمہ میں سے ہے، جن پر فقہ حنفی و شافعی وغیرہ کے اساسی بنیادی اصول و قواعد مبنی ہیں۔ اور ان کو اچھی طرح سمجھ لینے سے بہت سے اختلافی امور کی تمکین سمجھ جاتی ہیں اور خاص طور سے ”علمائے حنفیہ“ کی کمال وقت نظر اور علمی تحقیق کا نہایت بلند و بالا مرتبہ بھی پوری روشنی میں آ جاتا ہے۔

ایک مسئلہ تو یہی مفہوم مخالف والا ہے، دوسرا بحث زیادتی خبر واحد کا ہے، تیسرا موضوع مراتب دلالت کا اختلاف ہے، چوتھا مسئلہ اثبات مرتبہ واجب کا ہے، اور پانچویں بحث تحقیق مناظر و خروج مناظر کی ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی علمی شان و تبحر

ہر محقق عالم کے لئے خواہ وہ مدرس ہوا معترف ان پانچوں مباحث کا علم مالہ و ماعلیہ کے ساتھ حاصل کرنا نہایت ضروری ہے۔ اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بڑی اہتمام کے ساتھ ان مباحث کی تحقیق اپنے درس حدیث میں فرمایا کرتے تھے اور جب علامہ رشید رضا مصری دارالعلوم دیوبند میں تشریف لائے تھے تو حضرت نے اپنی عربی تقریر میں جو مسلک حنفیہ اور طرز تدیس دارالعلوم کی تعارفی وضاحت کی تھی، اس میں بھی اس پانچویں بحث کو پیش کیا تھا جس سے وہ نہایت متاثر ہو کر گئے تھے، کیونکہ اس سے انھوں نے یہ اندازہ بخوبی لگا لیا تھا کہ اس طرز تحقیق و تدقیق سے درس حدیث کا رواج دنیا کے اسلام کے کسی حصہ میں بھی موجود نہیں ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے شامی عالم دیوبند آئے تھے، جنھوں نے عالم اسلامی کے تمام مدارس عربیہ کا طریق درس حدیث وغیرہ دیکھا تھا اور حضرت شاہ صاحبؒ کے درس حدیث میں بھی کئی روز تک شریک ہوئے تھے، تو انھوں نے بھی یہی فرمایا تھا کہ اس طرز تحقیق کا درس حدیث دنیا کے کسی حصہ میں نہیں ہے، دوسرا تاثر ان کا یہ تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ اثنا عشر بحث میں تیرہ سو سال کے تمام اکابر علماء امت کے اقوال و آراء کا پرال عبور رکھتے ہیں اور پھر ان کے فیصلوں پر تنقید کی جائزے بھی کرتے ہیں، ایسا عالم تو میں نے کسی خطہ میں نہیں دیکھا ہے انھوں نے حضرت شاہ صاحبؒ سے یہ بھی فرمایا تھا کہ حیرت ہے آپ جیسا تبحر عالم بھی امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتا ہے اس پر حضرت نے جواب دیا تھا کہ ”میرا علم تو امام صاحب کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہے، ہم جیسے اگر ان کے علوم و تحقیقات کو صرف کچھ ہی لیں تو بہت غنیمت ہے۔“

یہ تھا علم اور تحقیق کی شان، جس کی جھلک بھی اب دور دور تک نظر نہیں آتی ع ”خواب تھا جو کچھ کر دیکھا جو سنا افسانہ تھا“ اس کے سوا اور کیا تعبیر کی جائے؟ ”مثل امنی کمثل المطر لا یدری اولھا خیر ام آخرھا“ او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم

بے سان و گمان ایک جملہ خصوصی ابر علم و رحمت کا آسمان علم پر غرور وار ہو کر برس گیا، نہ اس سے پہلے دور تک اس کی نظیر ملتی ہے نہ بعد

کو بڑے بڑے علماء وقت نے بقدر ظرف اپنے اپنے علمی ظروف اس سے بھر لئے اور دنیائے علم کو ان سے مستفید کیا، اور کر رہے ہیں، جزا ہم اللہ غیور و بارک فی مساعیہم۔

راقم الحروف کی حیثیت ان حضرات کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں، صرف ایک جذبہ ہے جو ”انوار الباری“ پیش کرنے پر ابھار رہا ہے شاید ناظرین کی نیک دعاؤں کے صدقہ میں اس کی بھی عاقبت بخیر ہو جائے وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

یہاں ہم ”مفہوم مخالف“ کی بحث لکھتے ہیں، مراسم احکام کی بحث بھی ایک حد تک آچکی ہے اور زیادتی خبر واحد پر بھی کچھ آچکا ہے باقی مکمل اور تفصیلی مباحث دوسرے مناسب مواقع میں آئیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تقریب بحث ”مفہوم مخالف“

حضرت شاہ صاحبؒ نے دائم وراکد کا فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ الذی لا یجری کو بعض لوگوں نے صفت کا صفہ بتلایا ہے، یہ صحیح نہیں بلکہ قید احترازی ہے۔ جس سے ماہ دائم جاری نکل جاتا ہے لیکن بھریہ صفت یا قید حکم کے ساتھ متعلق نہیں ہے کہ اس سے ہم ماہ قائم جاری میں پیشاب کی اجازت ثابت کرنے لگیں، کیونکہ قیود کے فوائد دوسرے ہوتے ہیں، مثلاً یہاں مقصود پانی میں پیشاب کرنے کی زیادہ قناعت و برائی بتلانی ہے، گویا پھیرے ہوئے پانی میں پیشاب سے روکا اور خاص طور سے جبکہ وہ جاری بھی نہ ہو تو اس سے بہ مزید تاکید روکنا مقصود ہے۔

اس کے بعد فرمایا کہ قیود کی رعایت اور ہے اور مفہوم مخالف کا معتبر ہونا دوسری چیز ہے، قیود کے نکات و فوائد خنیہ کے یہاں بھی مسلم ہیں جن کو وہ بیان کرتے آئے ہیں، باقی مفہوم کلام خنیہ کے نزدیک صرف اسی قدر ہے جو اسی کلام سے سمجھا جائے، بخلاف شافعیہ کہ وہ ہر کلام کے دو مفہوم مانتے ہیں، ایک اثباتی دوسرا سلبی، شیخ ابن الہمام نے اس موضوع پر محرر کر کی بحث کی ہے اور علامہ بہاری نے لکھا کہ ”مفہوم مخالف اگر نکات بلاغیہ کے درجہ میں ہے تو معتبر ہے، لیکن اس میں اتنی جان نہیں ہے کہ اولہ خبیہ کے درجہ میں ہو سکے۔“

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جملہ نقل کر کے فرمایا کہ ”اس کو اگر کوئی خفی اصولی لکھ جاتا تو بڑا احسان ہوتا، کیونکہ یہ بات بڑے کام کی اور بڑی صحیح ہے“ پھر فرمایا: شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی موطا کے حاشیہ میں البحر بالحر کے ضمن میں کچھ اس طرح لکھا ہے مگر ”مسلم الثبوت“ جیسا صاف نہیں لکھا، اس کے بعد ”مفہوم مخالف“ کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق نقل کی جاتی ہے، جو اپنی یادداشت، العرف العذی اور معارف السنن (علامہ بخاری) کو سامنے رکھ کر مرتب کی گئی ہے۔

بحث مفہوم مخالف

ہر کالم کا اپنا ایک منطوق ہوتا ہے، جس پر اس کا سیاق عبارت اور صریح الفاظ لغوی طور سے دلالت کرتے ہیں، اور ایک مفہوم ہوتا ہے جو اس کلام کے مضمون و فہمی سے ماخوذ و مستطیع ہوتا ہے جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام سے مطابق و موافق ہوگا، وہ تو ”مفہوم موافق“ کہلاتا ہے اور جس مفہوم سے ایسا حکم ثابت کریں گے جو منطوق کلام کی ضد، مقابل یا نقیض ہے اور مسکوت عنہ ہے، اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں پھر اس کا تقاسم مفہوم صفت، مفہوم شرط، مفہوم علت، مفہوم غایت، مفہوم عدد، مفہوم لقب، مفہوم استثناء، مفہوم حصر، مفہوم زماں و مکان ہیں۔

اس کے بعد مفہوم موافق کو بطور حجت و دلیل قبول کرنے پر سب متفق ہیں، اور جو کچھ اختلاف ہے وہ مفہوم مخالف کے بارے میں ہے

لے ملاحظہ ہو، تقریر بالاصول ”لان الہام، اور اس کی دونوں شرحیں ”تقریر بر الوتھیر“ ”لاین امیر الحج اور ”تیسیر“ شیخ امیر الخیری۔

امام شافعی اور ان کے متبعین اس کو کچھ شروط کے ساتھ بطور حجت و دلیل مانتے ہیں، البتہ بعض اقسام مذکورہ میں ان کے باہم اختلاف ہے گویا انہوں نے مفہوم مخالف کے لفظی ہونے کے باوجود اس کو حجت شرعیہ قرار دے دیا ہے، اور اس طرح وہ شریعت کے کسی امر پر نص و صراحت یا تخصیص ذکر ہی سے اس کے ماسوا کی نفی بھی نکال لیتے ہیں، یہی نقطہ اختلاف ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف اتنی بات نفی ماسوا کے لئے کافی نہیں، بلکہ اس کے لئے مزید کسی دلیل، حجت یا قرینہ کی ضرورت ہے، اس طرح وہ مفہوم مخالف کی حجت سے انکار کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات صاف ہوگئی کہ حنفیہ کا ان کا مفہوم مخالف اور اس کے اقسام سے بحیثیت قیود و شرائط و اوصاف وغیرہ ہرگز نہیں ہے، ان سب کو وہ بھی مانتے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ جو کچھ مفہوم ان چیزوں کی وجہ سے لیا جاسکتا ہے وہ اپنے اپنے درجہ میں تسلیم ہے مگر حنفیہ کے نزدیک حجت شرعیہ کے درجہ میں نہیں آسکتا، اس لئے کہ نصوص شارع کی مراد غیر منطوق میں متعین کر لینا اتنا کھل و آسان کام نہیں ہے، جتنا منطوق میں ہے اور جب اس کی تعین ہماری دسترس سے باہر ہے تو اس کو حجت شرعیہ کا درجہ دینا بھی ہمارے فیصلوں کی حدود اختیار سے باہر ہے۔ البتہ ہم کسی کلام کی قیود و شرائط، اور اوصاف کی رعایت ضرور کریں گے، مثلاً زمان و مکان، عدد، لقب، شرط و علت وغیرہ امور کے مفہیم مذکورہ سے صرف نظر ہرگز نہ ہوگی۔ نہ ان کو بے فائدہ سمجھیں گے، کیونکہ کسی مبالغہ کے کلام کی بھی یہ چیزیں ترک نہیں کی جاتیں چہ جائیکہ کلام المبلغ الملقا سرور انبیاء علیہم السلام یا کلام حق تعالیٰ جل شانہ میں، کہ ان کے تو ایک ایک حرف و نقطہ پر نظر رکھنی پڑتی ہے، مگر ساتھ ہی فرق مراتب کا لحاظ سب سے زیادہ اہم ہے اس لئے منطوق کو غیر منطوق کے پلائے میں، اور موافق کو مخالف کے ساتھ جمع نہیں کر سکتے یہی بات کلیات ابی البقاہ ص ۳۲۶ میں بط تفصیل سے لکھی گئی ہے اور اسی کی طرف شاہ ولی اللہ صاحب نے منہی شرع موطن میں بھی اشارہ کیا ہے اور شاید اس کو انہوں نے صاحب مدارک کی تفسیر آیات الخیر بالخیر سے لیا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا: حنفیہ کے یہاں بھی عبارت کتب فقہ اور آپس کے محاورات و گفتگوؤں تک میں بھی مفہوم مخالف معتبر مانا گیا کیونکہ ان کی مراد کو پوری طرح سمجھنا ہمارے لئے کھل ہے، بخلاف نصوص شارع کے کہ ان کی مراد کا تعین غیر منطوق میں آسان نہیں، اس لئے نکات شروط و قیود و صفات سے انکار ہمیں بھی نہیں، لیکن ان کے ماسوا میں نفی حکم کا فیصلہ بھی ہم کر دیں، یہ ہمارے نزدیک اپنے منصب سے اوپر جا کر شارع علیہ السلام کے منصب میں قدم رکھنا ہے اس لئے ہم اس سے عاجز ہیں۔

معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مفہوم مخالف کو نصوص شارع میں معتبر قرار نہ دینا، ان کی غایت احتیاط کی وجہ سے ہے۔ شیخ اکبر ہام نے ”تحریر“ میں لکھا ”حنفیہ مفہوم مخالف اور اس کے اقسام کی نفی صرف کلام شارع میں کرتے ہیں“ اور شارح تحریر ابن امیر الحاج نے جس الائمہ کردری سے نقل کیا ”خطا بات شارع میں کسی چیز کا خاص طور سے ذکر کرنا اس کو مستلزم نہیں کہ اس کے ماسوا سے حکم کو منہی کر دیں، البتہ عام لوگوں کے عرف و معاملات اور عقلیات میں اس کو مانا جاتا ہے“ (شامی ص ۱۱۴ ج ۱ کتاب الوضوء)

یہی بات شرح وقایہ باب المہمر میں، الہنا یہ شرح النہایہ باب الرجوع فی الہبہ اور کتاب الطہارۃ، فصل الغسل میں طحاوی شرح المراتبی ص ۱۱۴ آپ کا ام مبارک عبداللہ بن احمد نسلی (۱۰۲ھ) ہے کہ کا ذکر خیر مقدمہ انوار الہدی ص ۱۳۴ ج ۲ میں آچکا ہے، مشہور مفسر دھشت علی المسکک ہیں، آپ کی تفسیر حشو زوائد اور غیر مستدریات سے خالی ہے، نہایت محققانہ، مختصر مگر جامع اور حلی مسکک کی ترجمان بلند پایہ تفسیر ہے، بڑی ضرورت تھی کہ اس کی اشاعت کی جائے، شمس کے درجہ پر محترم مولانا محمد انظر شاہ صاحب سلمہ استاذ دارالعلوم دیوبند نے اس اہم خدمت کو اپنے ذمہ لیا اور اس وقت تک چار اقساط شائع ہو چکی ہیں، ان میں سورہ بقرہ تک شائع ہوگئی ہے، حنفیہ کے لئے جہاں تفسیر روح المعانی، تفسیر ابی السود، تفسیر مظہری اور حکام القرآن بعد اس کا مطالعہ ضروری و مفید ہے، تفسیر مدارک مذکور کا مطالعہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ مصروف نے ترجمہ کے ساتھ حواشی میں دوسری کتب تفسیر وغیرہ کی مدد سے نہایت مفید تشریحات و تحقیقات کا بھی اضافہ کر دیا ہے، انوار الباری کی طرح صبری سسم سے شائع ہو رہی ہے، حضرت راہ بند پودہ بند سے طلب کی جائے (مولف)

باب الاذان میں ہے اور مولانا عبدالحی کھنوی نے وراسہ خامرہ مقدمہ العرایہ میں (بسط و تفصیل سے) لکھی ہے۔

بحث نحن الآخرون السابقون

حافظ ابن حجر نے لکھا: حدیث الباب سے پہلے یہ جملہ امام بخاری نے کیوں ذکر کیا؟ جبکہ بظاہر اس کا کوئی تعلق ترجمہ یا حدیث الباب سے نہیں ہے، ابن بطلال نے کہا کہ شاید ابو ہریرہ نے یہ جملہ بھی بعد کی حدیث کے ساتھ سنا ہو، اس لئے دونوں کو ساتھ ذکر کر دیا اور ممکن ہے کہ ان سے سن کر ہام نے ایسا کیا ہو ورنہ یوں تو اس کو کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، حافظ نے لکھا کہ پہلی بات کو ابن ابی اسین نے جزم و یقین کے ساتھ کہا ہے، لیکن اس پر اعتراض ہوا ہے کہ اگر یہ مابعد کے ساتھ ایک ہی حدیث ہوتی تو امام بخاری جملہ ”دبانہ“ لکھ کر دونوں کلاؤں میں فصل کیوں کرتے؟ دوسرے یہ کہ ”نحن الآخرون السابقون“ تو مستقل الگ حدیث کا کلام ہے جو یوم الجمعہ کے ذکر میں آئے گی، پس اگر امام بخاری کا وہی مقصد ہوتا جو اوپر بیان کیا گیا تو پھر وہ پوری ہی حدیث یہاں ذکر کرتے تیسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہ سے سے حدیث الباب کی روایت تو دوسرے احمد حدیث کے یہاں بھی موجود ہے مگر کہیں بھی یہ جملہ اس کے اول میں نہیں ہے اور ابن بطلال کا یہ کہنا کہ شاید ہام نے سن کر روایت کر دیا ہو، اس لئے بھی غلط ہے کہ ہام کا ذکر اس اسناد میں بھی نہیں موجود نہیں ہے، باقی ابن بطلال کا یہ کہنا کہ اس حدیث میں میں کوئی مناسبت ترجمہ سے نہیں ہے، صحیح ہے، اگرچہ بعض لوگوں نے تکلف کر کے مناسبت بھی ثابت کی ہے (مثلاً یہ اہمیت سب امتوں سے آخر میں دفن زمین ہوگی اور سب سے پہلے زمین سے نکلے گی، کیونکہ برتن میں جو چیز آخر میں ڈالی جاتی ہے وہ سب سے پہلے نکلا کرتی ہے اسی طرح ظہرے ہوئے پانی میں جو نجاست (بول وغیرہ) آخر میں گرے گی۔ وہی سب سے پہلے اس سے نکلے گی اور وہی سب سے پہلے طہارت حاصل کرنے والے کے اعضاء کو لگے گی لہذا اس سے اعتنا کرنے کی ہدایت کی گئی، لیکن اس وجہ مناسبت کی غیر معقولیت ظاہر ہے۔ کسی نے کہا کہ وجہ مناسبت یہ ہے کہ بنی اسرائیل اگرچہ ہم سے پہلے اور سابق تھے۔ مگر امت محمدیہ بول راکدہ کے بغیر پانی سے احراز کرنے میں ان سے سبقت لے گئی گویا وہ لوگ احراز نہیں کرتے تھے، مگر یہ وجہ بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ تو ہم سے زیادہ محتاط تھے، ان کے جسم پر نجاست لگ جاتی تھی تو انہیں اس کو کاٹ دینا پڑتا تھا، پھر وہ کیسے اس معاملے میں سوال کر سکتے تھے۔ یہ بات مستبعد ہے۔

توجیہ مناسبت

ہمارے نزدیک صواب یہ ہے: امام بخاری اکثر ایسا کیا کرتے ہیں کہ ایک بات جیسی جس سے سنی اس کو پورا پورا ذکر کر دیا حالانکہ اس سے مقصود صرف ایک جزد ہوتا ہے جس کا تعلق اس مقام سے ہوتا ہے جیسے حدیث عروہ ہارتی شراۃ شاة کے بارے میں کیا ہے جو باب الہجاء میں آئے گی، اس کی مثالیں ان کی کتاب میں بہ کثرت ہیں اور امام مالک بھی ایسا کرتے ہیں (فتح الباری ص ۱۴۱ ج ۱)

حافظ پر محقق یعنی کا نقد

آپ نے لکھا کہ توجیہ مذکور بھی محل نظر ہے جو ظاہر ہے: اس کے بعد کوئی تفصیل نہیں کی، ہمارے نزدیک محل نظر اس لئے ہے کہ ایک ہی حدیث کو تو پورا لکھنے کی عادت محدثین کی ضرورت سے مگر یہاں تو وہ صورت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب تو اپنی جگہ موجود ہے، نحن الآخرون السابقون جو کلام دوسری حدیث سے لیا گیا اس کا تو جو تعلق ہی ترجمہ سے نہیں ہے، پھر اس توجیہ کا یہاں ذکر بے موقع یا محل نظر نہیں تو اور کیا ہے؟! لے محقق یعنی ابن حجر کے تعلق لکھا کہ وہ ایک ہی حدیث قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر وہ حدیث میں مطابقت کا موجود ہوتا کافی ہے لیکن اس میں نظر ہے، کیونکہ ایک ہی حدیث اور ہوتی تو امام بخاری ”دبانہ“ کہہ کر الگ الگ کیوں کرتے (ایضاً ص ۹۳۳) لے محقق یعنی نے لکھا کہ یہ توجیہ کہانی نے بعض علماء دوسرے نقل کی ہے اور اس میں بعض غلطائیں ہیں (عمدۃ ص ۹۳۳ ج ۱)

توجیہ ذکر: یہ بات تو صاف ہو چکی اور اکثر نے تسلیم کر لی کہ یہاں اس کلمے ”نحن الآخرون السابقون“ کی ترجمہ الہاب سے کوئی مناسبت نہیں ہے، اس کے بعد یہ مرحلہ آ گیا کہ کئی نفسہ اس کے ذکر کی کیا معقول وجہ ہو سکتی ہے تو اس کے بارے میں بھی تحقیق کی جاتی ہے۔ حافظ کی توجیہ: آپ نے لکھا: امام بخاری کتاب التعمیر (باب السخ فی المنام ص ۱۰۴۲) میں طریق ہمام عن ابی عمر ہریرہ سے بھی اسی طرح شروع میں دوسری حدیث کے ساتھ اس کلمے کو لایا ہے اور وہاں بھی باوجود تکلف کے مذکورہ مناسبت نہیں چل سکتی تو بظاہر بات یہ ہے کہ نسخہ (یا صحیفہ) ابو الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ والا اور نسخہ (یا صحیفہ) معمر عن ہمام عن ابی ہریرہ والا دونوں ایک جیسے ہیں، یعنی بہت کم کوئی حدیث ایسی ہوگی، جو ایک میں نہ ہو اور دوسرے میں نہ ہو، پھر ان دونوں میں اکثر احادیث وہ ہیں جن کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے اور امتداد بر نسخہ (یا صحیفہ) کی اسی جملہ نسخہ اس سے ہوئی ہے۔

لہذا امام بخاری نے اس کی ہر حدیث کو جوان دونوں سے لی گئی ہے جملہ نحن الآخرون السابقون سے شروع کیا ہے اور امام مسلم نے نسخہ ہمام سے لی ہوئی حدیث کو ذکر کرنے کا دوسرا طرز اختیار کیا ہے کہ جب کوئی حدیث اس سے لیتے ہیں تو پہلے قال رسول اللہ ﷺ کے بعد فیذکر احادیث منہا لکھ کر پھر دوبارہ وقال رسول اللہ ﷺ لکھ کر وہ خاص حدیث روایت کرتے ہیں جو اس مقام میں لانا چاہتے ہیں اس سے اشارہ اس امر کی طرف ہوتا ہے کہ یہ حدیث اس نسخہ کے درمیان کی ہے اول حدیث نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم (فتح الباری ص ۴۳۱ ج ۱)

ابن المنیر کی توجیہ: محقق یحییٰ نے آپ کا حاصل کلام بتایا کہ ”ہمام راوی حدیث نے حضرت ابو ہریرہ سے جو مجموعہ احادیث روایت کیا ہے اس کو روایت کرتے وقت حضرت ابو ہریرہ نے حدیث نحن الآخرون سے شروع کیا تھا، لہذا ہمام بھی جب کبھی ان سے حدیث روایت کرتے تھے تو اس کا پہلا جملہ نحن الآخرون ذکر کیا کرتے تھے، اسی کا اتباع امام بخاری نے کیا ہے، چنانچہ انہوں نے یہاں کے علاوہ دوسرے ان مواضع میں بھی ایسا کیا ہے: کتاب الجہاد، المغازی، الایمان والنزہ، قصص الانبیاء، بیہم السلام الاعتصام، ان سب کے اوائل میں نحن الآخرون السابقون کو ذکر کیا ہے“ (عمدۃ القاری ص ۹۲۲ ج ۱)

محقق یحییٰ نے خود اپنی طرف سے کوئی توجیہ ذکر نہیں کی اور شاید وہ توجیہ مناسبت کی طرح مطلق ذکر کی توجیہ کو بھی موزوں نہ سمجھتے ہوں جیسا کہ وہ امام بخاری کے تراجم ابواب کے سلسلہ میں ہر جگہ منسبت و مطابقت کا خواہ نکال لینے کو زیادہ اجماعی نظر سے نہیں دیکھتے، بلکہ متحدہ دواضع میں دوسروں کی ایسی سچی پر تشریف بھی کی ہے اور محقق کی شان بھی یہی ہے کہ وہ ہر کچھ کی بات یا بے عمل تاویل پر صدا کرنے کو تیار نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے

آپ نے فرمایا کچھ شارحین نے یہاں ”نحن الآخرون السابقون“ ذکر کرنے کی توجیہ میں دو زکاہ باتیں کی ہیں، باقی بات صرف اتنی ہی بن سکتی ہے کہ اعرج کے پاس ایک صحیفہ تھا، جس میں احادیث کا مجموعہ لکھا ہوا تھا اور ہمام بن منبہ کے پاس بھی ایسا ہی ایک صحیفہ تھا، امام بخاری و مسلم دونوں ہی نے ان دونوں صحیفوں سے احادیث ذکر کی ہیں، لیکن دونوں نے الگ الگ طریقہ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، بخاری جہاں اس کی حدیث لیتے ہیں تو پہلے اول حدیث کا ابتدا لکھتے ہیں ”نحن الآخرون السابقون“ ذکر کرتے ہیں۔ پھر وہ حدیث لاتے ہیں، جو اس مقام کے مناسب لانا چاہتے ہیں امام مسلم ذکر احادیث و منہا بہ الحدیث لکھ کر آگے بڑھتے ہیں، اس کے علاوہ ترجمہ سے بھی مناسبت ثابت کرنا تکلف بار ہے امام بخاری نے ایسا ہی کتاب الجمعہ اور کتاب الانبیاء میں بھی کیا ہے۔

مزید تحقیق و تنقیح

امام بخاری نے صرف ان دونوں صحیفوں یا طرق روایت کے ساتھ یہ طریقہ نہیں برتا بلکہ ایک تیسرے طریقہ روایت کے ساتھ بھی برتا

ہے جس کے آئندہ تفصیل ملاحظہ ہو۔

(۱) حدیث ”نحن الآخرون السابقون“ الخ کو مکمل اور مستقل طور سے تو صرف کتاب الجمعہ (باب فرض الجمعہ ص ۱۲۰) میں لائے ہیں اور یہ روایت ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ ہے

(۲) حدیث مذکور محل طور سے دوسری حدیث کے ساتھ دو جگہ لائے ہیں کتاب الجمعہ (باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل ص ۱۲۳) میں اور کتاب الانبياء (باب حدیث الغار ص ۳۹۵) میں۔ یہ دونوں روایات وہیب عن ابن طانوس عن ابیہ عن ابی ہریرہ ہیں اور اسی تیسرے طریق کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے جس کا ذکر شارحین نے نہیں کیا۔

(۳) حدیث مذکورہ کا صرف پہلا جملہ ”نحن الآخرون السابقون“ دوسری احادیث کے ساتھ ۶ جگہ بخاری میں لائے ہیں۔

ص ۳۷ کتاب الوضوء (باب البول في الماء الدائم) میں عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ

ص ۳۱۵ کتاب الجہاد (باب هل قل من وراء الامم ويتبعي به) میں عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ

ص ۱۰۱۷ کتاب البدایات (باب التفاضل بين الرجال والنساء) میں ..

ص ۱۱۱۶ کتاب التوحید (باب قول الله يريدون ان يبذلوا كلام الله) ..

ص ۹۸۰ کتاب الایمان والایمان (پہلے باب) میں عن عمر بن حارث بن مہدی عن ابی ہریرہ

ص ۱۰۳۲ کتاب التعمیر (باب الخ في المنام) میں ..

اوپر جو وہ کتاب المتفق علیہ اور کتاب الاعتصام کا دیا گیا ہے وہ مرا جعت کے باوجود ضعیف کا دوسری بات یہ قابل ذکر ہے کہ امام بخاری نے ہر روایت ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ کے ساتھ یہ جملہ نہیں بڑھایا ہے چنانچہ ص ۱۱۱ میں تین جگہ طریق مذکور سے ہی روایات ذکر کی ہیں اور کسی کے ساتھ اس کو نہیں لکھا۔ اس کی وجہ ممکن ہے یہ ہو کہ ایک باب میں ایک جگہ ذکر کافی سمجھا ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

حق یہ ہے کہ اس سلسلہ کی کوئی توجیہ بھی پوری طرح کافی وشافی نہیں ہے اور شاید اسی لئے محقق یعنی یہاں سے خاموشی گزر گئے ہیں پھر خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی نظر میں کوئی نہایت دقیق معنی فائدہ اس کا ہوگا جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ رہا۔ واللہ اعلم بذات الصدور۔

استنباط احکام و فوائد

محقق یعنی نے مذکورہ بالا حدیث الباب کے تحت جن اہم امور و احکام کے استنباط کا اشارہ فرمایا ہے وہ یہاں نقل کئے جاتے ہیں تاکہ علم و تحقیق کے مزید ابواب ناظرین کے لئے مکمل جائیں۔

۱۔ ہادی اپنی رائے یہ ہے کہ امام لحادی کے بعد محقق یعنی بھی دقیق نظر امت میں کم ہے اور وہ حدیث فقہ اصول فقہ ادب تاریخ و رجال کے علوم میں حافظ ابن حجر سے کہیں زیادہ فائق ہیں پھر ان کا سہولت و اختصار تو غیر معمولی درجہ کا ہے۔ اس وقت تک حافظ کی شرح بخاری کے دوسرے کچھ اوپر صفحات ملی خط سے آئے ہیں جبکہ محقق یعنی کے ہر ایک خط کے نو صفحات سے اوپر ہو چکے ہیں اور یہ اس پر اس پر ہے کہ اس سے پہلے تحقیقات کے زیادہ معانی الاٹھاری کی دونوں شرحوں میں بہا چکے ہیں کہ ان کے حوالے اس شرح میں دیتے ہیں پھر اپنی کسی کمزوری کو حافظ کی طرح چھپانا نہیں چاہتے اور میدان میں مکمل کرتے ہیں مثلاً اوپر کے مضمون میں آپ دیکھیں گے کہ حافظ ابن حجر نے ابن وہب، القسیدی کی طرف تہویہ حدیث فقہین کو منسوب کیا ہے جس پر محقق یعنی نے گرفت کر لی ہے اور ہم نے مزید وضاحت کر دی ہے اپنا خیال یہ بھی ہے کہ اگر صحاح ابن حجر سے اس حدیث تا بیافات مع الشروح اور محقق یعنی کی تا بیافات اور حضرت علامہ کشمیری کے حدیثی افادات پر عبور حاصل کر لیا جائے تو ایک شخص علم حدیث کا بہترین عالم بن سکتا ہے اور اس کے شخص کے لئے یہ بہترین نصاب ہے مگر انھوں نے کہ اگر کٹر دارس عربیہ کے شیوخ حدیث کو بھی اس طرف توجہ نہیں ہے۔ ولعل الله بهدایت بعد ذلك امر اہل ہدایت رنج و ملال کے ساتھ یہ خبر کسی جاتی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(۱) حدیث الباب سے ہمارے اصحاب حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ جب تک بائی بڑے خوش یا تالاب میں جمع شدہ ہو (کہ اس کے ایک طرف نجاست پڑے تو دوسری طرف اس کا اثر نہ پہنچے کہ قلیل و کثیر کا معیار یہی ہے) تو اس میں نجاست پڑ جانے کے بعد وضو وغیرہ کرنا اس سے جائز نہ ہوگا۔ نیز اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب قلعین کی مقدار پانی بھی اثر نجاست قبول کر سکتا ہے تو وہ بھی نجس ہو جائے گا کیونکہ حدیث میں حکم عام اور مطلق ہے اگر قلعین کو اس سے مستثنیٰ کریں تو ممانعت کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ (اور حنفیہ کے نزدیک جو ماء کثیر ہے وہ اس لئے مستثنیٰ ہے کہ جب دوسری طرف نجاست کا اثر پہنچائی نہیں تو اس کو ظاہر کہنا ضروری صحیح ہوگا اور اس کثیر کی طہارت دوسرے اندہ کے یہاں بھی مسلم ہے) دوسرے یہ کہ حدیث قلعین کے لحاظ سے حدیث الباب زیادہ صحیح (قوی) ہے۔

ابن قدامہ کا ارشاد

فرمایا حدیث قلعین اور حدیث بئر بضاعہ حنفیہ کے خلاف ہماری حجت ہیں کیونکہ بئر بضاعہ بھی اس حد تک نہیں پہنچتا جس پر حنفیہ پانی کو کثیر اور ظاہر مانع نجاست مانتے ہیں۔

محقق عینی کا جواب

فرمایا: یہ دونوں حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں ہیں پہلی تو اس لئے کہ گو بعض حضرات نے اس کی تصحیح کر دی ہے مگر پھر بھی وہ متن و سند کے لحاظ سے مضطرب ہے اور قدامہ جہول ہے اس لئے صحیح محقق علیہ پر عمل کرنا زیادہ اقویٰ و اقرب۔ (الی الصواب) ہے رقی حدیث بئر بضاعہ تو اس پر ہم بھی عامل ہیں کیونکہ اس کا پانی جاری تھا۔

یہ دعویٰ باطل ہے کہ وہ حدیث کو نہیں پہنچتا کیونکہ خود محدث یہی شافعی ہے امام شافعی نے نقل کیا ہے کہ بئر بضاعہ میں پانی کثیر تھا اور واسع (پھیلا ہوا) تھا اور اس میں جو نجاستیں پڑتی تھیں ان سے پانی کے رنگ و انداز اور بو میں تغیر نہیں آتا تھا۔

رقی یہ بات کہ حنفیہ نے تخصیص بالرائے کی جس کے مقابلہ میں تخصیص بالحدیث بہتر تھی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت ہے کہ حدیث تخصیص اجماع کے مخالف نہ ہو اور حدیث قلعین خبر و ادخال اجماع صحابہ ہے جس کی صورت یہ ہے کہ حضرت ابن عباس و ابن زبیر نے بئر زمزم میں زنگی کے گر جانے کی وجہ سے سارے کنوئیں کا پانی نکال دینے کا فتویٰ دیا تھا حالانکہ اس میں قلعین سے کہیں زیادہ پانی تھا اور یہ صورت دوسرے صحابہ کرام کے سامنے پیش آئی۔ کسی نے بھی اس پر تنقید نہیں کی لہذا ایسا جماعی مسئلہ ہو گیا جس کے مقابلہ میں خبر واحد پر عمل نہیں کرتے۔

اس کے علاوہ یہ کہ امام بخاری کے استاذ علی بن المداینی نے فرمایا کہ حدیث قلعین کا ثبوت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرفاً عا نہیں ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ صاحب المانی الاحمر حضرت علامہ احمد بن مولا نا محمد یوسف صاحب کاندھلوی کا چاک حرکت قلب بند ہو جانے سے ۱۲ اپریل ۱۹۶۵ء کو بعد نماز جمعہ بحالت قیام راہ واصل بن ہوئے اور آپ کی مذکورہ وحشی تالیف تامل رہ گئی جس کا نہایت اہم جزو محقق عینی کی دونوں شخصیں ہیں۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ۔ خدا کرے آپ کے جانشین مولا نا انعام الحسن صاحب مدظلہ اعلیٰ اس خدمت کی تکمیل کریں۔ و باذکر علی اللہ عز۔

اس کی دو جلدیں طبع ہو چکی ہیں جو اہم الحروف کے پیش نظر ہیں ممکن ہے تیسری کا بھی سودہ ہو گیا ہو اور چلچل چھپ جائے۔

حضرت عینی کی تبلیغی خدمات بھی نہایت عظیم الشان اور آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں البتہ میں جو بعض امور یا طریق کار سے کچھ اختلاف تھا وہ اب بھی ہے اور توقع کرتے ہیں کہ اس اہم خدمت کے سلسلہ میں مرکزی مشاورتی جماعت اور اس کی شاخیں جابجا قائم کی جائیں گی جن میں اکثریت علماء راہنہ کی ہو تو کام میں زیادہ بہتری پیدا ہو سکتی ہے اور تھا بھی دور ہو سکتے ہیں۔ واللہ الموفق (مؤلف)

سلسلہ مشہور وحدت اسم مبارک علی بن عبداللہ بن جعفر بن شیخ ابن الدبی المہری (م ۲۳۳ھ) صاحب تصانیف ہیں حضرت ام یحییٰ بن سعید القطان (حنفی کبیر امام عظیم) کے تلمیذ خاص اور امام بخاری کے شیخ و استاد ہیں امام بخاری فرماتے تھے کہ میں نے اپنے کو کسی عالم کے سامنے تعظیم نہیں سمجھا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ایسے طویل القدر محدث کا یہ قول اس باب میں بہت اہم اور قابل اتباع ہے ابوداؤد نے فرمایا کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بھی تقدیر ماہ کے بارے میں دلائل سمیعہ کی طرف رجوع نہیں کیا گیا بلکہ دلائل حبیہ سے کام لیا ہے۔

(۲) حدیث الباب اگرچہ عام ہے مگر اس میں تخصیص ایسے ماہ کثیر سے تو سب نے بالاتفاق کی ہے جس کے ایک طرف نجاست پڑنے سے دوسری طرف اس کا اثر نہ جائے اور شافعیہ نے حدیث قلعین کا اعتبار کر کے قلعین سے بھی اس کی تخصیص کی ہے اسی طرح دوسرے عموماً سے بھی تخصیص کی گئی ہے جس سے پانی کا بغیر تغیر اوصاف ثلاثہ کے بخش نہ ہونا اور طہارت پر باقی رہنا ثابت ہوتا ہے جن سے مالکیہ استدلال کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر کی دلیل

فرمایا: اس موقع پر قلعین کے اصول سے فیصلہ کرنا زیادہ قوی ہے کہ اس کے بارے میں صحیح حدیث ثابت ہے جس کا اعتراف حنفیہ میں سے بھی امام طحاوی نے کیا ہے اگرچہ انہوں نے اس کو اختیار کرنے سے یہ بند رکھ دیا ہے کہ قلعہ کا اطلاق عرف میں کبیرہ وصغیرہ سب پر ہوتا ہے اور حدیث سے اس کی تعیین نہیں ہوئی۔ لہذا اجمال رہا پس اس پر عمل نہیں کر سکتے نیز حدیث قلعین کی تقویت ابن دین العید نے بھی کی ہے لیکن اس سے استدلال ان دونوں کے علاوہ دوسروں نے کیا ہے الخ (فتح الباری ص ۱۰۴۱-۱۰۴۰)

محقق عینی کا نقد

فرمایا: حافظ ابن حجر نے مذکورہ دو گوی تو بڑے زور و شور سے کیا تھا مگر پھر خود ہی اس کو باطل بھی کر دیا اس لئے اس کے رد کے لئے مزید کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(بقیہ حاشیہ قندش) بجز ابن الدینی کے ایک دفعہ امام بخاری سے کسی نے پوچھا کہ آپ کی تمنا کیا ہے؟ فرمایا: ”عراق جاؤں! علی بن الدینی زندہ ہوں اور میں ان کی مجلس میں بیٹھوں۔“ امام بخاری نے ان کو رسالہ پیش دین میں اہل عصر بھی کہا ہے۔ جنہوں نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ سے صفیان ثوری عبدالمہدی بن المبارک حماد بن زید ہشام کبجہ عباد بن العوام اور جعفر بن عون نے (جو سب کے سب پیچھے تھے اور ان کے صحابہ تھے) کے شیوخ ہیں) حدیث کی روایت کی ہے اور وہ (امام صاحب) نقد ہیں کوئی عیب ان میں نہیں ہے (بحوالہ تحریرات حسان ص ۷۴) ابو حاتم نے کہا کہ علی بن الدینی معرفت حدیث وطل میں سب لوگوں سے ممتاز و سر بلند تھے۔ امام احمد کبھی ان کا نام لینے نہیں سنا گیا عاقبت اسرارم کی وجہ سے ہمیشہ ان کو کینیت سے یاد کرتے تھے۔ عبد الرحمن بن مہدی کہتے ہیں کہ علی بن الدینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثوں کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں خاص کر ابن مہدی کی روایت کردہ احادیث کو اور ابن مہدی فرمایا کرتے تھے کہ لوگ مجھے حبلی (ابن الدینی) پر مہاست کرتے ہیں واللہ میں اس سے زیادہ حاصل کرتا تھا بہ نسبت اس کے جو وہ مجھ سے حاصل کرتے تھے۔

علامہ ابو داؤد اسرخسی نے ذکر کیا کہ ایک مرتبہ علی الدینی نے بتلایا: میں نے خواب میں دیکھا کہ کربلا (ستارہ) نیچا تر کر میرے آقا کریم سے آتا کریم نے اس کو لے لیا۔ ابن الدین اسد نے کہا کہ: خدا نے ان کا خواب سچا کر دیا وہ حدیث کی معرفت میں اس درجہ تک چڑھے جس کو کوئی نہیں پہنچا۔ امام نسائی نے کہا: حق تعالیٰ نے علی بن الدینی کو گویا ای شان (حدیث) کے لئے پیدا فرمایا تھا علامہ نووی نے جامع الخطیب سے نقل کیا ہے کہ علی بن الدینی نے حدیث میں دو سو تصنیف کیں اور انہرہ میں ہے کہ امام بخاری نے تین سو تین احادیث روایت کیں (تہذیب ص ۳۴۱/۳۴۵ تا ۷/۷)

اس بات کو بدھوئے کہ آقا ہی بڑے شخص اس کی شہادت کے بعد کہ امام اعظم سے حدیث کی روایت اور شاردی کیا ہر محدثین اور شیوخ اصحاب صحاح ستہ نے کی ہے اور ان میں کوئی عیب نہیں تھا پھر بھی ان کی حدیثی شان کو گرا یا اور ان میں عیب بھی نکالے گئے واللہ اعلم (مولف)

”حدیث قلعین“ کے بارے میں نہایت عمدہ مضمون اور مرتب و مہذب ذخیرہ علامہ بخاری دامت لہو نسیم نے ”حارف السنن“ میں صف ۲۳۱/۲۳۸ جمع کر دیا ہے۔ اس کا مطالعہ کیا جائے مناسبت مقام سے اس کے چند ضروری اجزاء لکھے جاتے ہیں۔

(۱) حدیث قلعین سے امام شافعی نے استدلال کیا ہے لیکن محدثین و علماء اس پر حکم لگانے میں تعلق ہیں ایک طرف امام شافعی امام اسحاق ابوحنیفہ حاکم ابن منہ صلیح کرنے والے ہیں ان میں ازیرہ و ابن حبان نے بھی تخریج کی اور بعض اسانید کے لحاظ سے ابن یمن نے بھی یہ صحیح کر دی ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسی کے قریب کچھ منایرت کے ساتھ مراقبہ میں بھی ہے۔ نعم لوقیل معنی لم یحمل الخبث انه لم یتغیر صریحا لصلح ان یکون حجة المالکیة ولظہر لذكر القلتین فائدة اغلبیة“ ۱۰ و یقال من جانب الحنفیة ان الماء یکون فی الفلاة طاهر علی الاصل الخ

لمحہ فکر یہ

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حمل حسی و حکمی کی وضاحت فرما کر جو اس سے مسلک حنفی کی تقویت کے لئے دلائل و شواہد جمع فرمائے ہیں اور ان میں سے بعض کی طرف اوپر اشارہ ہوا ہے وہ حنفیہ کی دقت نظر اور فہم معانی حدیث پر بڑی روشن دلیل ہے اور ”نسخہ اوصیادلة و النعم الاطباء“ کا جملہ حنفیہ پر خوب ہی صادق ہو جاتا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے حدیث قلعین پر بھی پوری طرح عمل کیا جاساں ہی طرح خود امام صاحبؒ نے جو مراد قلعین کی امام ابو یوسفؒ کو سمجھائی تھی وہ بھی اسی کی دلیل ہے کہ امام صاحبؒ بھی حدیث مذکور کو معمول بہ مانتے ہیں مگر اس سے جو شرعی طور پر تحدید بھی گئی یا قلعین کی جو تعیین کر لی گئی ہے وہ شریعت سے ثابت نہیں ہے اور اسی حیثیت سے کبار محدثین نے اس کا انکار کیا ہے اور غالباً اسی لئے محقق ابن و قیق العید شافعی مالکی نے فرمایا اس حدیث (قلعین والی) کو بعض حضرات نے صحیح مالا ہے اور طریقہ فقہاء پر اس کو صحیح کہہ بھی سکتے ہیں اس لئے کہ اگرچہ مضطرب الاسناد ہے اور اس کے بعض الفاظ میں بھی اختلاف ہے۔ تاہم اس کے بارے میں صحیح جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں جمع بین الروایات کی صورت ممکن ہے۔“ انتہی ما فی التلخیص لابن حجر (تحفۃ الاحوذی ص ۱۷۱)

در حقیقت اگر دیکھا جائے تو حنفیہ جمع بین الروایات ہی کرتے ہیں مگر چونکہ ان کے معنی بھی اور دوسروں کے معنی بھی کے ذریعہ الگ الگ ہیں اس لئے اختلاف کی صورت بن گئی اور ظاہر ہے کہ جو علم بمعانی اللہ عیث ہیں ان کی بات رائج ہونی چاہئے اور اگر ان کی بات میں وزن نہ ہوتا تو دوسرے مذاہب کے کبار محدثین (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) اپنے اپنے مذہب کے خلاف ہو کر حنفیہ کی رائے کی موافقت نہ کرتے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا طرز تحقیق

آپ نے چونکہ اس مسئلہ میں قلعین کی تحدید کو برحق تسلیم کیا ہے اس لئے نہ ان کا برکاء خلاف نمایاں کیا نہ ان سب کے اقوال حوالہ کے ساتھ نقل کر کے تردید کی البتہ چنداخذ اور دوسروں کی طرف منسوب کر کے قلت سے ان کے جواب نقل کر دیے ہیں (ملاحظہ ہو ص ۱۷۱) غرض ان کی شرح چنہ کر کوئی نہیں جان سکتا کہ علامہ ابن عبدالبر مالکی نے تمہید اور استدلال میں کیا کچھ خلاف لکھا امام غزالی شافعی نے کیا ریمارک کئے حافظ ابن قیم حنبلی نے کیسے کیسے ٹھوس دلائل لکھ کر حدیث قلعین کا ضعف نمایاں کیا اور آپ کی غیر شرعی تحدید کے خلاف کتنا کچھ شرعی و عقلی مواد جمع کر دیا ہے واقعی ایسی انجوبہ ایک طرف فیضیہ دکھلانے والی شرح ترمذی شریف آپ کے سوا کون لکھ سکتا تھا؟ اس سے میرا اشارہ اس اعلان کی طرف ہے جو فتحہ کے آخر میں شائع کیا گیا ہے اور آپ کی شرح کو دنیا کی بے نظیر شرح باور کرایا گیا ہے۔ پھر آپ کے تلمیذ رشید صاحب مرعائے نے بھی ایسی اشراف وادار فرمایا کہ ”میرے نزدیک اقویٰ الاحمال اور رائج وہی ہے جس کی طرف شافعیہ گئے ہیں کیونکہ حدیث قلعین صحیح ہے اور زیادہ تفصیل (میرے استاذ کی) ابراہیم ابن فی تہذیب دارالسنن میں دیکھی جائے۔“ (مرعائے ص ۳۱۲) بس چھٹی ہوئی تحقیق و شرح کا حق ادا ہو گیا۔

(۳) محقق عینی نے لکھا: امام ابو یوسفؒ نے حدیث الباب سے نجاست ماہ مستعمل پر استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں بول و غسل دونوں کی ممانعت کے احکام جمع ہیں اور جب بول سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو غسل سے بھی نجس ہو جائے گا لیکن دو چیزوں کا ایک ساتھ ملا کر بیان کرنا دونوں کے ایک حکم میں برابر کا شریک ہونے کو مستلزم ہونے میں علماء کا خلاف ہے امام ابو یوسفؒ اور عمر بن شافعی تو اقتران مذکور کو مستلزم شرکت حکم مانتے ہیں دوسرے نہیں مانتے۔

حافظ ابن حجر کا اعتراض اور عینی کا نقد

حافظ نے یہاں امام ابو یوسف کا مذہب مذکور نقل کر کے اعتراض کیا کہ دلالت اقتران ضعیف ہے لہذا استدلال کمزور ہوا اس پر محقق عینی نے لکھا: جب دلالت اقتران خود حافظ کے نزدیک صحیح ہے تو عجیب بات ہے کہ اس کو یہاں امام ابو یوسف کی وجہ سے رد کر دیا ہے گویا خود اپنے عقائد کے خلاف فیصلہ کرتا ہے دوسرے یہ کہ خنذہ میں سے تو بعض مثلاً امام ابو یوسف ہی اس اصول کے قائل ہیں شافعیہ میں سے تو اکثر کا یہی مذہب ہے پھر حافظ نے یہ بھی لکھا کہ اقتران والے اصول کو اگر تسلیم بھی کر لیں تو پھر بھی حکم میں برابری ضروری و لازم نہیں ہے۔ لہذا اپنے شائبہ سے ممانعت تو پانی کو بخش ہونے سے بچانے کے لئے ہوگی اور غسل کرنے سے ممانعت اس لئے مان لیں گے کہ پانی کا وصف طہوریت سلب نہ ہو۔ محقق عینی نے اس پر لکھا کہ یہ بات پہلی سے بھی زیادہ عجیب ہے کیونکہ یہ حکم ہے یعنی ایک بات کا فیصلہ دے دے دے دے کر رہتا ہے کیونکہ جو تسویہ کی صورت حافظ نے اوپر لکھی ہے وہ لفظ کلام سے مفہوم نہیں ہوتی اور جس نے ماہ مستعمل کی نجاست کا مسئلہ حدیث الباب سے اخذ کیا ہے وہ لفظ کلام سے ہی تسویہ نکالتے ہیں۔

(۴) معلوم ہوا کہ بخش پانی سے غسل و وضو منوع و حرام ہے۔

(۵) حدیث الباب میں اب سکھا گیا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے احتراز کرنا چاہئے لیکن داؤد ظاہری نے ظاہر حدیث کو لیا ہے اس لئے کہا کہ ممانعت پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور براز بول کی طرح نہیں ہے۔ نیز کہا کہ ممانعت صرف اپنے پیشاب کرنے کی ہے اور یہ جائز ہے کہ پیشاب نہ کرنے والا اس پانی سے وضو کرے جس میں دوسرے نے پیشاب کیا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ پیشاب کرنے والا کسی برتن میں پیشاب کر کے پانی میں ڈال دے یا پیشاب قریب میں کرے کہ وہاں سے بہہ کر خود پانی میں چلا جائے تو اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

یہ داؤد ظاہری سے نقل شدہ باتوں میں سب سے زیادہ قبیح بات ہے۔ (ابن حزم نے بھی یہی مسائل اختیار کئے ہیں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں)

(۶) حدیث الباب میں اگرچہ غسل جنابت مذکور ہے مگر ای کے ساتھ حیض و نفاس والی عورت کا غسل بھی لاق ہے (عمدۃ القاری ص ۹۳۵/۱)

باب اذا التقى علی ظهر المصلی قلنوا وجبة لم تفسد علیه صلوته و كان ابن عمر اذا رای فی ثوبه دماً وهو یصلی وضعه و مضی فی صلوته و قال ابن المسیب و اسعی اذ صلی و فی ثوبه دم او جنابة او لعیر القبلة او تبعم فصلی ثم ادرک الماء فی وقتہ لا یبعد

(جب نماز کی پشت پر کوئی نجاست یا مردار ڈال دیا جائے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور ابن عمر جب نماز پڑھتے وقت کپڑے میں خون لگا ہوا دیکھتے تو اس کو اتار ڈالتے اور نماز پڑھتے رہتے ابن مسیب اور صفی کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص نماز پڑھے اور اس کے کپڑے پر نجاست یا جنابت (مٹی لگی ہو یا قبلہ کے علاوہ کسی اور طرف نماز پڑھی ہو یا تجھم کر کے نماز پڑھی ہو پھر نماز ہی کے وقت میں پانی مل گیا ہو تو (اب) نماز نہ ہرائے (اس کی نماز صحیح ہوگی)

(۲۳۶) حدثنا عبدان قال اخبرني ابي عن شعبة عن ابي اسحق عن عمرو بن ميمون ان عبد الله قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ساجد ح قال محدثي احمد بن عثمان قال حدثنا شريح بن مسلمة قال حدثنا ابراهيم بن يوسف عن ابيه عن ابي اسحق قال حدثني عمر و ابن ميمون ان عبد الله بن مسعود حدثنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلّي عند البيت وابو جهل واصحاب له جلوس اذ قال بعضهم لبعض ايكم يجي بسلاجزو و بنى فلان فيضعه على ظهر محمد اذا سجد فانبعث اشقى القوم فجاء به فنظر حتى اذا سجد النبي صلى الله عليه وسلم وضعه على ظهره بين كتفيه وانا انظر لا اغني شيئاً لو كانت لي منعة قال فجعلوا يضحكون و يحيل بعضهم على بعض و رسول الله صلى الله عليه وسلم ساجدا ليرفع رأسه حتى جاءته فاطمة فطرحت عن ظهره فرفع رأسه ثم قال اللهم عليك بقريش ثلاث مرات فشق ذلك عليهم اذ دعا عليهم قال و كانوا يرون ان الدعوة في ذلك البلد مستجابة ثم سمى اللهم عليك بابي جهل و عليك بعنة بن ابي ربيعة و شيبة بن ربيعة و الوليد بن عتبة و امية بن خلف و عقبة بن ابي معيط و عد السابح فلم نحفظه فوالذي نفسي بيده

لقد رايت الذين عد رسول الله صلى الله عليه وسلم صرعى في المقلب قلب بدر

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (نماز پڑھتے وقت) مجھ میں تھے اور دوسری سند سے عبداللہ ابن مسعود نے حدیث بیان کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے قریب نماز پڑھ رہے تھے اور ابو جہل اور اس کے ساتھی (مجھی وہیں) بیٹھے ہوئے تھے تو ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم میں سے کوئی شخص قبیلہ کی (جو) اونٹنی (ذبح ہوئی ہے اس کا) بچہ دان اٹھالائے اور (لا کر) جب عمر مجھ میں جائے گا تو ان کی پیٹھ پر رکھ دے ان میں سے ایک سب سے زیادہ بد بخت آدمی تھا اور بچہ دان لے کر آیا اور دیکھا رہا جب آپ نے مجھ کو دیکھا تو اس نے اس کو آپ کے دونوں شانوں کے درمیان رکھ دیا۔ (عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں) میں یہ (سب کچھ) دیکھ رہا تھا مگر مجھ کو نہ کر سکتا تھا۔ کاش (اس وقت) مجھے کچھ ذرا حاصل ہوتا۔ عبداللہ کہتے ہیں کہ (اس حال میں آپ کو دیکھ کر) وہ لوگ ہنسنے لگے اور (اپنی کے مارے) لوٹ پوٹ ہونے لگے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ میں تھے (بوجھ کی وجہ سے) اپنا سر نہیں اٹھا سکتے تھے حتیٰ کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آئیں اور وہ بوجھ آپ کی پیٹھ پر سے اتار کر پھیلتا ہوا آپ نے سر اٹھایا پھر میں باہر فرمایا اللہ تو قریش کی حاجی کو لازم کر دے۔ یہ بات ان کا فرد پر گراں گزری کہ آپ نے انہیں بد دعا دی۔ عبداللہ کہتے ہیں: وہ سمجھتے تھے کہ اس شہر (مکہ) میں دعا قبول ہوتی ہے پھر آپ نے (ان میں سے) ہر ایک کا (ہدا جہ) نام لیا کہ اسے اللہ ان کو ضرور ہلاک کر دے۔ ابو جہل کو قتبہ ابن ربیعہ کو شیبہ ابن ربیعہ کو ولید بن قتبہ امیاء بن خلف اور عقبہ ابن معیط کو۔ ساتویں (آدمی) کا نام (مجھی) لیا مگر مجھے یاد نہیں رہا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے کہ جن لوگوں کا (بد دعا دینے وقت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نام لیا تھا میں نے (ان کی لاشوں) کو بدر کے کنوئیں میں پڑا ہوا دیکھا۔

تشریح: امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی نمازی پر حالت نماز میں کوئی گندگی ڈال دی جائے تو اس سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی بظاہر اس لئے کہ اس میں اس کے فعل و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے پھر اثر ابن عمر سے ثابت کیا کہ وہ نماز کی حالت میں اپنے کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے تو اس کپڑے کو اتار دیتے اور بدستور نماز جاری رکھتے تھے نیز ابن المسیب اور قسمی اگر خون یا سنی لگے ہوئے کپڑے سے نماز پڑھ لیتے تھے یا غیر مست قبلہ کی طرف پڑھ لیتے تھے یا تیمم سے نماز پڑھ کر وقت نماز کے اندر پانی پالیتے تھے تو نماز کا اعادہ نہ کرتے تھے تو بخاری کے ترجمہ الباب کی شرح ہوئی آگے حدیث اور اس سے مطابقت کا ذکر ہوگا یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہ مسئلہ نقل ہوا

ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص جگہ پر سجدہ کرے اور ناپاک جگہ پر بقدر ایک رکن صلوٰۃ کے نہ پھیرے تو نماز درست ہو جائے گی۔ لہذا حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابتداء اور بقاء کا فرق تو خفیہ کے یہاں بھی ہے۔ البتہ ہمارے یہاں فوراً انہیں جگہ سے ہٹ جانے کی شرط ضرور ہے، ام بخاری بظاہر دیکھ رہے ہیں کہ کوئی نماز میں غلٹ نہیں سمجھے، کیونکہ فوری طور سے ہٹ جانے یا نہ ہٹنے کی کوئی تفصیل انہوں نے نہیں کی ہے تاہم اختیار و عدم اختیار کی تفصیل ان کے یہاں بھی معلوم ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: قدر کا ترجمہ گندگی ہے اور امام مالک کی طرف یہ بات بھی منسوب ہوئی ہے کہ وہ طہارت ثوب کو صرف سنت لباس مانتے ہیں۔ شرائط صلوٰۃ میں سے نہیں کہتے ہیں، اور ایسے ہی جگہ کی طہارت بھی ان کے نزدیک بدرجہ سنت ہے اور ایک جماعت نے ان میں سے اس کو واجب صلوٰۃ میں سے قرار دیا ہے، گویا شرط صلوٰۃ ان کے یہاں بھی نہیں ہے جیسا کہ فتح میں ہے اور علامہ باہی نے شرح موطا میں صرف پہلا قول نقل کیا ہے۔

اس موقع پر مناسب ہے کہ ہم شرائط صلوٰۃ کے بارے میں چاروں مذاہب کی وضاحت کر دیں تاکہ پوری بات روشنی میں آجائے۔

تفصیل مذاہب

(۱) مالکیہ نے شروط صلوٰۃ کی تین قسمیں کر دیں ہیں۔ شروط وجوب فقط شروط صحت فقط اور شروط وجوب و صحت معاً۔ شروط وجوب فقط دو ہیں بلوغ و عدم اکراہ علی الترتیب۔ اور اکراہ کی صورت میں صرف ظاہری اور مکمل صورت نماز سے ہی اس کو معذور قرار دیا جاسکتا ہے باقی جو کچھ اس کے لئے مقدور و ممکن ہو طہارت کے بعد صرف اس قدر ادائیگی ضروری ہے۔ مثلاً نیت قلب، احرام، قراوت، اشارہ، جس طرح مرعیض و عاجز پر بقدر استطاعت ادائیگی نماز واجب اور جس سے عاجز ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے۔

شروط صحت فقط پانچ ہیں:۔ حدیث سے پاکی، نجاست سے پاکی، اسلام، استیصال، قبلہ اور سرعورت۔ شروط وجوب و صحت معاً چھ ہیں۔ بلوغ و دعوت النبی علیہ السلام، عقل، دخول وقت صلوٰۃ، نقد، طورین نہ ہو کہ نہ پانی ملے نہ پاک مٹی ہی موجود ہو، انوم و غفلت کی حالت نہ ہو، عورت کے لئے حیض و نفاس کا زمانہ نہ ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے یہاں اسلام بھی شروط صحت میں سے ہے شروط وجوب سے نہیں لہذا ان کے نزدیک کفار پر بھی نماز واجب ہے۔ لیکن وہ اسلام نہ ہونے کے باعث سمجھ نہ ہوگی۔ دوسرے حضرات نے اسلام کو شرط وجوب میں شمار کیا ہے اگرچہ شافعیہ و حنابلہ کہتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر بھی عذاب ہوگا جو عذاب کفر پر مزید ہوگا دوسرا فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے طہارت کی دو قسم کر کے دو شرطیں بتا دیں اور شروط وجوب میں عدم اکراہ علی الترتیب کا بھی اضافہ کیا۔

(۲) شروط صلوٰۃ عند الشافعیہ

انہوں نے شروط صلوٰۃ کی دو قسم کیں، شروط وجوب و شروط صحت شروط وجوب چھ ہیں:۔ بلوغ و دعوت النبی علیہ السلام، اگرچہ ماضی میں رہا ہو اور اب نہ ہو (لہذا امرتہ سے نماز کا مطالبہ دنیا میں بھی ہوگا اور آخرت میں ترک نماز پر عذاب بھی مزید ہوگا) عقل، بلوغ، حیض و نفاس علیہ حافظہ نہ لکھا۔ قولہ لم یفسد اللع اس سے مراد وہ صورت ہے کہ نماز کی گندگی کا ظلم نہ ہو، اور وہ اسی لامطمئن میں گندگی کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اور اس سے مطلقاً صحت بھی نکل سکتی ہے ان لوگوں کے قول کے موافق جو نماز کے اندر نجاست سے اعتنا نہ کفرض نہیں کہتے اور ان کے قول پر بھی جو نماز کے شرع میں عدم طہارت اور گندگی سے کوئی کوشش نہیں کرتے ہیں اور درمیان نماز میں کوئی گندگی لگ جائے تو اس کا کوئی حرج نہیں، مٹنے اور اسی کی طرف امام بخاری کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے۔ اور اسی پر اس صحابی کے فعل کا منقول کرتے ہیں جس پر نماز کی حالت میں حیرانماندی ہوئی اور بدن سے خون بہتا رہا، پھر بھی وہ نماز پڑھتے رہے جس کا ذکر حدیث جابر "باب من لم یوالو وضوء الامن المحتر حین" میں پہلے ہو چکا ہے۔ (فتح الباری ص ۳۴۲ ج ۱)

سے خالی ہونا' سلامتی حواس' اگرچہ صرف صبح و عصر سالم ہوں۔ شرط صحت سات ہیں۔ بدن کی طہارت' حدث' اصفر و اکبر سے بدن و کپڑے و مکان کی طہارت' نجاست سے' ستر' عورت' استقبال قبلہ' علم' دخول وقت' اگرچہ غلطی ہو۔

(۳) شروط صلوٰۃ عند الحنفیہ

شافعیہ کی طرح دو قسمیں کیں۔ شروط وجوب پانچ ہیں۔ بلوغ' دعوۃ اسلام' عقل' بلوغ' خلوص و نفاس سے اور اکثر حنفیہ نے شرط اسلام پر اکتفا کر کے بلوغ و دعوت والی شرط کو ذکر نہیں کیا ہے شروط صحت چھ ہیں۔ بدن کی پاکی' حدث و نجاست سے کپڑے کی پاکی' نجاست سے مکان کی پاکی' نجاست سے' ستر' عورت' استقبال قبلہ۔

لہذا حنفیہ نے بھی شروط وجوب میں شافعیہ کی طرح اسلام کو داخل کیا' لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ کافر کو ترک نماز پر زائد عذاب نہ ہوگا (کیونکہ وہ فروغ احکام کے مکلف نہیں ہیں) دوسرے حنفیہ نے نماز کی نیت کا بھی اضافہ کیا گو یا ان کے نزدیک بغیر نیت کے نماز درست نہ ہو گی' القول علیہ السلام "انما الاعمال بالنیات" دوسرے اس لئے بھی کہ صرف نیت ہی سے عبادات کو عادات سے اور ایک عبادت کو دوسری عبادت سے ممتاز کیا جاسکتا ہے اور اس بارے میں حنابلہ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں کہ وہ بھی نیت کو شرط صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں۔ شافعیہ و مالکیہ (مشہور مذہب میں) نیت کو رکن صلوٰۃ قرار دیتے ہیں۔

(۴) شروط صلوٰۃ عند الحنابلہ

انہوں نے کوئی تقسیم نہیں کی۔ بلکہ کل شروط نو قرار دیں۔ اسلام' عقل' تمیز' طہارت' حدث سے مع القدرۃ' ستر' عورت' بدن' ثوب و مکان کا نجاست سے طوط نہ ہونا' نیت' استقبال قبلہ اور دخول وقت وہ کہتے ہیں کہ یہ سب شروط صلوٰۃ ہیں۔ (کتاب المغنی علی المذہب امام ابو یوسف ص ۱۱۸)

بحث و نظر

اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کا مذہب مسئلۃ الباب میں سب ائمہ سے الگ ہے' پھر جو اثر ابن عمر کا انہوں نے سب سے پہلے اپنی تائید میں پیش کیا ہے وہ بھی حقیقتاً ان کا موید نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر کو اس بارے میں مخالف ہوا کہ انہوں نے اثر مذکور کی تصحیح کے بعد یہ بھی لکھ دیا کہ اثر مذکور کا اقتضایہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمر ابتداء و اتمام میں فرق کرتے تھے اور یہی قول ایک جماعت صحابہ و تابعین کا ہے' (فتح الباری ص ۱۱۳۸)

اس پر محقق یعنی نے لکھا کہ اثر مذکور کو ترجمہ سے کوئی مطابقت نہیں ہے' ترجمہ کا مفاد یہ ہے کہ بحالت صلوٰۃ نمازی پر کوئی نجاست گر جائے تو وہ مسند نماز نہیں اور اثر مذکور سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمر نماز کی حالت میں اگر کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تو اس کو اتار دیتے تھے اور نماز جاری رکھتے تھے' یعنی کپڑے پر نجاست کے ہوتے ہوئے وہ نماز جائز نہ سمجھتے تھے اسی لئے تو اتار کر الگ کر دیتے تھے اور اسی کی تائید روایت ابن ابی شیبہ عن نافع عن ابن عمر سے بھی ہوتی ہے کہ جب وہ نماز کی حالت میں کپڑے پر خون کا اثر دیکھ لیتے تھے اگر اس کو اتار سکتے تھے تو اتار دیتے تھے ورنہ نماز سے ہٹ کر اس کو دھوئے اور پھر اپنی باقی نماز بنا کر کے پوری کرتے تھے لہذا حافظ ابن حجر کا اقتضاء مذکور والا فیصلہ غلط ہے جبکہ حضرت ابن عمر کسی حالت میں بھی نجاست والے کپڑے کے ساتھ نماز درست نہ سمجھتے تھے بلکہ اثر مذکور امام ابو یوسف کے لئے حجت تو یہ ہے کہ نمازی پر بحالت نماز اگر پیشاب کی ٹمٹمٹیں پڑ جائیں اور وہ قدر درہم سے زیادہ ہوں تو نماز سے پھر کر ان کو دھونا چاہئے پھر بنا کر کے اپنی نماز پوری کرے اور ایسے ہی اگر سر پر چوٹ لگ جائے یا اور کسی صدمہ سے خون بہ نکلے تب بھی یہی حکم ہے (عمدۃ القاری ص ۱۰۹۳)

لہذا اس موقع پر صاحب لائح کا قلت اٹھنے سے یہ فرمانا بھی کہ تفرق مذکور این عمر کا مذہب ہوگا (لامع ص ۱۰۰) درست نہیں ہے۔
کما هو الظاهر من تحقیق العینی۔

امام بخاریؒ کے استدلال برنظر

اس سے قطع نظر کہ اثر مذکور امام بخاریؒ کی تائید میں نہیں ہے جیسا کہ محقق عینیؒ کی تصدیق سے ثابت ہوا اور بھی بہت سی وجوہ سے ان کے مسلک پر آٹھ اعتراضات ہوئے ہیں جو حضرت شاہ صاحبؒ اس موقع پر درس بخاری شریف میں ذکر فرمایا کرتے تھے۔
ان سب کو یہاں نقل کیا جاتا ہے:-

(۱) امام بخاریؒ کا استدلال حدیث الباب سے اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بات معلوم نہیں ہو سکی کہ حضور علیہ السلام جو نماز اس وقت پڑھ رہے تھے وہ فرض تھی یا نفل؟ یہ اعتراض امام نوویؒ کی کا ہے جیسا کہ ان سے کرمائی نے نقل کیا ہے:- یہ معلوم نہیں ہوا کہ آیا وہ نماز فرض تھی جس کا اعادہ صحیح طریقہ پر ضروری و واجب ہوتا۔ یا فرض تھی جس کا لوٹنا ناشافیہ کے مذہب میں واجب و ضروری نہیں اگر واجب الاعادہ تھی تو وقت موسع تھا کہ جب چاہیں ادا کریں اس لئے فوراً اعادہ نہ کیا ہوگا (حافظ ابن حجر نے اس پر اعتراض نقل کیا کہ اگر آپ اعادہ فرماتے تو وہ نقل ہوتا حالانکہ کسی نے اس کو نقل کیا۔) (لامع ص ۱۰۰) او فتح الباری ص ۱/۲۳۵
محقق عینی نے اس پر نقد کیا کہ عدم نقل سے نفس الامر میں عدم اعادہ لازم نہیں آتا۔ (عمدہ ص ۱/۹۴۳)

(۲) یہ معلوم نہیں ہوا کہ حضور علیہ السلام نے اس نماز کا اعادہ فرمایا تھا یا نہیں؟ اور عدم نقل عدم اعادہ کو مستلزم نہیں لہذا استدلال بخاری درست نہیں امام نوویؒ نے کہا کہ شاید آپ نے اعادہ تو کیا ہوگا حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا:- اس مقام پر اعادہ نہ کیا ہوگا وہاں متردد سرکش شیطان صفات کے لوگ جمع تھے۔

(۳) ممکن ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف نفل اور بوجہ تو عسوس کیا ہو اور آپ کو یہ علم نہ ہوا ہو کہ آپ کی پشت پر انوفی کا پچہ دان رکھ دیا گیا ہے اس امر کا کوئی ثبوت نہیں ہے اس لئے استدلال صحیح نہیں۔

(۴) یہ کیا ضروری ہے کہ آپ نے نماز اس حالت میں جائز ہی سمجھ کر جاری رکھی ہو ہو سکتا ہے کہ اثر ظلم و تعدی بے جا نہ کو رو دیر تک باقی رہی رکھنا منظور ہو تا کہ ایسا کرنے والوں کے خلاف جناب خداوندی میں استغاثہ کریں اور اس سے رحم و کرم کے منتی ہوں۔ (کہ ایسے اوقات مظلومیت و بے چارگی میں رحمت خداوندی ضرور متوجہ ہو جاتی ہے) جیسا کہ سید الشہداء حضرت حمزہؓ کے واقعہ شہادت سے متاثر ہو کر

لہ لائح الدرداری ص ۱۰۰/۱۱۱ میں بھی فیض الباری ص ۱/۲۳۸ سے یہ اعتراضات نقل ہوئے ہیں تو اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ خود حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے ہیں (ع و ل ف)۔ سہ چونکہ یہ اعتراض امام نوویؒ کی شافعی کا ہے اس لئے صاحب لائح الدرداریؒ کا اس کو فیض الباری سے نقل کر کے یہ اعتراض کرنا صحیح نہیں کہ فساد کی حالت میں غیر ضرور قائلہ دلوں پر ابرہہ بنی ظاہر ہے کہ شافعیہ کے یہاں غیر فرض یا نفل کو فساد کرنے سے اس کا اعادہ واجب نہیں ہوتا البتہ حنیفہ کے یہاں واجب ہو جاتا ہے تو اگر اعتراض مذکور حضرت شاہ صاحبؒ کی حنفی کی طرف سے ہوتا تو صاحب لائح کا قائلہ بخل ہوتا یہاں ان کے نقد سے یہ دیم ہوتا ہے کہ جیسے اعتراض مذکور خود حضرت شاہ صاحبؒ کا ہوا اس مخالفت کو رفع کرنے کے لئے ہم نے اوپر کے حاشیہ میں بھی اشارہ کیا ہے اس کے علاوہ ایک فرقہ بظاہر حنیفہ کے یہاں بھی ہے کہ فرائض اور فرض وقت میں ترتیب کی رعایت واجب و ضروری ہے جو شافعیہ کے یہاں مستحب ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اعادہ کا نقل نہ ہونا ہمارے نزدیک کوئی وجہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو نقل بھی کرنا تو قرہی وقت کے اعادہ کو نقل کر سکتا تھا جس کی صورت رعایت و ترتیب کے لحاظ سے فرض میں تو متعین تھی خصوصاً حضور علیہ السلام کے لئے کہ آپ یقیناً صاحب ترتیب ہی ہوں گے مگر اعادہ غیر فرض میں متعین نہیں تھی کیونکہ اس کا اعادہ اگر حضور علیہ السلام نے آنندہ موسع وقت میں کسی وقت بھی کر لیا ہوگا تو اس کو موسع نام کرنا اور نقل کرنا رادی کے لئے بہل نہ تھا کہ لا محلی۔

لہذا اعتراض مذکور اگر کسی حنفی کی طرف سے بھی ہو تو وہ بھی قابل نقد نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم (ع و ل ف)

(۸) سلا جز و کا واقعہ مذکورہ نماز کے وقت پڑھے پاک رکعتوں کے حکم خداوندی سے نقل کا ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری تفسیر سورہ مدثر ص ۳۸/۸ میں ابن عمرؓ سے نقل کیا کہ یہ واقعہ آیت ”وَمَا يَكْفُكُكُمْ“ کے نزول سے نقل کا ہے بلکہ اس آیت کا شان نزول ہی یہ واقعہ ہے۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے یہ آٹھواں اعتراض ذکر کر کے فرمایا:۔ تحقیق مذکور کی صحت پر تو ساری بات ہی فیصل شدہ ہو جاتی ہے یعنی نجاست کے ساتھ نماز کے جواز پر سارا استدلالی زور ہی ختم ہو جاتا ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ آیت مذکورہ کی غرض طہارت ثیاب کی شرط بتلانی ہے طہارت اخلاق کا حکم بتلانا یہاں مقصود نہیں ہے جیسا بعض حضرات نے سمجھا ہے۔

حافظ کا تعصب

آپ نے فرمایا:۔ چونکہ روایت مذکورہ بالا سے حنفیہ (امام ابو یوسف وغیرہ) کے مسئلہ مذکورہ کی تائید ہوتی ہے اس لئے میں کہہ سکتا ہوں کہ حافظ نے جان بوجھ کر اس کو یہاں ذکر نہیں کیا اور کتاب التفسیر میں جا کر ذکر کیا۔ تاکہ وجہ استدلال اس موقع پر نظر سے اوجھل ہو جائے اور اس کو میں ان کے نسیان پر اس لئے محمول نہیں کرتا کہ وہ بہت متیقن اور حاضر حواس ہیں۔ البتہ حنفیہ کو کسی دلیل سے فائدہ نہ پہنچے اس پر نظر کر کے وہ دلائل کو اسل مواضع سے ہٹا دیا کرتے ہیں اس لئے یہ خواہ مخواہ کی بدگمانی نہیں ہے۔ ویرحمہ اللہ من انصف عفا اللہ عناءو عنہم اجمعین۔ ولا حول ولا قوة الا باللہ العلی العظیم

حل لغات حدیث

سلا:۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کا ترجمہ اور چھری درست نہیں۔ صحیح ترجمہ پچھدان ہے محقق یعنی نے لکھا کہ جس کھال یا جھلی میں پچر پلٹا ہوا ہوتا ہے وہ سلا ہے۔ احمسی نے اس کو جانوروں کے ساتھ خاص بتلایا کہا کہ انسان کے لئے مشیمہ کہلاتا ہے۔ الخ محدث معنی حامی ہے۔ یحییٰ بمعنی علی بعض یعنی ایک دوسرے پر بطور تسخر و استہزاء کے اس بات کو ڈالتا تھا کہ اس نے کیا ہے یا حال و حال و حال معنی دھب سے ہے یعنی فرط مسرت سے ایک دوسرے پر گر پڑے تھے کہ ہم نے بڑا کارنامہ انجام دیا ہے بعض روایات میں بھیل ہے یعنی بھنی ٹھٹھے میں ایک دوسرے پر گرے اور جھکا جا رہا تھا۔ فشق علیہم اذ ذعاعلیہم الخ یعنی ان سرکش کفار پر یہ بات بڑی شاق گزری کہ آپ نے ان پر بددعا کی کیونکہ یہ وہ بھی جانتے تھے کہ اس مبارک شہر میں دعا قبول ہو جاتی ہے۔

محقق یعنی نے اس پر لکھا کہ ان لوگوں کو بحیثیت آپ کے رسول خدا ہونے کے تو قبول دعا کا اعتقاد نہ تھا (کہ وہ آپ کو رسول مانتے ہی نہ تھے ورنہ ایسی حرکت ہی نہ کرتے) البتہ کہ معتبر کی عقلیت و بڑائی اور اس کے اندر قبول دعا کا یقین ضرور تھا (عمدہ ص ۱/۹۳) پھر آگے عنوان استنباط احکام کے تحت لکھا کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق پر تو یقین رکھتے تھے کہ آپ کی بددعا سے ڈر گئے۔ مگر شکات ازلی کے باعث حسد و عناد نے ان کو آپ کی اطاعت و انقیاد کی طرف آنے سے محروم کر دیا۔ (عمدہ ص ۱/۹۳۳) حافظ ابن حجرؒ نے بھی (فائدہ) کے تحت بحیدہ کی بات لکھی ہے (فتح الباری ص ۱/۳۳۵)

ایک غلط فہمی کا ازالہ

اس پر صاحب لایح نے لکھا کہ تعجب سے بھی ہے ایک جگہ تو لکھا کہ وہ لوگ اجابت دعا بحیثیت رسول خدا نہیں بلکہ یہ لحاظ بلد مقدس کے مانتے تھے اور دوسری جگہ لکھ دیا کہ وہ لوگ آپ کے صدق پر یقین رکھتے تھے۔ گویا حافظ یعنی نے متضاد بات لکھ دی ہے مگر ہم اس تضاد کو

نہیں سمجھ سکے اس لئے کہ نہ صرف یعنی بلکہ حافظ ابن حجر بھی معترفہ الکفار بصدق النبی کو تسلیم کر رہے ہیں مگر یہ صدق من حیث الرسول کب ہے؟ یہ صدق تو آپ کے قول و عمل کا تھا؟ چنانچہ آپ کو صادق و امین تو کفار سب ہی اول سے آخر تک مانتے رہے ہیں اختلاف تو آپ کی رسالت کے اقرار یا آپ کی اطاعت من حیث الرسول سے تھا جس کی نفی ان دونوں حضرات نے بھی صراحت سے کر دی ہے پھر تضاد کیسے ہو گیا؟

غرض کفار کا ذرا اس لئے تھا کہ ایک نہایت اعلیٰ صفات صدق و دیانت و امانت و غیرہ وغیرہ کے حامل برگزیدہ انسان کی تو جن کر دی ہے اور اس نے بدو داع بھی کر دی ہے جو یوں بھی اہل بد مقدس میں ضرور قبول ہو کر رہے کی لہذا اہماری بد بختی و شقاوت آخری نقطہ پر پہنچ گئی ہے یہ معتقد نہیں کہ وہ صدق من حیث الرسالت کے قائل ہو گئے تھے نہ اس کے قائل یہ دونوں حضرات ہیں اس کے بعد ہم سمجھتے ہیں کہ حضرت نگلوئی قدس سرہ کے ارشاد کا بھی یہ مطلب نہیں کہ وہ لوگ حضور علیہ السلام کی دعا کو سن حیث الرسول مستجاب سمجھ رہے تھے بلکہ ان کا مقصد بھی وہی ہے جو علامہ کرمانی، محقق یعنی اور حافظ ابن حجر کا ہے لہذا ان میں سے کسی کی توجیہ کو واجب اور کسی کو غیر واجب بھی نہیں کہہ سکتے واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم واکرم۔

بقیہ فوائد حدیث الباب

(۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مکہ معظمہ کے اندر دعا کی عظمت اور اس کے مستجاب و مقبول ہونے کی عقیدت مشرکین و کفار کے دلوں میں بھی رائج تھی اور اہل اسلام کے یہاں تو مذکورہ عظمت و عقیدت بدرجہ عایت ہے (۲) معلوم ہوا کہ تین بار دعا کرنے کو قبولیت دعا میں اثر ہے اور وہ مستحب بھی ہے (۳) معلوم ہوا کہ ظالم کو بد دعا دینا جائز ہے بعض علماء نے کہا کہ یہ کافر کے لئے ہے اور مسلمان ظالم ہو تو اس کے لئے استغفار اور دعا تو بہ مستحب ہے۔ (۴) معلوم ہوا کہ خود کسی برائی کا ارتکاب اس کے لئے سبب بننے سے زیادہ برا ہے۔ کیونکہ حدیث میں عقبہ ابن ابی معیط کو سب سے زیادہ اشدیٰ اور بد بخت قرار دیا گیا حالانکہ ان لوگوں میں ابوجہل بھی موجود تھا (جو اصل محرک و سبب بھی اس حرکت شنیعہ کا ہوا تھا) اور وہ کفر میں عقبہ سے زیادہ تھا اور دوسرے اوقات میں حضور علیہ السلام کا ذیبت پہنچانے میں پیش پیش رہتا تھا لیکن عقبہ نے چونکہ مذکورہ تجویز کو ملٹی جامہ پہنایا اس لئے وہ خاص طور سے اس واقعہ میں سب سے زیادہ اشدیٰ ہو گیا (عمدة القاری ص ۹۳۳/۱)

حافظ نے لکھا کہ اسی لئے اور سب کفار جو اس واقعہ کے شریک تھے میدان بدر میں قتل ہوئے اور یہ عقیدہ و اسیر ہو کر قتل کیا گیا محقق یعنی نے مزید وضاحت کی کہ اس کو میدان بدر سے قید کر کے لائے اور جب مدینہ من کل میل رہ گیا تو عرق الظہیر کے مقام پر اس کو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کیا یہ بھی روایت ہے کہ اس نے کہا کیا سارے قریش میں سے میں ہی ایسا بد بخت ہوں کہ آپ مجھے خود قتل کریں گے؟ تو آپ نے فرمایا ہاں! پھر فرمایا کہ ”ایک روز میں مہین کعبہ معظمہ میں مقام ابراہیم کے پیچھے جہدہ کی حالت میں تھا کہ اس نے آ کر میرا موطا حا پکڑا اور ایک کپڑا میری گردن میں ڈال کر بڑی شدت کے ساتھ میرا گلا گھونٹا اور دوسری مرتبہ فلاں قبیلہ سے سلا جزور اٹھا کر لے آیا۔“ پھر آپ کے ساتھ استہرام بھی کیا کرتا تھا اور تا وقت قریش میں سے تھا اور جن سات لوگوں پر آپ نے بد دعا کی تھی ان کے ۴ مہینے ہیں۔ ابوجہل عقبہ بن ربیعہ، شیبہ ابن ربیعہ، ولید بن عقبہ، امیہ بن خلف، عقبہ ابن ابی معیط، عمارہ بن الولید، ابن العفیرہ (عمدة القاری ص ۹۳۳/۱)

حافظ ابن حجر نے یہ بھی لکھا کہ معلوم ہوا حضرت فاطمہ چچین ہی سے اپنے نسبی شرافت و بلندی مرتبت کے ساتھ نہایت عالی حوصلہ اور قوی القلب تھیں اسی لئے بڑی جرأت سے انہوں نے سب سرداران کفار و مشرکین کو برا طور سے برا بھلا کہا اور کسی کو ان کے مقابلہ میں جانے کی بھی جرأت نہ ہو سکی (فتح الباری ص ۳۴۵/۱)

عد السالغ میں حافظ سے مساحت

محقق یعنی نے لکھا کہ حدیث الباب میں عد السالغ کا فاعل و مرجع خمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ بن مسعود ہیں اور قلم محفظ کا

قائل عبداللہ یا عمرو بن میمون ہیں۔ جیسا کہ کرمائی نے کہا ہے اس پر حافظ ابن حجر نے کرمائی پر نقد کر دیا کہ یہ یقیناً ان کو کہیں سے حاصل ہو گیا حالانکہ روایت مسلم عن الثوری عن ابن ابی اسحاق سے حد کا فاضل عمرو بن میمون ہوتا متعین ہے۔ محقق یعنی نے لکھا:۔ اول تو کرمائی نے جزم کے ساتھ نہیں بلکہ شک کے ساتھ لکھا لہذا ان کو جزم کا الزام دے کر تکثیر کرتا ہے وہ ہے (عمدۃ القاری ص ۱۹۳۲)

دوسری مساحت

صاحب لایع دامت فیوضہ نے لکھا کہ حافظ نے جو روایت ثوری عن ابی اسحاق کا حوالہ مسلم سے پیش کیا ہے اس کی وجہ نہیں معلوم ہوئی کیونکہ یہ روایت تو خود بخاری میں بھی کتاب الجہاد کے باب الدعاء علی المشرکین میں آنے والی ہے اور اسی کا حوالہ دینا یادہ سوں تھا۔ (لایع الدراری ص ۱۱۰۲)

باب البزاق والمخاط ونحوه فی الثوب وقال عروة عن المسور و مروان خروح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زمن الحديبية فذكر الحديث و ماتنخم النبي صلی اللہ علیہ وسلم فخاصمة الا وقعت فی کف رجل منهم فذلک بها وجهه و جلدہ

(کپڑے میں تھوک اور رینٹ وغیرہ لگ جائے تو کیا حکم ہے عروہ نے مسور اور مروان سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے زمانے میں نکلے (اس سلسلہ میں) انہوں نے پوری حدیث ذکر کی (اور پھر کہا کہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی مرتبہ بھی تھوکا وہ (زمین پر گرنے کی بجائے) لوگوں کی پھٹی پر پڑا (کیونکہ لوگوں نے غایت تعلق کی وجہ سے ہاتھ سامنے کر دیے) پھر وہ لوگوں نے اپنے چہروں اور بدن پر مل لیا۔)

(۲۳۷) حدثنا محمد بن يوسف قال تناسفیان عن حميد عن انس قال بزم النبي صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ

ترجمہ: حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک مرتبہ) اپنے کپڑے میں تھوکا۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا:۔ پہلے باب سے وجہ مناسبت تو ظاہر ہے کہ وہاں یہ بتلایا تھا بحالت نماز مصلیٰ پر کوئی نجاست گر جائے تو حرج نہیں اور یہاں بھی یہی بتلانا ہے کہ تھوک رینٹ وغیرہ کپڑے پر لگ جائے تو اس سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بلکہ وہاں تو اختلاف بھی تھا یہاں مسئلہ بظاہر خلاف ہے اور حافظ ابن حجر نے جو کہا کہ اس باب کا ابواب طہارت میں دخول اس حیثیت سے ہے کہ بباطق وغیرہ سے پانی غسل نہیں ہوتا تو یہ بات اس لئے بے عمل ہے کہ اس باب میں اور اس سے قبل کے باب میں کسی میں بھی پانی کا ذکر نہیں ہے یہ دوسری بات ہے کہ جب بباطق وغیرہ سے کپڑا نجس نہ ہوگا تو پانی کا حکم بھی اسی سے معلوم ہو جائے گا۔

باطق:۔ فعال کے وزن پر ہے۔ اس میں تین لغت ہیں سب سے زیادہ فصیح تو بزاق پھر بباطق اور سب سے کم درجہ کی اور غیر فصیح لغت بباطق ہے بمعنی تھوک یا جو کچھ رطوبت منہ سے نکلے۔ مخاط:۔ جو رطوبت ناک سے آئے۔ دخوہ: مراد پسینہ ہے اور ہر حیوان کا پسینہ اس کے جھونٹ کے تابع ہے (اور جھونٹ وہ پسینہ کا تعلق گوشت سے ہے لہذا ان سب کے احکام یکساں ہوتے ہیں) لیکن اس سے گدھا مشتکی ہے جس کی وجہ تفصیل کتب فقہ میں ہے (عمدۃ القاری ص ۱۹۳۳)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ تھوک و رینٹ کی طہارت پر سب کا اجماع و اتفاق ہے البتہ سلمان فارسی کی طرف منسوب ہوا کہ تھوکنے کے بعد وہ اس کو غسل لاتا تھے۔ محقق یعنی نے لکھا:۔ ابن بطال نے اس کو مجمع علیہ کہا اور بتلایا کہ اس بارے میں ہمیں کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوا۔ البتہ سلمان سے مروی ہے کہ وہ اس کو غیر ظاہر قرار دیتے تھے۔ اور حسن بن علی نے اس کو کپڑے پر پکڑوہ کھانا اوزاعی سے

مروی ہے کہ وہ اپنی مسواک وضو کے پانی میں ڈالنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی مصنف میں اس کو غیر طہور لکھا ہے ابن حزم نے کہا کہ سلمان فارسی اور ابراہیم نجفی سے لعاب کے منہ سے جدا ہونے پر غصہ ہونے کی روایت صحت کو پہنچی ہے۔

بعض شارحین نے لکھا ہے کہ جو بات شارح سے ان لوگوں کے خلاف ثابت ہو چکی ہے وہی قابل اتیان اور حجت بالغہ ہے۔ لہذا اس کے خلاف بات کی کوئی قیمت نہیں جبکہ شارح نے نماز پڑھنے والے کو اپنے یا نہیں جانب یا قد میں کے نیچے تھوکنے کی اجازت دی ہے اور خود شارح علیہ السلام نے اپنی چادر کے کونے میں تھوکا ہے پھر اس کو وہیں مل دیا ہے اور فرمایا کہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس سے طہارت کا ثبوت پوری طرح ظاہر ہے کیونکہ مصلیٰ نجاست پر کھڑا نہیں ہو سکتا اور نہ اس حالت میں نماز پڑھ سکتا ہے کہ اس کے کپڑے میں نجاست لگی ہو پھر بصاق نبوی کا تو کہنا ہی کیا کہ وہ تو ہر خوشبو سے زیادہ خوشبودار اور ہر پاک چیز سے زیادہ پاکیزہ ہے البتہ دوسروں کے بصاق (تھوک) میں کچھ تفصیل ضرور ہونی چاہئے۔ مثلاً یہ کہ اگر پاک منہ کا ہوگا تو بصاق بھی پاک ہوگا اور اگر ایسے شخص کا ہو جو شراب پیتا ہے تو حالت شرب میں نجس ہونا چاہئے کہ اس کا بھونٹا بھی اس وقت نجس ہوگا لہذا اسی طرح تھوک بھی ہوگا یا مثلاً ایسے شخص کا بصاق جس کے منہ میں زخمِ دل وغیرہ ہو جس سے خون یا پیپ نکلتی ہو تو ظاہر ہے کہ اس کا تھوک بھی نجس ہوگا۔ (عمدہ ص ۱۹۴)

بحث و نظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میں پہلے بھی ذکر کر چکا ہوں کہ فضلات نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طہارت کا مسئلہ مذہبِ اربعہ کی کتابوں میں موجود ہے یعنی سب کے یہاں طہارتِ مسلم ہے لیکن خود ائمہ مذہب سے نقل بہ صراحت مجھے ابھی تک نہیں مل سکتی ہے البتہ علامہ قسطلانی نے مواہب میں ان کی طہارتِ امام ابوحنیفہؒ سے بحوالہ یعنی نقل کی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی نقل سامنے نہیں ہے اور شاید امام بخاری سے یہ مسئلہ فحش رہا۔ اسی لئے انہوں نے اس کو کھول کر نہیں کہا بلکہ اپنی کتاب میں دربارہ طہارت و نجاست ان کو دوسرے لوگوں کے فضلات کے ساتھ برابر کر کے دیے ہیں اور ایسی ہی ماہ مستعمل میں بھی کیا ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ سے ماہ مستعمل کی روایت نجاست درانیہ و روائیہ ضعیف ہے کیونکہ مشائخ عراق نے اس کا انکار کیا ہے حالانکہ وہ روایت میں زیادہ اثبت و پختہ ہیں۔

صاحب فیض الباری کا تسامح

یہاں ص ۱۳۹/۱ میں اور اس سے قبل ص ۱۷۲/۱ فیض الباری میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف یہ بات منسوب ہو گئی ہے کہ آپ کو یعنی کا حوالہ مذکور نہیں ملا حالانکہ یہ بات غلط ہے اور حضرت کا مطلب جو کچھ ہے وہ ہم نے اوپر لکھ دیا ہے محقق یعنی نے ممکن ہے اور بھی مقامات میں طہارتِ فضلات کی روایتِ امام اعظمؒ سے نقل کی ہو مگر ص ۸۲۹/۱ میں تو ہمارے پیش نظر بھی ہے۔

حضرت کا حافظہ و مطالعہ اور حفظ ہم سے ہزاروں گنا زیادہ بلکہ ضرب المثل تھا وہ کس طرح فرما سکتے تھے کہ یعنی میں حوالہ مذکور بھی نہیں ملا ہاں! کہی فرمایا ہوگا کہ یعنی کے علاوہ دوسری کتب حنفیہ وغیرہ میں نظر سے ابھی تک نہیں گزرا ہے یہی بات قرین قیاس ہے اور صحیح بھی واللہ تعالیٰ اعلم۔

طہارت فضلات نبوی کی بحث

اس کے متعلق ہم انوار الباری جلد چہارم (قطب ششم) کے ص ۱۷۹ اور جلد پنجم (قطب ہفتم) کے ص ۸۶ و ۸۷ میں بھی لکھ چکے ہیں۔ اور ص ۱۵۲/۵ میں خالص نبوی کا تذکرہ ہوا ہے۔ نیز ص ۱۵۶/۵ ص ۱۵۷/۵ میں عنوان "امام صاحب پر تشفیج" کے تحت محقق یعنی کی

عبارت بھی ص ۸۲۹/۱ سے نقل کر دی تھی۔ مختصر یہ کہ امام بخاری نے باب استعمال فضل وضوء الناس کے تحت چار احادیث ذکر کی ہیں اور حافظ ابن حجر نے وہاں لکھا تھا کہ ”یہ احادیث امام ابوحنیفہ کی تردید کرتی ہیں کیونکہ ماہ مستعمل اگر نجس ہو تو صاحب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماہ وضوء سے تبرک حاصل نہ کرتے کہ نجس چیز سے برکت نہیں لیتی۔“ (ص ۲۰۷/۱)

اس پر تحقیق یعنی نہ لکھا تھا کہ اول تو وہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ وہ پانی آپ کے اعضائے شریفہ سے نیک گیا تھا اور اس کے بغیر وہ مستعمل نہیں کہلاتا پھر اگر اس کو تسلیم کر لیں تو امام صاحب خاص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ماہ مستعمل کو کب نجس فرماتے ہیں؟ حاشا وگلا وہ ایسا فرما ہی کب سکتے ہیں جبکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب اور سارے فضلات تک کو پاک ماننے ہیں پھر یہ کہ امام صاحب سے نجاست ماہ مستعمل کی روایت بھی صحت کو نہیں پہنچی ہے اور فتویٰ بھی حنفیہ کے یہاں اس پر نہیں ہے لہذا اس معاند کے بے گل شور و شب کی جڑ کٹ گئی (عمدۃ القاری ص ۸۲۹/۱)

مروان بن الحکم کی روایت

ان سے روایت کرنے پر امام بخاری پر اعتراض ہوا ہے اور پھر ان کی طرف سے جواب دی کر نی پڑی ہے جس کا ذکر ہم امام بخاری کے حالات درج مقدمہ حصہ دوم میں کر آئے ہیں یہاں بھی یہ اعتراض ہوا کہ جب مروان کا سامع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور نہ وہ حدیث کے موقع پر موجود تھے پھر ان سے روایت کسی؟ تحقیق یعنی نے جواب دیا کہ اصل روایت تو یہاں مسور سے ہے اور اس کے ساتھ مروان کی روایت کو تقویت دتا کہ کے لئے ملا دیا گیا ہے۔ (عمدہ ص ۹۳۵/۱)

اگرچہ یہ اعتراض پھر بھی باقی رہے گا کہ ایسے شخص سے جس پر جرح ہوئی ہے تقویت حاصل کرنا بھی موزوں و مناسب نہ تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ ولا بالمسكوك وكره الحسن وابو العالية وقال عطاء التميم احب الى من الوضوء بالنبيذ واللبن

(غیظ سے اور کسی نشہ والی چیز سے وضوء جائز نہیں حسن بصری اور ابو العالیہ نے اسے مکروہ کہا ہے اور عطاء کہتے ہیں کہ نبیذ اور دودھ سے وضوء کرنے کے مقابلہ میں مجھے خیم کرنا زیادہ پسند ہے۔

۲۳۸. حدثنا علي بن عبد الله قال ثنا سفيان قال عن الزهري عن ابی سلمة عن عائشة عن النبی صلی

الله علیه وسلم قال کل شراب اسکر فهو حرام

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا پینے کی ہر وہ چیز جس سے نشہ (پیدا) ہو حرام ہے۔

تشریح: امام بخاری نے عنوان باب میں عدم جواز وضوء بالنبیذ کو ذکر کیا ہے لیکن آپ کے استاذ حدیث شیخ امام احمد کی مسند مبوب موسوم بیاثر البانی ترتیب مسند الامام احمد الشیخانی میں اس طرح ہے: ”باب فی حکم الطهارة بالنبيذ اذا لم يوجد الماء“ (باب

حکم طہارت بالنبیذ میں جبکہ پانی موجود نہ ہو) اس میں تین روایات حضرت ابن مسعود سے روایت کی جن سے ثابت ہوا کہ وہ لیلیۃ الجن میں لے

لے تحقیق یعنی نے لکھا:۔ مروان کے والد حکم فتح مکہ کے دن اسلام لائے تھے لیکن وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے راز افشا کرتے تھے اس لئے آپ نے ان کو ہلاک کر کے طائف بھیج دیا تھا ان کے ساتھ مروان بھی (جس وقت نابھہ بیچ تھے) طائف چلے گئے تھے اور وہیں رہے۔

پھر جب حضرت عثمان غنی کا دور خلافت آیا تو انہوں نے ان دونوں باپ بیٹے کو مدینہ طیبہ بلایا تھا حکم کا انتقال حضرت عثمان غنی کے زمانہ میں ہو گیا تھا پھر جب حضرت معاویہؓ انتقال ہوئے تو شام میں کچھ لوگوں نے مروان کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی ان کی وفات ۶۵ھ میں دمشق ہوئی ہے۔ (عمدہ ص ۹۳۵/۱)

حافظ ابن حجر نے مروان کی روایت مذکور پر اعتراض، جواب سے صرف ٹھکری جس کی وہ نظرین انوار الباری خود سمجھ سکتے ہیں (عولف)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پھر ایک روایت میں ہے کہ حضور نے ان سے دریافت فرمایا: تمہارے پاس پانی ہے! ابن مسعود نے جواب دیا کہ پانی تو نہیں لیکن ایک برتن میں نبیذ ہے۔ حضور نے فرمایا: کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے (یعنی دونوں چیزیں پاک اور پاک کرنے والی ہیں) پھر آپ نے وضو فرمایا۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضور نے پوچھا: کیا تمہارے ساتھ طہور (پاک کرنے والا) ہے۔ ابن مسعود کہتے ہیں میں نے جواب دیا نہیں! آپ نے دریافت فرمایا: پھر یہ برتن میں کیا ہے؟ میں نے عرض کیا "نبیذ ہے" آپ نے فرمایا "لاؤ! مجھے دکھاؤ" تو پاکیزہ کھجور اور پاک کرنے والا پانی ہی تو ہے" پھر آپ نے اس سے وضو فرمایا۔

تیسری روایت اس طرح ہے کہ حضرت ابن مسعود عیلة الجن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے آپ نے دریافت فرمایا اے مہدائ! کیا تمہارے ساتھ پانی ہے؟ انہوں نے کہا: میرے ساتھ ایک برتن میں نبیذ ہے آپ نے فرمایا: وہی میرے اوپر ڈالو (یعنی اسی سے وضو کرو) اور آپ نے وضو فرمایا۔ ابن مسعود کہتے ہیں پھر آپ نے یہ بھی فرمایا: اے عبداللہ بن مسعود! یہ تو شراب (پینے کی چیز) اور طہور (پاک کرنے والی) ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمدؒ کے نزدیک بھی نبیذ سے وضو کرنا جائز تھا۔ جبکہ دوسرا پانی موجود نہ ہو اور یہی صورت اس سے جواز وضو کی امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ہے۔ بلکہ وہ یہ بھی شرط کرتے ہیں کہ حالت سفر ہو (یعنی کسی آبادی یا شہر میں اقامت نہ ہو) کیونکہ دوسرے پانی نہ ملنے کی صورت ان کے علاوہ صحراء و جنگلات میں یا راستے طے کرتے ہوئے ہی ہو سکتی ہے۔ مطلب یہ کہ اس بارے میں یہاں مراد سفر شری نہیں ہے (پھر یہ کہ وہ کھجوریں اس پانی میں پکائی بھی نہ گئی ہوں) بلکہ پانی کو صرف بیٹھا کرنے کیلئے کچھ کھجوریں ڈالی گئی ہوں جن سے پانی کا سیلان وغیرہ صفات بھی نہ بدلیں غرض امام صاحب نے جو جواز وضو کو فرمایا ہے وہ فیصلہ احادیث سے ثابت شدہ تمام امور و شرائط کے پیش نظر کیا ہے اسی لئے نہ وہ کھجور کے سوا دوسری چیزوں کے نبیذ سے وضو کو جائز فرماتے ہیں نہ حالت اقامت شہر میں جائز فرماتے ہیں جہاں دوسرا پانی عموماً موجود ہوتا ہے پھر چونکہ وہ پانی پکائی ہوا بھی نہیں تھا اس لئے اگر پانی میں چند کھجور ڈال کر معمولی طور سے بھی پکایا جائے اور خواہ اس کا پانی بھی غیر مطہور ہی کی طرح ہو تب بھی حیلہ و مہوسو کی تصریح کے مطابق صحیح یہی ہے کہ اس سے وضو درست نہ ہوگا (المفید اور المزیہ میں البتہ اس کو جائز کہا ہے) کیونکہ نبیذ سے وضو کا جواز امام صاحبؒ کے نزدیک صرف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے اور خلاف قیاس ہے۔ غایۃ البیان میں ہے کہ اسی وجہ سے اس سے ماہ مطلق کی موجودگی میں وضو درست نہ ہوگا کیونکہ قیاس سے مطہور یا دوسری چیزوں کے نبیذ کو وہ درجہ نہیں دیا چا سکے جو درود حدیث کے سبب نبیذ ترک کو حاصل ہو گیا ہے۔ امام ترمذیؒ نے بھی باب الوضوء ہائیدہ قائم کر کے یہی اوپر والی حدیث عبد اللہ بن مسعود روایت کی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "نعمرة طيبة وماء طهور" (کھجور طیب ہے اور پانی پاک کرنے والا ہے) مروی ہے اگرچہ امام ترمذیؒ نے اس کی سندیں کلام کیا ہے جس کا جواب آگے آئے گا۔

امام ابو داؤد نے بھی حدیث مذکور روایت کی ہے پھر اس میں کچھ کلام کیا ہے۔ امام احمدؒ امام ترمذیؒ و ابو داؤدؒ کے علاوہ حدیث مذکور کی روایت محدث ابن ابی شیبہؒ ابن ماجہؒ امام طحاویؒ دارقطنیؒ بیہقیؒ اور ابن عدیؒ وغیرہ نے بھی کی ہے اور غالباً محدث ابن ابی شیبہؒ نے صحت حدیث مذکور ہی کی وجہ سے امام اعظمؒ پر اس بارے میں کوئی اعتراض بھی نہیں کیا (یعنی جو مسائل روا امام اعظمؒ میں ذکر کئے ہیں ان میں اس کو داخل نہیں کیا) حافظ ابن تیمیہؒ نے منہاج السنہ میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے وہ بھی امام اعظمؒ کی تائید میں ہے انہوں نے لکھا کہ جو حضرات ماہ مضاف مثلاً بالآثار اور پینے وغیرہ بھگوئے ہوئے پانی سے وضو کا جائز کہتے ہیں وہ نبیذ کو بھی پانی ہی قرار دیں گے اور یہ مذہب نہ صرف امام ابو حنیفہؒ کا بلکہ امام احمدؒ کا بھی ہے اور یہی دلیل کے لحاظ سے بہ نسبت دوسرے قول کے زیادہ قوی بھی ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں شان لم تجدوا ماء واروہ

اور کمرہ سیاق لفظی میں عام ہوتا ہے لہذا اس میں وہ پانی بھی داخل ہوگا جس میں کھجوریں ڈال دی جائیں اور وہ بھی جو اصل خلقت کے لحاظ سے ہی عام پانیوں سے ممتاز و متغیر ہو جیسے سمندر کا کھارا پانی یا جو ایسی چیزوں کے پڑ جانے سے متغیر ہوا ہو جن سے پانی کا پچھلا عام حالات میں ممکن نہ ہو (جیسے جنگلات کا پانی کہ اس میں پتے وغیرہ گرتے اور اس کے رنگ یا مزہ کو متغیر کر دیتے ہیں) غرض لفظ ماہ سب کو شامل ہے اور جیسے کہ سمندر کے پانی سے حدیث صحیح کی وجہ سے وضو جائز ہوا حالانکہ اس میں دوسرے پینے اور استعمال کے پانیوں کے لحاظ سے انتہائی نیکسنتی سختی اور بدذاتیت ہوتی ہے تو جو پانی پاک چیزوں کے سبب سے تغیر پذیر ہوں وہ سمندر کے پانی سے تو بہر حال اتنے ہی ہیں فرق اتنا ہی ہے کہ ایک کا تغیر اصلی ہے اور دوسرے کا طاری اس فرق کا کوئی اثر پانی کے نام پر نہیں پڑتا۔

اس زمانہ کی نیز میں تو نجس و غبیث ہیں اور امام بیہقی نے سنن کبریٰ ص ۱۱۳ اپنی سند سے بوسطہ ابی قلندہ ابوالعالیہ سے یہ جملہ نقل کیا: ہم تو تمہاری اس دور کی غیزہ کو غبیث و نجس سمجھتے ہیں اور وہ دوسرا بیہقی والی غیزہ تو پانی ہوتا تھا جس میں کچھ کھجوریں ڈال کر اس کو میٹھا کر لیا کرتے تھے۔ ان دونوں حوالوں سے واضح ہوا کہ ابوالعالیہ اس غیزہ سے وضو یا غسل کو منع نہیں فرماتے تھے جس کے بارے میں بیہقی ابن ماجہ والی حدیث وار ہے اور نہ انھوں نے اس حدیث پر نقد کیا، بلکہ صحیح مان کر جواب مذکور دیا ہے، لہذا اس سے ان کے نزدیک نہ مطلق غیزہ سے کہ بہت وضو ثابت ہوئی، اور نہ امام صاحب کی تردید ہوئی، بلکہ تائید نکلتی ہے، یعنی اگر وہی غیزہ اب بھی بنائی جاتی تو ابوالعالیہ بھی اس سے وضو کو مکروہ نہ فرماتے۔ امام بخاری نے حضرت حسن بصری کے متعلق بھی لکھا کہ وہ بھی غیزہ سے وضو کو مکروہ کہتے تھے مگر محقق بخینی نے رد المحتار ابی حنبلہ میں طریق اخروی ابن الحسن ثابت کیا کہ حسن بصری نے لایا ہے یہ فرمایا یعنی اس سے وضو میں کوئی حرج نہیں، لہذا ان کے نزدیک بھی کراہت ترمیمی ہو سکتی ہے۔ محقق بخینی نے ابن بطال سے بھی یہی نقل کیا کہ حسن غیزہ سے وضو کو جائز کہتے تھے۔ اسی طرح امام بخاری نے جو حضرت عطاء بن ابی رباح کا قول ذکر کیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وضو میں غیزہ کا استعمال جائز تو ہے مگر تیمم زیادہ اچھا ہے۔ اس پوری تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام بخاری نے جن تین حضرات کے اقوال سے استناد کیا ہے، وہ ان کے حکم عدم جواز کے لئے مفید و سود نہیں ہیں، اس لئے محقق بخینی نے تو صاف طور سے لکھ دیا کہ ان میں سے کوئی بھی قول ترجمہ الباب سے مساعد و مطابق نہیں ہے، (مردہ ۹۵۶)۔

پھر آگے چل کر محقق موصوف نے حدیث الباب پر تو یہ بھی کہہ دیا کہ اس کی ترجمہ الباب سے مطابقت ”جو غسل کی محتاج ہے اور یہ بھی نہیں کہ اس حدیث کو ذکر کرنے کا صحیح محل کتاب الاثر ہے، پھر وہاں یہ تو جیسے بھی موزوں ہوگی کہ شراب جب مسکر ہوگی تو اس کا پینا حرام ہوگا، اور اسی طرح اس سے وضو کرنا بھی حرام یا نادرست ہوگا۔ (مردہ ۹۵۶)۔

کچھ بات ایسی سمجھ میں آتی ہے کہ امام صاحب نے جو غیزہ کے جواز وضو سے رجوع فرمایا ہے، وہ بھی اسی لئے ہے کہ غیزہ کا نام تو باقی رہا، مگر اس کا قسمی بدل شروع ہو گیا ہوگا، جیسے ابوالعالیہ نے فرمایا کہ اب اس قسم کی غیزہ کہاں ہے جو بیہقی رحمہ اللہ کے زمانہ میں ہوتی تھی تو امام صاحب کے زمانہ میں اگرچہ اس غیزہ کا وجود بھی ہوگا تو ضرور جس کی وجہ سے حدیث ابن مسعود کے تحت جواز کا حکم فرمایا، مگر اس میں روز افزوں تبدیلیاں بھی ملاحظہ فرمائی ہوں گی اس لئے مطلق غیزہ سے جواز وضو کا فیصلہ بدل دیا ہوگا، اور غائبانہ احتیاط اس لئے بھی ضروری سمجھی ہو گی کہ مسئلہ صرف جواز وضو کا نہیں رہتا بلکہ ساتھ ہی اس کے شرب کا بھی جواز آ جاتا ہے، ظاہر ہے کہ جب غیزہ طیب سے جو ذکر کے غیزہ غبیث بننے لگے تو اس سے بچانے اور دور رکھنے کی بڑی شدید ضرورت سامنے آگئی ہوگی، اور آپ نے رجوع کو ہی احوط سمجھا ہوگا، باقی رہا یہ کہ حدیث ابن مسعود کو بہت سے علماء نے ضعیف قرار دیا ہے، اس کا منقطع جواب آگے آتا ہے۔ واللہ اعلم۔

حدیث لیلۃ الجن

لیلۃ الجن والی حدیث ابن مسعود کے بارے میں محقق بخینی نے لکھا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا: ”تمام علماء سلف نے اس کو ضعیف قرار دیا

ہے۔ ”محقق یعنی نیکو:۔ وجہ تضعیف یہ ہے کہ اس کی روایت میں ابو زید مجہول ہے، امام ترمذی نے فرمایا کہ اہل حدیث کے یہاں وہ رجل مجہول ہے۔۔۔ بجز اس حدیث کے اور کوئی روایت اس کی ہمیں معلوم نہیں۔۔۔ (ترمذی باب الوضوء بالنیذ) لیکن ابن العربی نے شرح ترمذی میں لکھا کہ ابو زید موسیٰ عمرو بن حرث ہیں جس سے راشد بن کیسان نے بھی روایت کی ہے اور ابو روق نے بھی (یہ دونوں ثقہ ہیں) اور اس کی وجہ سے وہ جہالت سے نکل جاتا ہے، اگرچہ اس کا نام نہ بھی معلوم ہو، اس لئے بظاہر امام ترمذی کی مراد اس سے مجہول الامم ہی ہے (کیونکہ جس کے کسی شاعر کو اس سے روایت کرنے والے موجود ہوں، وہ مجہول الصین نہیں ہو سکتا اور صرف مجہول الامم ہونا کوئی حرج نہیں ہے)

اس کے علاوہ یہ کہ حضرت ابن مسعودؓ سے اس حدیث کو روایت کرنے والے صرف ابو زید نہیں ہیں بلکہ ان سے چودہ دوسرے حضرات بھی ابو زید بنی کی طرف روایت کرتے ہیں، پھر محقق یعنی نے ان سب کی روایات اور جن کتابوں میں وہ مروی ہیں، سب کا ذکر تفصیل سے کیا (عہدہ ۹۴۹-۱) نیز ملاحظہ ہو۔۔۔ (نصب الراية ۱۳۹-۱)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ راوی حدیث ابو زید کے بارے میں تردید ہے کہ وہ راشد بن کیسان ہیں یا کوئی اور؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جواہر فوارہ ابو زید کے واسطے سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ راشد بن کیسان بھی ہی ہیں، جیسا کہ اس کی تصریح ابن مہین، ابن عدی، واقطنی، ابن عبد البر اور سیوطی نے کی ہے (معارف السنن ۳۱۱-۱، و نصب الراية ۱۳۸-۱)

تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ابو زید کو کوفہ کے تہذیب تھے، لیکن یہ بات بھی غیر ثابت شدہ ہے، بلکہ نفاذ ان کے شیخ ابو زید تھے جیسا کہ حافظ نے ابوداؤد سے نقل کیا ہے، اور اگر اس کو تسلیم بھی کر لیں تو صرف نفاذ ہونا کوئی قدر نہیں کیونکہ ممکن ہے وہ صرف ایسی نفاذ بناتے ہوں جو شیخ حد تک نہ پہنچے (جیسے آج کل کوئی شخص کھجور کے نیر سے کی تہابت کرے کہ صبح اول وقت فروخت کر دیا کرے، کیونکہ جب تک اس میں نشہ پیدا ہو اس کی خرید و فروخت اور بیچنا سب درست ہے، بلکہ وہی وصل کے مریضوں کو اس سے حیرت انگیز نفع پہنچا ہے، غرض صرف نفاذ ہونا کوئی حرج و عیب کی بات نہیں ہے)

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ملکہ الجن میں حضور اکرم ﷺ کے ساتھ نہ تھے، جیسا کہ خود بھی انھوں نے انکار فرمایا بلکہ یہ بھی کہا کہ کاش آپ کے ساتھ ہوتا، اسی طرح آپ کے شاگرد و عاقلہ نے بھی کہا، اس کا جواب یہ ہے کہ خود امام ترمذی نے دو جگہ ساتھ ہونے کا ثبوت دیا ہے، ایک تو ”باب کسواۃ ما یستنجی بہ“ میں تعلیقاً لکھا کہ حضرت ابن مسعودؓ ملکہ الجن میں حاضر ہوئے ہیں اور حضور اکرم ﷺ کے ساتھ تھے۔ پھر ابواب الامثال میں موصول روایت لائے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ ابن مسعودؓ کا ہاتھ پکڑ کر بطحاء مکہ کی طرف لے گئے، اور ایک جگہ بٹھا کر چاروں طرف خط کھینچ دیا فرمایا کہ اس خط سے باہر ہرگز نہ نکلنا، تمہارے پاس بہت سے لوگ آئیں گے، ان سے کوئی بات نہ کرنا تو وہ بھی تم سے کچھ نہ کہیں گے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ تو تشریف لے گئے، اور میں وہ ہیں (خط کے اندر) بیٹھ گیا، پھر میرے پاس کالے وحشی نژاد قسم کے لوگ آئے، ان کے لمبے لمبے بال اور جسم جمشیں ہی جیسے تھے۔ میں نے دیکھا کہ وہ ننگے تھے، پھر بھی ان کے چپانے کی جگہیں نظر نہ آتی تھیں میرے قریب آ جاتے تھے مگر خط کے اندر نہ آ سکتے تھے پھر وہ حضور اکرم ﷺ کی طرف چلے جاتے تھے، تا آنکہ آخر شب میں حضور وہاں تشریف لائے، پھر میرے خط کے اندر داخل ہو کر میری ران پر سر رکھ کر سو گئے، میں اسی طرح بیٹھا تھا اور حضور میری ران پر خراٹے لے کر سو رہے تھے کہ کچھ لوگ آئے جن کے کپڑے سفید اور وہ نہایت درجہ حسین و جمیل تھے، وہ میرے پاس آ کر حضور کے سر مبارک کے قریب بیٹھ گئے، اور کچھ ان میں سے آپ کے دونوں پاؤں کے قریب بیٹھ گئے، پھر کہنے لگے: ہم نے کوئی بندۂ خدا اس جیسے کمالات کا نہیں دیکھا! اس کی آنکھیں سوتی ہیں مگر دل بیدار ہے۔ الخ (ترمذی شریف)

امام ترمذی نے یہ حدیث لکھ کر اس کی تصحیح کی، اور امام احمد و ابن خزیمہ نے یہ حدیث روایت کی اور اس کو صحیح قرار دیا (تحفۃ الاحوذی ۳۷-۳۷)

ایک روایت امام محمدؒ نے عن قابوس بن ابی عین ابن مسعودؓ روایت کی ہے اور فرمایا کہ اہل کوفہ سے اس کے علاوہ کوئی حدیث ہمیں معلوم نہیں ہوئی، جس سے حضرت ابن مسعودؓ کا لیلۃ النجین میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ ہونا ثابت ہوتا ہو، اور وہ روایت قابل قبول بھی ہو (نصب الراية ۱۳۳-۱۳۴)۔

امام زبلی کا ارشاد

محقق زبلیؒ نے لکھا کہ ہم نے حدیث ابن مسعودؓ کو سات طریقوں سے نقل کر دیا ہے، جن میں سے بعض میں تو صراحت کے ساتھ ان کا نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ وہ ساتھ نہیں تھے، تو ان دونوں قسم کی روایات میں اس طرح جمع کر سکتے ہیں کہ وہ جنوں سے گفتگو و مخاطبت کے وقت ساتھ نہیں تھے، اور اس مقام سے دور تھے، اور بعض لوگوں نے اس طرح جمع کیا ہے کہ لیلۃ النجین وہاں ہوئی ہے، پہلی مرتبہ میں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا جو حدیث مسلم سے ظاہر ہے پھر دوسری بار ابن مسعودؓ حضور ﷺ کے ساتھ لکھے ہیں جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں اول سورۃ النجین میں حدیث ابن جریج ذکر کی ہے، عبد العزیز بن عمر نے کہا کہ جو جن حضور سے غلطہ میں ملے تھے، وہ نبوی کے تھے، اور جو کہ معتقلہ میں ملے تھے، وہ نصیبین کے تھے اراخ (نصب الراية ۱۳۳/۱) پھر امام زبلیؒ نے یہ بھی لکھا کہ امام محمدؒ نے بھی حدیث ابن مسعودؓ کو ضعیف کہا ہے اور انھوں نے بھی اسی کو اختیار کیا کہ نبیؐ سے وضو جائز نہیں نہ سفر میں نہ حضر میں، اور کہا کہ حدیث ابن مسعودؓ جن طریق سے مروی ہے وہ حجت بننے کے لئے کافی نہیں ہیں اراخ (نصب الراية ۱۳۶-۱۳۷)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا:۔ بظاہر حضرت ابن مسعودؓ کا انکار جمعیت، اسی محل و مقام تعلیم کے لحاظ سے ہے، یعنی اس جگہ تک نہ جاسکے، جہاں حضور ﷺ نے جنوں کی تعلیم و تبلیغ فرمائی ہے، لہذا دونوں قسم کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور یہ ایسا ہے کہ ترمذی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نہ حضور ﷺ نے جنوں کو دیکھا اور نہ ان پر قرأت کی، حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے ان کو قرآن مجید سنایا تبلیغ کی اور تعلیم دی، پس جس طرح وہاں معارضہ کو تاویل کر کے دور کر دیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلاف زمان و مکان پر محمول کر کے دفع کرنا چاہیے (انوار المحمود ۱۳۵) اور محقق ابن الہمام نے جو جواب امام ابو محمد الطبرانی سے نقل کیا ہے، وہ بھی معارضہ کو اتحاد بتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ صحابہ میں سے دوسرا کوئی حضور ﷺ کے ساتھ نہیں گیا تھا۔

پانچواں اعتراض:۔ یہ ہے کہ حدیث ابن مسعودؓ اخبار آحاد سے ہے، جو مختلف کتاب ہے، اور ثبوت خبر واحد کی شرط یہ ہے کہ وہ مختلف کتاب اللہ نہ ہو، لہذا مخالف ہونے کی وجہ سے غیر ثابت ہوئی، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ اعتراض یا حدیث ابن مسعودؓ کو غیر ثابت یا ضعیف قرار دینے کا طریقہ شافعیہ وغیرہم کی طرف سے اس لئے مناسب نہیں کہ وہ توضیح واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کے قائل ہیں، مثلاً نیت کو وضو میں فرض کہتے ہیں، حالانکہ یہ نیت قرآنی کے خلاف ہے کہ اس میں نیت کو فرض نہیں کیا گیا، اور حنفیہ کی اصل پر جواب یہ ہے کہ نبیؐ کا پانی اگرچہ بظاہر مائع مقید معلوم ہوتا ہے، مگر اس کو اہل عرب مائع مطلق ہی کی جگہ استعمال کرتے تھے، جیسا کہ شرح کرمانی اور بلوغ الارب سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب میں یہ طریقہ فحشین اور کھاری پانی کو شیریں بنانے کا مروج تھا، اور ایسا ہی طریقہ فحشہ و استنڈا انہیں کرتے تھے بلکہ ضرورت و مجبوری کے تحت کرتے تھے کیونکہ تنہا پانی وہاں نادر الوجود تھا، جس طرح اس زمانے میں خنڈا کرنے کی ضرورت سے پانی میں برف ڈالتے ہیں، لہذا جیسے برف کے پانی مائع مقید نہیں کہہ سکتے، اسی طرح خبیذہ والے پانی کو بھی۔ لہذا خبیذہ سے وضو کرنا آیت فاما لم یجدوا اصفاء کے خلاف نہ ہوگا، کیونکہ واقعی طور سے عدم وجود مائع کا تحقق نہیں ہوا (اور اسی کو حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی اختیار کیا ہے، اور نقل ہو چکا ہے) حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا:۔ چونکہ نظراً وراثۃم کی طرف دیکھیں تو نبیؐ مائع مقید تھا اور محل استعمال کو دیکھیں تو مطلق شاید اسی لئے

تردد کی صورت بھی منقول ہے کہ تحیم کی روایت بھی وضو کے ساتھ ہوئی۔

دوسرے اس لئے بھی حدیث ابن مسعود سے کتاب اللہ پر زیادتی ہو سکتی ہے کہ اکابر صحابہ حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عمر، حضرت ابن عباس جیسے اور ان سے بعد کے حضرات نے بھی نیز سے وضو کو جائز سمجھا اور اس پر عمل کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث مذکور صحابہ کرام کے عمل و نقل کی وجہ سے شہرت و استفاضہ والی احادیث کے مرتبہ کو کافی مٹ گئی ہے، لہذا اس حدیث سے زیادہ علی القاطع کو کون منع کر سکتا ہے۔؟ (انوار المحمود ۱۳۵)۔

چھٹا اعتراض: یہ ہے کہ بغیر ضابطہ تسلیم صحت و ثبوت حدیث ابن مسعود نہ منسوخ ہے، کیونکہ لیلۃ الجن کہ معتقدہ تھی تھی، اور آیت فلم تجدوا اہماء کا نزول مدینہ طیبہ میں ہوا ہے، یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے لکھا ہے۔ (فتح الباری ۲۳۶)۔

محقق حنفی نے اس کے جواب میں لکھا: یہ اعتراض حافظ ابن حجر نے ابن القصار مالکی اور ابن حزم غاہری سے اخذ کیا ہے، اور تعجب ہے کہ باوجود اس امر کو جاننے کے بھی کہ یہ بات قابل رد ہے حافظ نے اس کو نقل کر دیا، اور اس پر سکوت کر لیا (کہ جیسے لوگوں کو اس کی راکت کی خبر ہی نہ ہوگی) و جب رد یہ ہے کہ طبرانی نے کبیر میں اور دارقطنی نے بھی تصریح کی ہے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام اعلیٰ مکہ پر اترے اور ایک جگہ ایذا مار کر پانی نکالا اور اس سے حضور اکرم ﷺ کو وضو کرنا سکھایا، نیز سبکی نے کہا کہ وضو حقیقت میں ہی ہے، اگرچہ مدنی اختلاف ہے اور حضرت عائشہؓ نے جو آیت تحیم فرمایا، آیت وضو نہ کہا، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وضو تو پہلے سے فرض ہو چکا تھا البتہ اس کا حکم قرآن مجید میں ملوث نہ ہوا تھا تا آنگہ آیت تحیم نازل ہوئی، قاضی عیاض نے ابوالجہم سے نقل کیا کہ وضو کا طریقہ تو پہلے ہی سے تھا، البتہ اس کے بارے میں قرآن مجید کی آیت مدینہ طیبہ میں اتری۔ (عمدہ ۹۹۷)۔

صاحب بذل المجہود نے لکھا کہ جب اکابر صحابہ کا فتویٰ جواز وضو بالنبیہ کا ثابت ہو گیا، حالانکہ وحی کا باب بند ہو چکا تھا، اور وہ حضرات تابع و منسوخ کو بھی سب سے زیادہ جاننے والے تھے جو اسی سے نسخ کا دعویٰ باطل ہو گیا (بذل ۱۵۵)۔

حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یا تو حدیث ابن مسعود کو منسوخ کہا جائے (جس کا جواب اوپر ذکر ہوا ہے) یا اس کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ وہ ایسا پانی تھا جس میں خشک بھجوریں ڈالی گئی تھیں، جن سے پانی کے کسی وصف میں تغیر نہ ہوا تھا، اور ایسا وہ لوگ اس لئے کرتے تھے کہ ان کے پانیوں کی اکثر اقسام منضی تھیں (فتح الباری ۲۳۶)۔ گویا حافظ نے عہدہ دینی بات مان لی جس کے قائل امام صاحب ہیں اور ہم پوری تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا استدلال

فرمایا: دارقطنی میں جو روایت بہ طریق ہاشم بن خالد از رقی بن الولید عن معاویہ بن سلام ہے، وہ میرے نزدیک اس باب میں سب سے زیادہ قوی مستدل ہے لیکن ہاشم بن خالد غلط ہے، بلکہ وہ شام بن خالد بن بزیہ بن مروان ہے، اس کے سب راوی صدوق و ثقہ ہیں۔

پس جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس کے طرق و مخارج متعدد ہو گئے، تو اس نے ان سے قوت حاصل کر لی، پھر اس کی مزید تائید حضرت علی، ابن عباس، حسن وغیرہ کے اختیار و جواز سے ہو گئی، گوان کی بعض اسانید میں ضعف ہے، غرض ضعف کی تلافی تعدد طرق وغیرہ سے ہو گئی ہے اور یہی مذہب سفیان ثوری و داؤد اجماعی کا بھی ہے اور اسی کی طرف میلان احنق کا بھی ہے، پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ زیر بحث نیز مذکور وہ نہیں ہے جو زور و شدت پر آجائے، یا پکائی جائے، اور نشہ لے آئے بلکہ وہ صرف بیٹھاپانی یا رقی سیال ہے جو طبعی پانی سے صرف حلاوت میں ممتاز ہو، طبعی ماء کے لحاظ سے وہ طبعی و فطری پانی سے کوئی امتیاز نہ رکھتا ہو، اور یہ طریقہ کھاری پانی کو بیٹھا اور ناگوار تھا تاہم والے پانی کو خوشگوار بنانے کا تھا، چنانچہ بدائع ۱۷ میں ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے زیر بحث نیز کے بارے میں

پوچھا گیا تو فرمایا:۔ چند کجھوریں پانی میں ڈال دی جائیں تو وہ نیند ہو جاتی ہے اٹھ (معارف السنن للعلامة البیہری ۱۳۱۵ھ)

صاحب الاستدراک الحسن کا افادہ

آپ نے ۱۰۵ میں لکھا:۔ کفایہ میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے متعلق ایذاً ابن میں حضور ﷺ کے ساتھ نہ ہونے کا قول نکل نظر ہے، اور یہ کہتم ہیں کہ وہ ساتھ تھے، کیونکہ امام بخاریؒ نے بارہ وجوہ سے ان کا ساتھ ہونا ثابت کیا ہے (۱۰۵)۔

پھر صاحب استدراک نے لکھا کہ امام بخاری نے تین وجہ تو اپنی ”تاریخ صغیر“ میں لکھی ہیں اور شاید ”تاریخ کبیر“ میں ”تمام وجوہ کا استیعاب کیا ہو، پھر بظاہر معیت کا مطلب حضور کے ساتھ لکھنا وغیرہ ہے، اور عدم معیت کو خاص وقت تعلیم و تبلیغ پر محمول کر سکتے ہیں کہ اس وقت ساتھ نہ تھے، غرض ان کا ساتھ جانا بہت سے طرق سے ثابت ہے جن کو روئیں کر سکتے پھر جبکہ دونوں قسم کی احادیث کو جمع کرنا کبھی دشوار نہیں تو ایک قسم کی احادیث کو لغو قرار دینا یا بالکل ترک کر دینا کسی طرح جائز نہ ہوگا۔

حافظ کا جواب:۔ پھر حافظ ابن حجرؒ کی دوسری بات کا مطلب اگر یہ ہے کہ کجھوروں کا بالکلہ کوئی اثر ہی پانی میں نہ ہوا ہوگا، اور وہ اگر شافعیہ ہی کے مسلک کی تائید کر رہے ہیں کہ معمولی تاثیر سے بھی پانی کا نام بدل جانے کا اور اس سے وضو درست نہ ہوگا تو اس کا جواب محقق زبیری نے یہ دیا ہے کہ محدث زبیری نے زمانہ رسالت کی نیندوں کا حال نقل کیا ہے اور اپنی سند سے حضرت عائشہؓ کا قول ”کہا کہ یہ کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے لئے منگینہ میں نیند بنایا کرتے تھے، اس طرح کہ صبح کو کجھوریں پانی میں ڈالتے تھے، تو اس کا پانی آپ شام کو پیتے تھے، اور شام کو ڈالتے تھے تو اس کو صبح کو پیا کرتے تھے، اس کو امام مسلم نے بھی کتب الاثر میں ذکر کیا ہے، پھر زبیری نے ابوالعالیہ کا قول نقل کیا کہ تمہاری اس زمانہ کی نیند تو غیبی ہے زمانہ رسالت کی تو صرف یہ تھی کہ پانی میں کچھ کجھوریں ڈال دیتے تھے، جن سے وہ پانی میٹھ ہو جایا کرتا تھا اس پر محقق زبیری نے لکھا کہ حضرت ابوالعالیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ رسالت کے نیند سے وضو کو وہ بھی جائز سمجھتے تھے (اور وہ حدیث ابن مسعود کو صحیح سمجھ جاتے تھے، اسی لئے اس کا انکار نہیں فرمایا بلکہ دوسرا جواب دیا) حالانکہ شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کجھور وغیرہ پاک چیزوں کا بھی اگر وصف پانی پر غالب ہو جائے اور اس کا نام بدل دے تو اس سے وضو درست نہیں، لیکن ظاہر یہ ہے کہ جو نیند شام سے صبح تک تیار ہوتی تھی، اور وہ میٹھی ہو جاتی تھی، اس میں تغیر بھی ضرور آ جاتا تھا اور نام بھی بدل جاتا تھا، چنانچہ حضور اکرم ﷺ کے سوال پر حضرت ابن مسعودؓ نے پانی کا انکار فرمایا، جس سے معلوم ہوا کہ وہ پانی کجھوروں کے اثرات سے خفیہ ہو چکا تھا حتیٰ کہ اس کا نام بھی بدل چکا تھا، ورنہ وہ پانی کا انکار نہ فرماتے، واللہ تعالیٰ اعلم (تہب الرا یہ ۱۳۶)۔

مزید تائید:۔ دارقطنی کی روایت بطریق حسن بن قہیمہ میں یہ بھی ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ رسول اکرم ﷺ کو وضو کرانے لگے اور دیکھا کہ بجائے خالص پانی کے نیند کا پانی ڈال رہے ہیں تو کہنے لگے یا رسول اللہ! مجھ سے غلطی ہوگئی کہ نیند سے وضو کر رہا ہوں اس پر حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ ”یہ تو میٹھی کجھور اور میٹھا پانی ہے“ دارقطنی نے کہا کہ ”اس حدیث کے راوی حسن اور محمد بن یحییٰ ضعیف ہیں“ لیکن ان کو ضعیف ابو حاتم وغیرہ نے کہا ہے اور ابن عدی نے کہا ”مجھے امید ہے کہ“ ان سے روایت حدیث میں کوئی حرج نہیں“ اور محمد کی توثیق برقانی نے کی ہے، ابن حبان نے بھی ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے کافی اللسان (امانی ۱۶۰)۔

حدیث ابن ماجہ:۔ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک حدیث بطریق عمار بن الولید دمشق ابن ماجہ میں بھی ہے، جس میں ہے کہ حضور ﷺ نے ”نمرة طيبة وماء طهور“ فرمایا اور اسی نیند سے وضو فرمایا، اس کے رجال سند میں بہت ثقہ ہیں، جزا بن ابیہ کے کہ ان میں اختلاف ہوا ہے اور اس کی وجہ سے دارقطنی نے اپنی سنن میں اس روایت کو محمول قرار دیا ہے۔

صاحب الاستدراک الحسن نے ۱۰۳-۱۱۰ میں لکھا کہ ”ہم متحدہ جگہ لکھ چکے ہیں کہ ابن لہیعہ کی حدیث حسن ہوتی ہے اور ان کی حدیث سے بہت سے حضرات نے استدلال کیا ہے، محدث ہشٹی نے اپنی الجمع ۵-۲۱ اور ۱۲۹ میں ان کی تحسین کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ امام ترمذی نے ان کی حدیث کو حسن کہا ہے۔“

صاحب الاستدراک مذکور کا تسامح

موصوف نے اس کے بعد لکھا کہ امام بخاری نے تاریخ صغیر میں ابن لہیعہ کے بارے میں یحییٰ بن سعید سے نقل کیا کہ وہ ان کی روایت میں کوئی مضائقہ نہ سمجھتے تھے، یہ حوالہ اس لئے غلط ہے کہ کتاب الضعفاء الصغیر جو رجال معانی الآثار مطبوعہ دیوبند کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے، اس میں ۱۱۵ پر بواسطہ حمیدی یحییٰ بن سلیم سے کان لایراہیہ منقول ہے۔ بظاہر یہ سلیم بھی سعید سے عرف ہوا ہے اور تاریخ کبیر بخاری صفحہ ۱۸۲-۳ (قسم اول) میں بھی بحوالہ حمیدی یحییٰ بن سعید سے کان لایراہیہ ہی منقول ہے اس لئے تاریخ صغیر میں بھی یہی ہوتا چاہیے، ورنہ کتابت کی غلطی ہوگی۔

لکھ و فکر یہ: ناظرین یہاں مقدمہ انوار الباری ۳۸-۲ کی یہ بات نہ بھولیں کہ امام بخاری نے باوجود ابن لہیعہ کی تضعیف کے بھی ان سے وغیرہ کہہ کر جگہ لکھ اپنی صحیح بخاری میں روایت لی ہے، کیونکہ حافظ ابن جریر نے یقین سے فرمایا کہ ”وغیرہ“ سے بہت سی جگہ امام بخاری نے عبد اللہ بن لہیعہ ہی کو مراد لیا ہے اور اس کے سوا دوسرا وہاں نہیں ہو سکتا۔

ابن لہیعہ کی توثیق: علامہ محدث ابن الترمذی نے لکھا کہ اگرچہ ابن لہیعہ کی تضعیف کی گئی ہے مگر ان سے ائمہ حدیث نے تخریج کی ہے جیسے محدث ثوری، اوزاعی، لیث وغیرہم نے، اور امام مسلم نے دو جگہ ان سے استشہاد کیا ہے، اور ان سے محدث ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں دوسرے راوی کے ساتھ مل کر حدیث لی ہے، حاکم نے بھی مستدرک میں ان سے تخریج کی ہے، امام ترمذی نے کہا کہ میں نے کئی جگہ کئے تاکہ ان سے طوں، امام ذہبی نے لکھا کہ ان سے متابعت میں حدیث روایت کی جاتی ہے، علامہ ہشٹی نے کتاب الامان میں ان کی حدیث کی تحسین کی ہے، اور باب فضل اصلاط میں کہا کہ ان کی حدیث کی تحسین ترمذی نے کی ہے (امانی الاحبار ۵۹-۲)۔

چند اہم ابحاث اور خاتمہ کلام حدیث الباب کا مطلب

یہ تو پہلے ذکر ہو چکا کہ حدیث الباب کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے، بجز رقتل کے کاھتھ الحسنی۔ یہاں یہ بحث ہے کہ بظاہر یہ حدیث امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے خلاف ہے کہ وہ ہر مسکر کے قلیل و کثیر کو حرام نہیں فرماتے، البتہ امام مالک، امام احمد، امام شافعی و امام محمد اور جمہور صحابیہ اس کے قائل ہیں لیکن شیخین کے ساتھ بھی دوسرے ائمہ حدیث، کعب، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور بعض صحابہ ہیں۔

حدیث الباب کا جواب یہ ہے کہ کل شراب مسکر سے مراد بافضل مسکر ہے، یہ نہیں کہ اس کی صفت ایسی ہو کہ وہ نشہ لائے، خواہ وہ نشہ حاصل وقت ہو یا نہ ہو، جیسا کہ حافظ ابن جریر نے کہا ہے، اور حافظ نے خطابی کا قول بھی پیش کیا کہ یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ ہر نشہ لانے والی چیز کا قلیل و کثیر برابر یعنی حرام ہے خواہ وہ کسی نوع کی بھی ہو کیونکہ صیغہ عموم کا بولا گیا ہے، جس سے اشارہ جنس شراب کی طرف ہے کہ اس سے نشہ ہو سکے (صحیح البخاری ۲۳۶-۱)۔

اس پر محقق یعنی نے لکھا: قلیل و کثیر کے حرام ہونے کا ثبوتی ہر شراب میں نہیں چل سکتا بلکہ وہ تو صرف خمر میں چلے گا، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ خمر تو ہر صورت حرام ہے اور ہر شراب کا قدر مسکر حرام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خمر کا قلیل و کثیر حرام ہے خواہ وہ نشہ لائے یا نہ لائے، اور خمر کے علاوہ دوسری شرابیں نشہ لانے کے وقت حرام ہیں (یعنی ان کا قدر قلیل و کثیر نہ لائے کہ حرام کے مرتبہ میں نہیں آتا) اگر کہا جائے کہ حدیث میں تو کل مسکر خمر و کل مسکر حام وارد ہے، یعنی ہر نشہ لانے والی چیز خمر ہے اور ہر نشہ لانے والی چیز حام ہے، تو

اس کی صحت میں سید الحفاظ یحییٰ بن معین نے کلام کیا ہے، اور بشرط تسلیم اس پر ہے کہ وہ ابن عمر پر موقوف ہے، اور اسی لئے اس کی روایت امام مسلم نے ظن کے ساتھ کی ہے، کہا کہ میں تو اس کو مرفوع ہی جانتا ہوں، پھر بصورت تسلیم اس کا معنی یہ ہے کہ جس چیز کا کثیر نثر لائے تو اس کثیر کا حکم حکم کا حکم ہے (یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کا قلیل بھی جو نثر نہ لائے وہ بھی حکم خراہ و حرام ہے) (عمدة القاری ۹۵۱)۔ محقق یعنی کے جواب و تحقیق سے ان کی وقت نظر نمایاں ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

یہ ہے کہ حدیث نقطہ نظر سے شیخین کی رائے کو اس مسئلہ میں زیادہ قوت حاصل نہیں ہے اور یہ ان چند مسائل میں سے ہے کہ جس میں امام صاحب کی رائے پر حضرت گوشریح صدر نہیں ہوا تھا، اور فقہ حنفی میں فتویٰ بھی اس بارے میں امام محمد کے قول پر ہے، نیز حضرت فرمایا کرتے تھے کہ فقہائے حنفیہ کی عبارت کا کلی قیصر ہے، اور اس کو بدل کر یوں کہتا چاہیے کہ خمر (غیر مطبوخ انگوری شراب) اور باقی تین شرابیں (جو انگوری کے رس کو مختلف طریقوں سے پکا کر یا خشک انگور بھوک کر بنائی جاتی ہیں) وہ تو بالکل اور قطعی طور سے حرام قطعی ہیں ہی کہ ان کا قلیل و کثیر حرام ہے اور ان چار کے علاوہ جو نبیذ حبوب، شمار والبان وغیرہ ہر چیز سے بناتے ہیں، وہ سب بھی حرام ہیں، بجز قدر قلیل کے، جو مسکرنے ہو اور بغرض تقویٰ علی العبادۃ یا دفع مرض کے لئے استعمال ہو گویا تھوڑی بھی نہ ادوی ہی کی طرح ہے، اور یہ ایسا ہے کہ کہیں نہ مردار حرام ہے، بجز وقت اضطرار کے۔ اس کے بعد ہم سے دلیل تخصیص و استثناء کا مطالبہ ہوگا تو اس کا سامان ہمارے پاس بہت کافی ہے لیکن جو تعبیر فقہانے کی ہے وہ مجھے پسند نہیں ہے۔ حنفیہ کے خلاف محاذ: جن مسائل میں امام صاحب پر بہت زیادہ ظن و تحقیق کی گئی ہے، یہ مسئلہ بھی ان ہی میں سے ہے، حتیٰ کہ خلیفہ نے تو اس کو بہت ہی تیس کر کے چھوڑ دیا ہے انھوں نے سب عادت غیر شریک راویوں کے حوالہ سے امام صاحب پر الزام رکھ دیا کہ وہ ساری شرابیوں کو حلال کہتے تھے، حتیٰ کہ سکر یا سکر کو بھی حلال کہہ دیا، علامہ گوشریح نے تائب الخلیفہ ۹۶ میں اس کو نقل کر کے لکھا کہ اول تو اس روایت کے راوی غیر ثقہ ہیں، دوسرے امام صاحب کے پاس اثر بہار ابو کے علاوہ دوسری نبیذوں کی قلیل غیر مسکر مقدار کی حلت کے دلائل ہیں، پھر لکھا کہ یہاں سکر اور سکر بطور شک و ذکر نام بھی خالی از علت نہیں، گویا یہ غلط فہمی پیدا کرنی ہے کہ امام صاحب خدا خواست سکر کی حلت کے بھی قائل ہو سکتے ہیں (خمر یا سکر شراب) کی حرمت امام صاحب کے یہاں بھی ہے جو کتب مذہب و کتب خلاف میں پتہ اوامر منقول ہے اور سکر کے معنی کچے ماء الطرب کے ہیں، جو تیز ہونے یا خیر اٹھنے سے قبل بالاتفاق سب کے نزدیک حلال ہے قال تھمالی: ومن ثمرات التخیل والا عذاب لتخلون منه سکرًا وروزقا حسنا (سورہ نمل)

آیت مذکورہ میں بعض مفسرین نے سکر سے مراد خمر لیا ہے کہ آیت کی ہے اور اس وقت تک خمر حرام نہ ہوئی تھی، جب خمر کی حرمت آگئی تو آیت مذکورہ کی اجازت منسوخ ہوگئی، مگر صاحب روح المعانی نے لکھا کہ حنفیہ عدم شرب کی طرف گئے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سکر سے مراد وہ نبیذ ہیں، جو نثر اور نہیں ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اپنا انعام و احسان بتلایا ہے جو بغیر حلال کے نہیں ہو سکتا، لہذا یہ آیت نبیذ کے جواز شرب کی دلیل ہے بشرطیکہ نہ شرب کی حد تک نہ ہو، جب زیادہ پئے گا کہ نہ لائے تو وہ بھی حرام ہوگی اور حدیث میں بھی ہے۔ حرم اللہ تعالیٰ الخمر بعینہا القلیل منها و الکثیر و سکر من کل شراب، اخرجہ الدرر القطنی (اللہ تعالیٰ نے خمر کو تو بالکل ہی قلیل و کثیر کو حرام کر دیا ہے، اور ہر شراب میں سے بھی نہ لائے والی (مقدار) کو حرام کیا ہے) اور نبیذ جب تک نہ لائے کی حد تک نہ پیئے اس کی حلت کے قائل ابراہیم نخعی اور امام غلامی بھی ہیں جو اپنے زمانے کے امام تھے، اسی طرح سفیان ثوری جن کا مرہب سب کو معلوم ہے اور وہ خود بھی پیتے تھے، جیسا کہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے (روح المعانی ۱۸۰-۱۳)

علامہ ابو بکر حصص رازیؒ نے آپؐ مذکورہ بالا کرتکٹ لکھا: سلف نے سکر سے مراد خمر بھی بتلائی ہے اور نبیؐ بھی، اور امام بھی، تو ثابت ہوا کہ یہ تمام سب پر بولا جاتا ہے، پھر ان کا یہ دعویٰ کہ وہ تحریم خمر سے منسوخ ہوئی اس بات پر دلیل ہے کہ آیت مذکورہ اباحت سکر کی مقتضی تھی اور وہ خمر و نبیذ بھی اور جس چیز کا خنچ ثابت نہیں ہوا وہ خمر غرضی نیز کی تحریم ثابت نہیں ہوئی لہذا اس کو ظاہر آیت کی وجہ سے حلت پر باقی رکھیں گے کیونکہ اس کا خنچ ثابت نہیں ہوا اور جو تحریم خمر کی وجہ سے اس کے بھی خنچ کا دعویٰ کرے تو یہ بغیر دلالت و دلیل کے صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس میں خمر کا اطلاق نبیذ کو شامل نہیں ہے (احکام القرآن ۲۲۸-۳)

تحریم خمر و نبیذ و اشربہ کی بحث پوری تفصیل و دلائل کے ساتھ صحیح بخاری کی کتاب الاشریہ میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ یہاں اتنا عرض کیا جاتا ہے کہ محقق عینیؒ نے ”حدیث کل مسکر حرام“ میں سید الخفا ظاہر بن معین کی قدر نقل کی ہے، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور صاحب ہدایہ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، لیکن حافظ زبیلیؒ کے اتنا لکھنے سے کہ قدر مذکور مجھ کو نہیں ملی، حافظ ابن حجر موصوف علیؒ کیا اور انھوں نے لکھ دیا کہ جب زبیلیؒ کو یہ نقل نہ ملی، حالانکہ وہ ایسی چیزوں کی بڑی کھوج لگایا کرتے ہیں تو گویا یہ بات کمزور ہے حالانکہ کوئی نقل کسی کو نہ ملتا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ نے قدر مذکور کا حوالہ مسند خوارزمی سے بھی دیا ہے، جس کو نقل کر کے محترم مؤلف فیض الباریؒ نے حاشیہ میں لکھا کہ میں نے مسند مذکور کی مراجعت کی تو یہ حوالہ نہیں ملا۔ (فیض الباری ۳۵۵-۴)

لیکن یہ نقل مسند خوارزمی کے ۶۳-۱ میں موجود ہے، انھوں نے بھی خطیب کے اعتراض پر تین جواب دیئے ہیں:-

(۱) جو کچھ امام صاحبؒ نے فرمایا وہی مذہب کہا صاحب دینا بعین کا بھی ہے پھر امام صاحبؒ کس طرح آثار کے خلاف کرتے یا صحابہ کرام کی مخالفت کرتے، چنانچہ یہ جواب امام صاحبؒ سے بھی مروی ہے، جب عیذ ترمذیؒ اور اباحتی غیر سکر کے بارے میں ان سے پوچھا گیا تو فرمایا: میں اس کو کس طرح حرام کر دوں؟ اور کیونکر ستر صحابہ کرام کو قافس قرار دے دوں؟!

(۲) دوسرا مفصل جواب اسانید الامام کے ذیل میں آئے گا، جہاں اخبار و آثار کی روشنی میں امام صاحبؒ کے قول کی صحت راجح ہوگی۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ سید الخفا ظاہر بن معین نے فرمایا:- تین احادیث کی صحت رسول اکرم ﷺ ثابت نہیں ہے۔ **السطر** **الحاجم والمحصوم**۔ من مس ذکوه فلیتوضا۔ کل مسکر حرام۔ عباس دوری کہتے ہیں کہ جب میں نے عیسیٰ بن معین سے یہ سنا تو امام احمدؒ کے پاس گیا اور ان کو یہ بات سنائی، انھوں نے فرمایا: ان کے پاس جا کر کہو کہ میں ذکر میں حدیث صحیح ہے اور وہ کھول گن غنہ بن ام حبیبہؒ، عباسؒ کا بیان ہے کہ میں پھر ابن معین کے پاس آیا اور امام احمدؒ کی بات سنائی، اس پر انھوں نے فرمایا: ان سے کہہ دو کہ کھول کی ملاقات عدہ سے نہیں ہوئی۔ الخ

حضرت شاہ صاحبؒ نے محدث خوارزمی کی مہارت کا مطالعہ اور اطلاع واضح و تام کی بھی تعریف فرمائی، گویا ان کی نقل پر پوری طرح اظہارِ اطمینان کیا، اسی طرح محقق عینیؒ کی نقل بھی نہایت وزنی تھی اور قابلِ اعتماد ہے۔

مسند خوارزمی ۱۸۹-۲ میں ابراہیم نجفیؒ سے بھی خود امام صاحبؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ لوگوں کا کل مسکر حرام کہا خطا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے چاہتے ہیں کہ ہر شراب کی نشوونما والی مقدار حرام ہے۔ الخ

اسی کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ ابراہیم نجفیؒ نے بھی روایت مذکورہ پر قدر کیا ہے بقدر ضرورت حدیث کل مسکر حرام کی بحث کی طرف اشارات ہو چکے، اس کے بعد دوسری ضروری باتیں لکھی جاتی ہیں:-

محقق ابن رشد کی رائے

حافظ ابن تیمیہؒ کی طرح علامہ ابن رشدؒ نے بھی باوجود مالکی المذہب ہونے کے قائلین جواز وضو بالنبیذ کے متعلق لکھا:- وہ کہہ

کتے ہیں کہ خود حدیث ہی میں نیز پر پانی کیا اطلاق کیا گیا ہے (پھر اس پر پانی کے ادا کام جاری کرنا کیوں قابل اعتراض ہے؟!) (بدایہ النجہد ۱۲۸)۔ کیا ابن رشد نہ صرف حدیث، فقہ، و اصول فقہ کے بڑے امام ہیں، بلکہ عربیت کے بھی جلیل القدر عالم ہیں۔

آثار صحابہ: جواز وضو بانہید کے لئے جواز آثار صحابہ سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر حافظ ابن حجر نے نقد کیا کہ حضرت علی و ابن عباس کے بارے میں روایت صحیح ہے (فتح الباری ۱۳۶)۔ اور درایہ میں حافظ نے لکھا کہ وضو بانہید کا مکمل کسی صحابی سے بھی ثابت نہیں ہے، وار قطنی نے اس کو در ضعیف و جوں سے حضرت علی سے ذکر کیا ہے، اور ان دونوں سے بھی زیادہ ضعیف وجہ سے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے، اس (تحدیث کو) (۱۹۰)

صاحب تحفہ نے بھی یہی دعویٰ کیا ہے اور حافظ کے نقد کو کا خاص طو سے پیش کیا ہے، اس لئے یہاں جواب لکھا جا تا ہے محقق یحییٰ ابن قدامہ کے حوالہ سے حضرت علی حسن و اوزاعی کا مذہب جواز نقل کرتے ہیں اور مکرّمہ سے بھی نقل کیا کہ جس کو پانی نہ ملے وہ نیزہ سے وضو کر سکتا ہے ابو بکر بصری نے لکھا کہ بعض اصحاب نبی کریم ﷺ کے پاس سفر میں پانی نہ رہا تو انھوں نے نیزہ سے وضو کیا اور اس کے مقابلہ میں سند را پانی پسند نہ کیا، مبارک بن فضالہ نے حضرت انس سے نقل کیا کہ وہ بھی نیزہ سے وضو کو جائز سمجھتے تھے، پھر لکھا کہ ان سب اصحاب و تابعین سے جواز نقل ہوا اور صحابہ و تابعین میں سے کسی کا اعتراض اس پر نقل نہیں ہوا۔

یہ تو حافظ کے درایہ والے جملہ کا جواب ہوا، اور فتح الباری کا جواب یہ ہے کہ حضرت علی کا اثر محدث شہیر ابن ابی شیبہ نے نقل کیا جس کو دار قطنی نے موصوف سے اور مصطفیٰ عن ابی معاویہ سے بھی روایت کیا ہے، اور راوی تاج بن اوطاعہ پر جرح کی حالانکہ وہ بخاری کے سوا تمام ارباب صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں، فقہاء میں سے ہیں، صدوق ہیں اگرچہ کثیر الخطا و لد یس ہیں، کفائی القریب، اور اثاب ابن عباس کی روایت دار قطنی میں ابن حرز کو اگرچہ مترکک الحدیث بھی کہا گیا ہے مگر ابن حبان نے ان کو خیار عباد اللہ میں سے کہا ہے، اور کہا کہ ان سے اعلیٰ میں غلط بیانی اور غلطی سے قلب اسانید ضرر ہو جاتی تھی (امالی الاحبار ۲۶۱)۔

ابن حزم کا اعتراض

حافظ کے علاوہ ابن حزم نے بھی آثار صحابہ کے بارے میں نقد کیا ہے، مگر ان کا طریقہ دوسرا ہے مثلاً انھوں نے حضرت علی کے اثر کی صحت سے انکار نہیں کیا، بلکہ خود بھی اس کو روایت کیا (مبلی ۱۲۰۳) اور یہ بھی لکھ دیا کہ قائلین جواز نے جواز پر اجماع ثابت کیا ہے کہ ان صحابہ و تابعین کے خلاف کسی نے اعتراض نہیں کیا (گویا اجماع سکوتی ہو گیا) مگر جواز کے سب دلائل لکھ کر ابن حزم نے لکھا کہ حدیث ابن مسعود کی صحت ثابت نہیں ہوئی، اور اس پر ہم نے اس کتاب کے علاوہ دوسری جگہ پورا کلام کیا ہے، پھر لکھا کہ نقل متواتر کی وجہ سے اگر صحت کو بھی تسلیم کر لیں تو اولاً: ابن قطلیہ جہت مکہ میں ہوئی ہے اور آیت وضو مدینہ میں بعد کو اتاری ہے اور کسی طریقہ سے وضو کا مکہ میں فرض ہونا ثابت نہیں ہوا، لہذا استدلال درست نہیں۔

اس امر کا جواب ہم محقق یحییٰ کی طرف سے لکھ چکے ہیں، آثار صحابہ کے بارے میں ابن حزم نے لکھا کہ وہ حنفیہ و غیر ہم کے موافق نہیں بلکہ مخالف ہیں، کیونکہ اوزاعی حسن اور ابو حنیفہ مابعدی کی موجودگی میں وضو بانہید کے قائل نہیں، جبکہ صحابہ اس کو جائز بلکہ مابعدی سے بھی بہتر سمجھتے تھے، اور اگر علی کے متعلق لکھا کہ اول تو سوائے رسول خدا ﷺ کے اور کسی کے عمل میں حجت نہیں ہے دوسرے یہ کہ حید صاحب حسن بن قی حضرت علی کی روایت کی مخالفت کرتے ہیں کیونکہ وہ دوسرے سادہ پانی کی موجودگی میں بھی نیزہ سے وضو کو جائز کہتے ہیں، جو قول علی کے خلاف ہے اور باقی سب نیزہوں سے وضو کو جائز نہیں مانتے، یہ بھی حضرت علی سے روایت کے خلاف ہے۔ (مبلی ۲۰۳)۔

اعتراض مذکور کی رکاوٹ ہی جواب سے مستغنی کرتی ہے یہ بات صاف ہوگی کہ صحابہ کرام سے وضو بانہید کا مکمل ثابت و محقق ہے۔

جس کو ابن حزم نے بھی تسلیم کر لیا ہے، لہذا حافظ صاحب تحفہ کا دعویٰ غلط ثابت ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد ابن حزم نے لکھا کہ قائلین جواز کا یہ استدلال بھی محل نظر ہے کہ نیز تو پانی ہی ہے، جس میں دوسری طاہر چیز مل گئی، پھر اس سے وضو درست نہ ہوتا ہے صحیح ہے وغیرہ ابن حزم نے لکھا کہ یہ بات اگر درست ہے تو پھر تم پانی ہی ملے ہوئے دودھ سے وضو کیوں جائز نہیں کہتے؟ اور امراق (شور یوں) سے وضو جائز کیوں نہیں سمجھتے؟ اس میں بھی تو پانی کے ساتھ صرف زینون کا تیل اور مرج ہے، جو پاک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پانی ملے ہوئے دودھ سے تو حنیہ کے نزدیک وضو درست ہے، البتہ امام شافعی جائز نہیں کہتے، (عمدة القاری ۱۰۴۸) لہذا اعتراض مذکور قائلین جواز کے مذہب سے ناواقفی پر دال ہے رہا امراق (شور یوں) کا مسئلہ تو ان سے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے اجزاء پانی میں پکانے کی وجہ سے اس کے مزاج و طبیعت کو بدل دیتے ہیں اور اسی لئے ان کا نام بھی بدل جاتا ہے اور یہی حکم حنیہ کے یہاں ماع و قلا وغیرہ کا بھی ہے، اگر اس کو پانی میں پکا دیا جائے۔ البتہ بغیر پکائے اگر باقلا وغیرہ کو پانی میں ڈال دیں تو اس سے وضو درست ہو گا، اول کو باعقید اور دوسرے کو باعصناف کہتے ہیں۔

اس سے میری کہ سچے وغیرہ مشتبہ ہیں جن کو غسل میت کے لئے پانی میں پکاتے ہیں کہ وہ حدیث سے ثابت ہے، اور ان سے پانی کی نظافت و صفائی کرنے کی قوت بھی بڑھ جاتی ہے، باقی تفصیل کتب تقدیس ہے، ابن حزم نے ان کے علاوہ بھی چند باتیں لکھی ہیں، جن کی عقل و نقل کی روشنی میں کوئی قیمت نہیں ہے اس لئے مزید جواب کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، دوسرے یہ کہ حافظ ابن تیمیہ نے بھی ماع و صناف سے وضو کے جواز کو مقول تسلیم کر کے، وضو ہانپنڈی کی صحت کا اعتراف کر لیا ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔

صاحب تحفہ کا ایک اور دعویٰ

لکھا کہ ابن العربی نے جو اشکال پیش کیا ہے، وہ حنیہ کے لئے نہایت سخت و دشوار ہے، حتیٰ کہ وہ اس کو دفع کر ہی نہیں سکتے، اگرچہ سب مل کر بھی ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیں۔ (تحفہ ۱۰۹۱)

اشکال وہی ہے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو وہ پانی رہتا ہی نہیں، لہذا حنیہ پانی نہیں رہا اور پانی وحتم کے درمیان کی کوئی صورت نہیں ہے، کہ ہم حنیہ کی وجہ سے حتم نہ کریں، اور اس سے وضو کر لیں جو پانی نہیں ہے اور درحقیقت یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے جو حنیہ کے نزدیک خبر واحد سے درست نہیں، اور یہ تو خبر واحد بھی ضعیف و مطعون ہے (عارضۃ الاخوان لابن العربی)

جواب: صاحب تحفہ کا جواب تو مفصل بحث کے ضمن میں آچکا ہے۔ مختصر یہ کہ حدیث ابن مسعود کو آثار و شہرت و نقلی بالعمول کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اور غالباً اسی لئے امام احمد نے اپنی مسند میں کیسے کیسے اس کی روایت کی ہے جو اس کی صحت و قوت کی دلیل ہے اور یہی ہمارا جواب صاحب مرعۃ کے لئے بھی ہے، مضمون نے حدیث ابن مسعود کے ”غیر صحیح“ ہونے کا دعویٰ مزید کر دیا ہے (مرعۃ ۱۳۱-۱۳۲ اسطر ۲۰) حالانکہ صاحب مرعۃ نے خود ہی اس صحیح سطر میں محدث ذہبی کا قول انکی تحفیس سے نقل کیا کہ ”ایک جماعت (محدثین) کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے“ اور اس پر صاحب مرعۃ صرف اتنا لکھ سکے کہ امام ذہبی نے جماعت کے نام نہیں لکھے تاکہ ہم ان کا مرتجع و تضعیف حدیث میں دیکھ لیتے۔ جی ہاں! خبر محدثین کا مرتبہ امام و محدث ذہبی نہ دیکھ سکے اس کو صاحب مرعۃ جیسے محدث زمانہ ضرور جانچنے، کاش وہ اپنے اور ذہبی کے فرق کو سمجھ سکتے اور ایسی دھکی بات نہ کہتے۔

رہا ابن العربی کا یہ کہنا کہ حنیہ پانی ہی نہیں ہے، اس کا جواب ابن رشد دے چکے ہیں کہ جس کو خود حضور اکرم ﷺ پانی فرمائیں، اس کو پانی نہ کہنا ہی سمجھنا کسی بڑی جرأت ہے اور حافظ ابن تیمیہ بھی اس کو پانی تسلیم کر چکے ہیں، کیا یہ سب باتیں صاحب تحفہ کے سامنے نہ تھیں کہ اتنا بڑا دعویٰ کر بیٹھے۔ واللہ یقول الحق وهو یہدی السبیل۔

امام طحاوی کی طرف ایک غلط نسبت

آخر بحث میں عرض ہے کہ صاحب بحر نے امام طحاوی کی طرف یہ بات منسوب کر دی ہے کہ "امام صاحب نے جو مذہب حدیث ابن مسعود پر اعتماد کر کے اختیار کیا اس کی کوئی اصل نہیں ہے" اس کی تردید علامہ سوانح آئندہ نے حاشیہ بحر میں کر دی ہے کہ حاشا وکلا! امام صاحب ایسی بات کہہ ہی نہیں سکتے تھے جس کی بنیاد کسی اصل پر نہ ہو، یادہ موضوع ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حدیث ان کے نزدیک ضرور صحیح تھی اگرچہ دوسروں کے لحاظ سے ضعیف ہو، پھر اس بارے میں مجتہد کی رائے کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ اعتبار ہے، اس کے علاوہ یہ کہ وہ کثیر طرق سے روایت ہوئی ہے اور بعض طرق کے لحاظ سے صحیح اور بعض کے اعتبار سے حسن ہے اور کثرت طرق کی وجہ سے درجہ حسن سے تو گرتی ہی نہیں، نیز یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ صحت و ضعف وغیرہ کا حکم محض سند پر منحصر ہے اور ہو سکتا ہے کہ جس کو ہم نے ظاہری سند کے لحاظ سے صحیح گمان کر لیا وہ واقع میں ضعیف ہو اور اسی طرح برعکس ہو سکتا ہے، اسی لئے اگر امام صاحب کا رجوع ثابت نہ ہوتا تو ہم سادہ پانی کی غیر موجودگی میں وضو پابندیہ کو واجب قرار دیتے۔ الخ (فتاویٰ امامی الا حبار ۶۲-۲)

ہمارے نزدیک امام طحاوی کی طرف بھی نسبت مذکورہ درست نہیں ہے یا لا اصل لہا مطلب یہ ہے کہ جس اصل پر وجوب وضو کی بنیاد قائم کی جاسکے اس کی درج کی نہیں ہے اور نفس جواز کا انکار نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان

پورے بات کی تفصیلات سے یہ بات بھی روشن ہوئی کہ امام صاحب جن کو اصحاب الرائے کا امام کہا اور سمجھا گیا تھا عمل بالحدیث پر کتنی شدت سے متوجہ تھے کہ دوسرے سب ائمہ اور ان کے شعبین تو رائے و قیاس لڑا کر نیند کو جنس ماہے الگ کر کے عدم جواز وضو کا فیصلہ کرتے ہیں اور امام صاحب حدیث ابن مسعود کی وجہ سے نیند کو پانی بھی تسلیم کرتے ہیں اور دوسرا پانی نہ ہونے کے وقت اس سے وضو کو بھی جائز فرماتے ہیں اور تنعم کو بھی نادرست فرماتے ہیں، پھر جب حدیث رسول سامنے ہے تو کسی عقلی و قیاسی رائے کو دخل نہیں دیتے، جس طرح اور جن حالات میں حضور اکرم ﷺ نے نیند سے وضو فرمایا، ان ہی حالات کے ساتھ جواز کو خاص کر دیا، یعنی دوسرا پانی نہ ہو، شہر و آبی سے باہر کا موقع ہو جیسے حضور نے پہلے پانی کا مطالبہ فرمایا، اور آپ کہ معظمہ سے باہر تھے، وہی شرطیں قائم کیں، جس طرح چند کھجوریں پانی کو میٹھا کرنے کے لئے ڈال دیا کرتے تھے اور پانی میں بجز اس کے کھار دی پن کی جگہ مٹھاں پیدا ہوتا تھا اور سب اوصاف سیلان و رقت وغیرہ کے باقی رہتے تھے، صرف اسی کو جائز قرار دیا، اگر کھجوریں ڈال کر پکالیا، یا اپنی ڈالیں کہ پانی گاڑھا ہو گیا یا باقی دریک پڑی رہیں کہ اس سے پانی میں سکڑ گیا تو ایسی کسی صورت میں اس سے وضو کا جائز نہ قرار دیا، پھر اس مسئلہ سے بظاہر رجوع کا سبب بھی جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے، یہ ہے کہ نیند کا طریقہ بد لئے گا تھا اور سب سے ذرا نفع کے لئے بھی اس کے استعمال کو روکنا ضروری ہو گیا تھا جیسا کہ ابو العالیہ نے فرمایا کہ اب وہ زمانہ رسالت کی نیند نہیں بنتی، دوسری طرف امام بخاری جیسے محدث اعظم ہر نیند سے وضو کے عدم جواز کا فیصلہ کرتے ہیں، حالانکہ وہ حضرت ابن مسعود کی لیلۃ الجن میں حضور کے ساتھ ہونے کے بھی قائل ہیں اور یہ واقعہ وضو پابندیہ کا بھی ان کے سامنے ضرور ہوگا، گواہی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے رد لیس حدیث نہ کی ہو، ان حالات میں امام صاحب کی عمل بالحدیث کی شان پر نظر کرتے ہوئے اگر ان کو اہل حدیث کا امام مانا جائے اور ان کے مقابلہ میں دوسروں کو اہل الرائے کہا جائے تو کیا بے جا ہے؟! بینوا تو جرو وال العلم عند اللہ تعالیٰ ولہ الحمد اولاً و آخراً۔

بَابُ غَسْلِ الْمَرْأَةِ أَبَاهَا الدَّمَ عَنْ وَجْهِهِ وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ امْسُحُوا عَلَى رِجْلَيْهَا فَإِنَّهَا مَرِيضَةٌ

(عورت کا اپنے باپ کے چہرے سے خون دھونا۔ ابوالعالیہ نے اپنے گھروالوں سے)

کہا کہ میرے پاؤں پر مسح کرو کیونکہ اس میں تکلیف ہے۔)

(۳۳۹) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ قَتَا مَغْنَمٌ عَنْ أَبِي حَازِمٍ سَمِعَ سَهْلَ بْنَ سَعْدِ بْنِ الشَّامِيِّ وَنِسَاءَ
النَّاسِ وَمَا يَنْبَغِي وَيَنْبَغِي أَخَذَ بَآيَ شَيْءٍ ذُووِي جُرُوحِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ مَا بَقِيَ أَخَذَ أَغْلَمَهُ بِهِ
مَتَى كَانَ عَلَى يَمِينِي يَتَوَسَّعُ فِيهِ مَاءٌ وَفَا طَمَنَ تَغْيِيلُ عَنْ وَجْهِهِ الدَّمَ فَأَخَذَ خَصِيرَ فَأَخْرَقَ فَبَحَشَى بِهِ جُرُوحَهُ.

ترجمہ: ابن حازم نے سہل ابن سعد الساعدی سے سنا کہ لوگوں نے ان سے پوچھا اور (اس میں اس وقت کہل کے اتنا قریب تھا کہ) میرے اور
ان کے درمیان کوئی دوسرا حائل نہ تھا کہ رسول اللہ ﷺ کے (احد کے) دھم کے طلع کی چیز سے کیا کیا تھا؟ انھوں نے کہا کہ اس بات کا
جاننے والا (اب) مجھ سے زیادہ۔ کوئی نہیں رہا، یعنی اپنی ڈھال میں پانی لاتے تھے اور حضرت فاطمہؓ آپ کے منہ سے خون کو دھوتی تھیں، پھر
ایک بوریا لے کر جلا یا گیا اور آپ کے دھم میں بھر دیا گیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے صرف دم جرح سے وضو کے نقص و عدم نقص کا مسئلہ بتلانا نہیں
ہے بلکہ خاص طرح نظر حضرت فاطمہؓ کا مکمل چہرہ مبارک سے خون کا دھونا بتلاتا ہے اور اس سے اشارہ کرتا ہے کہ اگر عورت مرد کے چہرے کو ہاتھ
لگائے اور اس سے خون دھوئے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، اگر عورت کے جسم کو چھونے، یا عورت کے مرد کے جسم کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا
ہے تو حضور اکرم ﷺ ان سے منہ کا خون نہ دھولتے اور اس بارے میں احتیاط فرماتے کہ حضرت علیؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ جو موجود تھے ان
سے دھولتے۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے من مراء کو ناقض وضو نہیں سمجھا اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور ترجمۃ الباب میں لفظ من وجہ کا اضافہ امام
بخاریؒ نے صرف مطاہرۃ واقعہ کی رعایت سے کیا ہے (کہ حضرت فاطمہؓ اپنے دست مبارک سے حضور ﷺ کے چہرہ مبارک کا خون دھوری
تھیں اور حضرت علیؓ پانی ڈال رہے تھے۔) یہ مطلب نہیں کہ اگر چہرہ کے علاوہ کسی اور حصہ بدن کو ہاتھ لگائے یا دھوئے تو اس کا حکم الگ ہوگا۔
دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ وضو میں بوقت ضرورت تیاری یا کسی دوسرے عذر سے دوسرے سے مدد لینا جائز ہے۔ محقق عینیؒ اور حضرت
شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی یہی لکھا ہے، البتہ بلا ضرورت مکروہ ہے، چنانچہ حضرت ابوالعالیہ نے اپنے گھروالوں سے پاؤں کی تکلیف کی وجہ
سے مسح میں مدد لی ہے اور فرمایا: میرے اس پاؤں میں تکلیف ہے، تم اس پر مسح کرو۔

وجہ مناسبت ابواب: محقق عینیؒ نے لکھا: امام بخاریؒ نے پہلے باب میں بتلایا تھا کہ نبیؐ کا استعمال وضو میں جائز نہیں، اس باب میں بتلایا
کہ بدن پر تزکیہ نجاست جائز نہیں، اس طرح دونوں باب میں حکم شرعی عدم جواز کا ذکر ہے اتنی مناسبت کافی ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ اس
باب کو کتاب الوضو میں لانے کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ سب ہی کتاب الطہارۃ ہے، جس میں وضو اور دوسرے اقسام و
انواع طہارت ذکر ہوئے ہیں، اور کتاب الوضو کی جگہ بخاریؒ کے بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے بھی (محقق عینیؒ نے ۶۴۱-۱۰۷۱) (شروع
کتاب الوضو) میں لکھا تھا کہ بعض نسخوں میں کتاب الطہارۃ ہے، اور اس کے بعد باب ما جاء فی الوضو ہے، اور لکھا تھا کہ یہی صورت زیادہ
موزوں و مناسبت بھی ہے کیونکہ طہارت عام ہے وضو سے اور جس کتاب میں متعدد انواع کے مضامین ہوں اس کا عنوان عام ہی ہونا چاہیے،

تا کہ اس کتاب کی تمام اقسام اس کے تحت آجائیں۔

فرض اگر یہ کتاب الطہارۃ ہے تو زیر بحث باب کے لئے اس میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے اور اگر عنوان کتاب الوضوء ہی کے تحت داخل کریں تو وضو کے لغوی معنی کے لحاظ سے ہے کہ وضاحت سے ماخوذ ہے جو بمعنی حسن و نظافت ہے، لہذا انجاست و نجسٹ کا رفع کرنا بھی اس میں داخل ہوگا، اور اگر معنی اصطلاحی ہی مراد لیں تو نجسٹ و نجاست سے طہارت کا ذکر اس کتاب میں طہارت حدیث کے تابع و ضمن کے لحاظ سے ہوگا، اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں شرائط نماز اباب نظافت سے ہیں وغیرہ۔

محقق یعنی نے لکھا کہ یہ کہانی کا حاصل کلام ہے اور اچھی بات لکھی ہے اگرچہ کسی قدر تعسف سے خالی نہیں (عمدہ ۹۵۱-۱) تعسف یہ ہے کہ ظاہر کلام سے ہٹ کر کوئی معنی یا مراد محققین کی جائے۔

محقق یعنی نے لکھا کہ تعلق مذکور قال ابو العالیہ الخ کو محدث عبدالرزاق نے بواسطہ معمر بن عاصم بن سلیمان اس طرح موصول بھی کیا ہے کہ ہم ابو العالیہ کے پاس گئے، وہ مریض تھے، دوسرے لوگوں نے ان کو وضو کرایا، جب ایک پاؤں کا دھو تا باقی رہا تو انھوں نے کہا۔ میرے اس پاؤں پر مسح کر دو، کہ اس میں تکلیف ہے۔ اسی کو محدث ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اور حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ نے اس روایت میں یہ زیادہ کیا کہ اس پاؤں پر پٹی باندھی ہوئی تھی۔

حافظ پر نقد: محقق یعنی نے لکھا کہ ابن ابی شیبہ کی روایت اس طرح نہیں، بلکہ اس کے مصنف میں یہ ہے: ”حضرت ابو العالیہ کے پاؤں میں تکلیف ہوئی تو انھوں نے اس پر پٹی باندھ دی، وضو کیا، اس پاؤں پر مسح کیا اور فرمایا کہ اس پاؤں میں تکلیف ہے“ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت اس کے بھی خلاف ہے جو امام بخاری نے ذکر کی ہے۔ علی مالا یحکمشی واللہ تعالیٰ اعلم۔ (عمدہ ۹۵۱-۱)

معلوم ہوا کہ اول تو یہی محققین نہیں ہے کہ ابو العالیہ نے دوسروں سے مسح کرایا، پھر اگر مسح کرایا بھی تو وہ مسح لغوی نہیں ہے، یعنی پاؤں کو چھونا اور ہاتھ لگانا جس سے مس مرأت کا مسئلہ نکل سکے کیونکہ گھر کے آدمیوں میں سے اگر مسح کرانے والی کوئی عورت بھی ہوگی تو چونکہ وہ مسح پٹی پر ہوا ہوگا تو مس حائل کے ساتھ ہوا جو کسی کے نزدیک بھی ناقض وضو نہیں ہے، ممکن ہے محقق یعنی نے امام بخاری کے متعلق اوپر یہی اشارہ کیا ہو، اور حضرت شاہ صاحب نے بھی جو مسح لغوی کے انکار اور مس شرعی کے اثبات پر زور دیا، وہ بھی اس امر کے پیش نظر ہوگا، یعنی امام بخاری ظاہر لغوی مسح مراد لینا چاہتے ہیں، مسح شرعی نہیں، مگر یہ اثر کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: امام بخاری نے جو ترجمہ کیا تم ہے، اس سے ظاہر جواز استعانت علی الوضوء کے علاوہ مس مرأت کا جواز اور اس سے عدم نقض وضو کے اشارات ملتے ہیں، اس لئے کہ یہاں اگر نقض وضو کی صورت نہیں تھی تب بھی ناقض وضو سے احتراز و احتیاط تو وضو کا طریقہ کے لئے ضرور شایان شان تھی، اور اس میں کوئی وقت بھی نہ تھی کہ بجائے حضرت علیؓ کے حضرت فاطمہؓ پانی ڈالیں۔ اور حضرت علیؓ چہرہ مبارک دھونے گھر یہ بات امام بخاری کے کسمل المرأة کے عام عنوان سے نکل سکتی ہے، اور خاص ذکر شدہ واقعہ کو دیکھا جائے تو کسی مذہب میں بھی محرم عورت کے لمس سے نقض وضو نہیں ہوتا، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ سختی امام احمد کے مذہب میں ہے۔

مذہب حنابلہ: عورت کے بدن سے مرد کا بدن چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے خواہ وہ عورت کیسی ہی بوڑھی بھی ہو اور خواہ وہ محرم ہی ہو، مردہ ہو یا زندہ، مگر آگے شہوت اور بلا حائل کی قید اس کے یہاں بھی ہے، اس لئے واقعہ مذکور ان کے مذہب پر بھی اثر انداز نہ ہوگا اور شافعیہ کے مذہب کے بھی خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ بھی لمس محرم کو ناقض وضو نہیں کہتے، اس لئے حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حدیث الباب سے مٹی کا باپ کے جسم کو چھونے کا جواز لکھتا ہے اور اسی طرح دوسرے ذوی المحارم کے لئے بھی اور ان کی تیمارداری وغیرہ بھی کر سکتی ہیں، جس کی تفصیل منذری میں آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ (فتح الباری ۲۳۷-۱)

شافعیہ کا مذہب: لیس لاجبیہ کے بارے میں ان کا یہی مذہب ہے کہ وہ ہر صورت میں ناقض وضو ہے خواہ وہ بدون لذت اور بلا شہوت ہی ہو، کسی طرح بھی مرد و عورت کا بدن ایک دوسرے سے چھو جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اگرچہ وہ دونوں بوزرعی ہی ہوں بشرطیکہ کپڑا وغیرہ حائل نہ ہو (انوار المحمود ۴۷۷-۱) بلکہ علامہ زرقانی نے شرح الموطا میں لکھا کہ اگر کوئی مرد و عورت کو تھپڑ بھی مار دے یا اس کے زخم پر مرہم لگا دے تب بھی امام شافعی کے مذہب میں نقض وضو ہو جاتا ہے۔ (شرح الزرقانی ۸۹-۱)

نیز ان کے نزدیک لیس امرأہ سے بھی وضو منسوخ ہے، اور جن عورتوں سے حرمت نکاح ابدی نہیں ہے مثلاً بیوی کی بہن یا پھوپھی وغیرہ، ان کا لیس بھی ناقض ہے، البتہ جن سے حرمت نکاح ابدی ہے خواہ وہ نسب کے سبب ہو یا رضاع سے یا بوجہ مصاہرت ان کا لیس ناقض نہیں ہے (کتاب الفقہ ۷۷-۱)

حنفیہ کا مذہب: لیس مرأہ (عورت کے بدن سے چھو جانا) ناقض وضو نہیں ہے، البتہ مباشرت فاحشہ یا لیس بہ شہوت ہو تو ناقض ہے، اور علامہ شامی نے وضو من القبلہ کو مندوبات سے لکھا ہے خروجا عن الخلف (۱۹۷۲-۱)

مالکیہ کا مذہب: ان کے یہاں مس مراۃ سے نقض وضو بشرط ذیل ہے:۔ البتہ اذ ہو (مطلق لیس بغیر اس کے ان کے یہاں ناقض نہیں) بلا حائل ہو۔ مغموسہ مشجباۃ ہو (بہت بوزرعی اور پختی سے نہ ہوگا) (۱۹۷۲-۱)

وضو من القبلہ: محض بوسہ لینے سے وضو کا نقض ہو جاتا ہے یا نہیں، جبکہ اس کے ساتھ غدی وغیرہ کا خروج کچھ نہ ہو، اور اسی کے ذیل میں عورت کے بدن سے چھو جانے کا مسئلہ آتا ہے، اسی لئے کتب حدیث میں مس مراۃ کے عنوان سے باب نہیں باندھا گیا بلکہ وضو من القبلہ کا عنوان لیا گیا ہے اور چونکہ احادیث میں قبلہ کے سبب سے وضو کا ثبوت نہیں مل سکا تو امام ترمذی وغیرہ نے باب تو ترک الوضو من القبلہ کا قائم کیا مگر آگے آگے اپنے مذہب کی تائید کے لئے دوسرے طریقے اختیار کئے ہیں اور احادیث ترک کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ہمارے امام بخاری کی شرط پر چونکہ حدیث ترک پوری نہ آتی ہوگی، اس لئے انھوں نے اس کو ذکر کیا ہوگا، اگرچہ یہ بھی ضروری نہیں کہ ساری صحیح احادیث کو وہ ذکر ہی کریں، جیسا کہ پہلے یہ بات واضح کی جا چکی ہے، اس کے علاوہ ابھی اوپر یہ بات ذکر ہو چکی ہے کہ بظاہر امام بخاری مس مراۃ سے نقض وضو کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ ان کا مذہب کسی نے بدون نہیں کیا، حتیٰ کہ ان کے شاگرد رشید امام ترمذی بھی ان کا مذہب کسی مسئلہ میں ذکر نہیں کرتے، اس لئے زیادہ وثوق سے ہر مسئلہ میں ان کی رائے کا تعین دشوار ہے، تاہم مس مراۃ اور وضو من القبلہ کا مسئلہ چونکہ اہم ہے، اس لئے یہاں مختصر طور سے کچھ لکھا جاتا ہے:-

امام ترمذی کے استدلال پر نظر

آپ نے باب ترک الوضو من القبلہ کا باندھا، اور حدیث بھی ترک وضو ہی کی لا ئے مگر پھر اپنی طرف سے یہ نوٹ دیا کہ یہ ترک وضو من القبلہ بہت سے اہل علم اصحاب النبی ﷺ اور تابعین سے مروی ہے اور یہی قول سفیان ثوری اور اہل کوفہ کا بھی ہے کہ بوسہ لینے کی وجہ سے وضو لازم نہیں آتا، لیکن امام مالک، اوزاعی، شافعی، احمد و آئق کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے وضو لازم ہے اور یہ بھی بہت سے اہل علم اصحاب النبی ﷺ و تابعین کا مذہب ہے، اور ہمارے اصحاب (شافعیہ یا اہل حدیث) نے حدیث الباب (حدیث عائشہ) کو اس بارے میں اس لئے ترک کیا ہے کہ وہ ان کے نزدیک اسنادی لحاظ سے کسی طرح صحیح نہیں ہے۔ الخ

غرض امام ترمذی نے حدیث مذکور کو ضعیف قرار دے دیا ہے، دوسرے ان کا استدلال آیت اولاً مستتم النساء سے ہے اور لیس کو موطا امام مالک میں باب کا عنوان "الوضو من قبلہ الرجل امرأۃ" قائم کیا گیا ہے مگر وہ کوئی حدیث نہ لائے، بلکہ اس کے ثبوت کے لئے صرف حضرت ابن عمر، ابن مسعود اور ابن شہاب کے اقوال پیش کئے ہیں۔ (مؤلف)

انھوں نے معنی لے لیا ہے اور جب یہ لو اقض وضوء میں سے ہو گیا تو قبلہ بھی بدرجہ اولیٰ ناقض ہوتا چاہیے۔

قائلین ترک کے دلائل

وہ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں تو طاعت جماع سے کنایہ ہے، اور حدیث عائشہؓ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ محض لمس یا قبلہ سے وضو لازم نہ ہوگا، حضرت ابن عباسؓ جن کے لئے حضور اکرم ﷺ نے علم تاول الکتاب کی خاص طور سے دعا فرمائی ہے اور وہ دعائے حق میں قبول بھی ہوگئی ہے، انھوں نے بھی طاعت کی تفسیر جماع سے ہی فرمائی ہے خود علامہ ابن کثیر شافعی مفسر شہیر نے بڑی تفصیل کے ساتھ حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر مذکورہ پیش کی ہے اور اس کی تائید دوسری آیات و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن (بقرہ آیت ۲۳۷) اور دوسری آیت ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن (ازاب آیت ۳۹) سے پیش کی ہے جس میں مس مرأۃ سے مراد جماع ہی متعین ہے (بلکہ تفسیر آیت بقرہ ۲۳۶ ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن بھی ہے جس کا ذکر علامہ ابن کثیر نے نہیں کیا۔ مؤلف) پھر علامہ موصوف نے لکھا کہ یہی حضرت ابن عباسؓ والی تفسیر مذکورہ ہی حضرت علی ابی بنی کعب، مجاہد، طاؤس، حسن، عبید بن عمیر، سعید بن جبیر، شعبی، قتادہ اور مقاتل بن حیان سے بھی منقول ہے، پھر حافظہ ابن کثیر نے علامہ ابن جریر سے سعید بن جبیر کی روایت نقل کی کہ ایک دفعہ لوگوں میں لمس کا ذکر ہونے لگا، موالی کے کچھ لوگوں نے کہا کہ اس سے جماع مراد نہیں ہے، عرب کے لوگوں نے کہا کہ جماع مراد ہے، سعید کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ سے ملا۔ اور اس اختلاف کا ذکر کیا انھوں نے فرمایا: تم اس فرقہ سے ہو؟ میں نے فرمایا موالی میں سے ہے، انہوں نے فرمایا موالی والا فریق ہمارا گیا، کیونکہ لمس، مس اور مباشرت سب جماع ہی کے بارے میں ہے، حق تعالیٰ جس چیز کا اشارہ بھی کسی دوسری چیز کے ساتھ فرمادیں، ان کو اختیار ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی یہ تفسیر بہت سے طرق سے صحیح ثابت ہے پھر ابن جریر نے دوسرے لوگوں کا قول نقل کیا جو لمس کی مراد ہاتھ وغیرہ سے چھونے کو بیان کرتے ہیں، اس کے لئے آثار حضرت عبداللہ بن مسعود ابن عمر کے اور اقوال ایک جماعت تابعین کے نقل ہوئے ہیں کہ وہ قبلہ کو بھی مس میں داخل کرتے ہیں، اور اس کی وجہ سے وضو لازم کرتے ہیں، اور یہی مذہب امام شافعی، ان کے اصحاب کا، امام مالک کا اور مشہور قول امام احمد کا ہے پھر ابن جریر نے فرمایا: ان دونوں مذہب میں سے سب سے بہتر اور قرین صواب، لمس سے مراد جماع لینے والوں کا ہی ہے، اور لمس کے دوسرے معانی مروج ہیں، کیونکہ یہ حدیث نبی کریم ﷺ سے صحت کو کافی پہنچ چکی ہے کہ آپ نے بعض ازواج مطہرات کی تعقیل کی، پھر نماز پڑھی حالانکہ حدید وضو نہیں فرمایا۔

صاحب تحفہ سے تائید حنفیہ

یہ سب تفصیل و تصریح ابن کثیر نے اپنی تفسیر کے ۵۰۴-۵۰۳-۵۰۲ اور ۱۵۰۴ میں نقل کی ہے اور اس کا خلاصہ نقل کر کے صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی ۸۸-۸۹ میں لکھا کہ جن حضرات نے من مرأۃ کو ناقض وضوء نہیں قرار دیا، ان ہی کا قول و مذہب میرے نزدیک اقویٰ و راجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب تحفہ نے تصحیف ترمذی کا قول مذکور نقل کر کے لکھا: لیکن علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ ”روایت عائشہ کا یہ ضعف اس کی کثرت و روایات کے ذریعہ منہر (یعنی ختم) ہو چکا ہے ایسے ہی دوسری حدیث لمس بطن قدم نبی کریم ﷺ سے بھی اس کو قوت ملتی ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جو اس سے یہ استدراک کیا ہے کہ شاید وہاں حائل ہو، یا آپ کی خصوصیت ہو، یہ سب تکلف اور مخالفت ظاہر ہے۔“

اس کے بعد ”ولیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیشی“ پر صاحب تحفہ نے لکھا: لیکن

حدیث الباب پر طرقي کثیرہ مروی ہے، اور ضعف کثرت طرق کے ذریعہ منجیر ہو جایا کرتا ہے، پھر دوسری احادیث عائدہ بھی اس کی موبد ہیں، جیسا کہ پہلے جان چکے ہو (تحفۃ الاحوذی ۸۹-۱)۔

اس مسئلہ میں صاحب مرآۃ نے بھی سب مرآۃ سے عدم نقض وضو کی تائید کی ہے، اس کے موافق و مخالف دلائل اچھی تفصیل سے ذکر کئے ہیں، اور دلائل تصحیف کے رد کا سامان جمع کیا ہے، جو قائلی قدر ہے ملاحظہ ہو ۲۳۶-۱ و ۲۳۷-۲، چونکہ یہ بحث بخاری سے زیادہ ترندی سے متعلق ہے، اس لئے ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

”معارف السنن“ میں علامہ بخاری دام ظلہ نے اپنے حضرات خصوصاً حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات کو بڑی اچھی ترتیب و سلیقہ سے جمع کر دیا ہے، اور آخر میں حضرت شاہ صاحبؒ کی طرف سے حدیث الباب کے لئے دوسب سے زیادہ قوی طرق اور تیسرا اپنی طرف سے ذکر کیا ہے۔

لامع الدراری کا تسامح

۳۰۳-۱۰۴۱ میں ہے کہ ممکن ہے امام بخاری نے امام شافعیؒ پر تعریض کی ہو کہ وہ مس مرآۃ سے انتقاض طہارت کے قائل ہیں اور یہاں حضرت فاطمہؓ کا حضور ﷺ کے زخم کو دھونا ثابت ہوا ہے، اور پھر آپ کا عاودہ وضو بھی ثابت نہیں، حالانکہ آپ ہر وقت با وضو رہنے کو پسند فرماتے تھے، اور یہ الزام شافعیہ پر ہی ہو سکتا ہے کہ وہ خروج دم کو ناقض نہیں مانتے، بخلاف حنفیہ کے کہ ان کے نزدیک تو صورت مذکورہ میں وضو کا انتقاض زخم سے خون بہنے ہی کی وجہ سے ہو گیا تھا (پھر مس مرآۃ سے نقض وضو ہونے نہ ہونے سے ان پر کوئی الزام نہیں آتا)۔

جیسا کہ ہم مذہب کی تفصیل لکھ چکے ہیں شافعیہ پر تعریض نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ محارم کے کس کو ناقض نہیں فرماتے، لہذا حضرت فاطمہؓ کے مس کو وہ بھی ناقض نہیں کہیں گے، البتہ حناہ کے خلاف تعریض ہو سکتی ہے، کیونکہ ان کے یہاں محارم اور غیر محارم اس مسئلہ میں سب یکساں ہیں جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی حافیہ لامع میں اس تسامح کی طرف توجہ نہیں فرمائی، بلکہ وہذا الزام علیہم کے حاشیہ میں خود بھی شافعیہ ہی کو ظلم علیہم گرداتا ہے۔

امام بخاری اور تائید حنفیہ

مسئلہ مس مرآۃ میں جیسا کہ ہم نے پہلے بھی لکھا ہے بظاہر امام بخاری حنفیہ ہی کے ساتھ ہیں، اور یہی بات حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے بھی لکھی ہے کہ ظاہر طریق بخاری سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ مس مرآۃ اور مس ذکر سے وضو کے قائل نہیں ہیں، اور اسی لئے ان دونوں پر ترجمہ الباب نہیں باعدھا۔ (حاشیہ لامع الدراری ۱۰۴۱)۔

فوائد واحکام: محقق عینی نے عنوان استنباط احکام کے تحت مندرجہ ذیل امور لکھے:-

(۱) علامہ ابن بطلان نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا عورت اپنے باپ اور دوسرے محارم کی خدمت اور تیمارداری کے تحت ان کا بدن چھو سکتی ہے جیسے حضرت سیدۃ النساء فاطمہؓ نے حضور ﷺ کا چہرہ مبارک دھویا اور ابوالعالیہ نے بھی اپنے گھر والوں سے پاؤں کے مسح کے واسطے کہا، جس میں مردوں یا عورتوں کی تخصیص نہ کی اس سے بھی جواز کا حکم مستنبط ہوا۔

(۲) دواء وعلاج کا جواز معلوم ہوا کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اپنے زخم کا علاج فرمایا (۳) یا بڑا جلا کر اس زخم کے خون کو روکنے کا جواز معلوم ہوا کہ اس سے خون رک جاتا ہے (۴) اس سے علاج و تیمارداری کے سلسلہ میں دوسرے سے مدد لینے کا جواز نکلا (۵) علامہ ترمذی نے فرمایا:- معلوم ہوا کہ ہر قسم کے اعتلاء اور بیماریاں انبیاء علیہم السلام کو بھی پیش آئی ہیں تاکہ وہ ان کا بزرگوار عظیم حاصل کریں اور تاکہ ان کی امتیں اور دوسرے لوگ ان کے مصائب و آلام سے واقف اور نادم ہوں کہ ان پر بھی حق کی راہ میں مصائب آئیں تو ان کو انبیاء علیہم

السلام کی طرح صبر و شکر کے ساتھ، یہی خوشی برداشت کریں اور تاکہ وہ یہ بھی جان لیں انبیاء علیہم السلام بھی بشر ہیں (خدا نہیں ہیں) ان پر بھی وہ مصائب و آلام اور بیماریاں آسکتی ہیں جو دوسرے عام انسانوں پر آتی ہیں اس سے ان کا یقین مستحکم ہوگا کہ یہ حضرات بھی خدا کی مخلوق ہیں اور اس کی ربوبیت کے تحت ہیں، پھر وہ ان کے معجزات اور خوارق عادات کو دیکھ کر ان فتنوں کے شکار نہ ہوں گے جن میں نصاریٰ مبتلا ہوئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا یا اس کا بیٹا یا شریک الوہیت سمجھ بیٹھے (۶) معلوم ہوا کہ علاج و دوا کرتا توکل کے منافی نہیں ہے (۷) یہ بھی واضح ہوا کہ جو لوگ کسی بات سے واقف نہ ہوں، وہ اہل علم سے استفادہ کا حق رکھتے ہیں، جیسے ہبل بن سعد الساعدی سے لوگوں نے پوچھا کہ حضور اکرم ﷺ کے زخم مبارک کا علاج کس چیز سے کیا گیا تھا۔ (عمدہ القاری ۱-۹۵۴)

قولہ بای شی دووی جرح النبی علیہ السلام:

اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ دووی میں ایک واکراہیت میں گر گئی ہے، جیسے داؤد و معق بنی نے لکھا کہ بخاری کے اکثر نسخوں میں دووی دوادوی کے ساتھ منقول ہے، اس لئے تاویل مذکور کا تعلق بعض نسخوں کے لحاظ سے ہے۔ (عمدہ ۱-۹۵۲)

فائدہ کا داورہ: یہ فائدہ ترمذی شرف کی حدیث عائشہ زکروہ کے تحت العرف العذی اور معارف السنن میں ذکر ہوا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت و افادیت کے پیش نظر ہم بھی یہاں ذکر کرتے ہیں:-

علامہ سیوطی نے خاص کبریٰ ۲۳۵-۲۳۶ میں تفسیر قرطبی سے متعدد فوائد حضور اکرم ﷺ کے تعدد و ازواج سے متعلق نقل کئے ہیں:-

(۱) ان کے ذریعہ حضور ﷺ کے وہ باطنی محاسن بھی نقل ہو سکے جن کا تعلق گھریلو اور پرانیہ بیٹ زندگی سے تھا۔

(۲) شریعت مقدسہ اسلامیہ کے وہ احکام بھی معلوم ہو سکے، جن پر مردوں کا مطلق ہونا و شواہد تھا، اور صرف عورتوں کے ہی کے ذریعہ معلوم ہو سکتے تھے۔

(۳) آپ کے مصائب و ریشوں کے وسیلے سے بہت سے قبائل مشرف ہو گئے، ظاہر ہے کہ یہ شرف بغیر تعدد و ازواج کے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔

(۴) مصیبت رسالت کی نہایت ہی گراں بار ذمہ داریاں سنبھالنے کے ساتھ مزید کالیفات ان سب ازواج کے ساتھ قیام و تباہ کی برداشت

ﷺ غالباً ان ہی کالیفات اور غیر معمولی تحمل کی طرف حضور ﷺ نے اشارہ فرمایا۔ مساران حسریل یوصسی بالنساء حی طسب اب سحرم طلاقہن (حضرت جبریل علیہ السلام ہمیشہ مجھے عورتوں کے ساتھ حسن سلوک و تحمل ہی کی نصیحت کرتے رہے، حتیٰ کہ میں نے سوچا شاید اس کے بعد وہ ان کے طلاق دینے کے حق کو بھی سلب کر دیں گے۔) یعنی عورتوں کے ساتھ باوجود ان کے نفس عقل و دین کے حسن سلوک و نہادہ کا معاملہ اول تو انتہائی عقل و ضبط و اخلاق بلند کردار کی توقع تھی ہے ہی، اور جب یہ قیام چیز بھی اپنے انتہائی تحمل پر پہنچ کر کام نہ چلے، تو آگے جو شریعت نے عام لوگوں کو فیصلہ المباحات کا حق دے دیا ہے، حضور ﷺ نے اپنے خاص بارے میں یہ محدود فرمایا تھا کہ میرے لئے ان حق کے استعمال کو بھی حق تعالیٰ پسند نہیں فرماتے اور غالباً اسی لئے جب حضور ﷺ نے حضرت عمر فاروق کی صاحبزادی ام المومنین حضرت حفصہؓ کو طلاق دی تو فرمایا حضرت جبریل علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی طرف سے آکر آپ سے اس کا جوع کر دیا، انھوں نے حضرت حفصہؓ کی دینداری کی تعریف کی اور یہ بھی بتلایا کہ وہ آپ کی جنت کی بیویوں میں سے ہیں بہر صورت آپ کو اپنی طلاق سے رجوع کرنا ہی ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کسی عورت کی بر اخلاق و غیرہ کی صفائی اگر ہو سکتی ہے تو اس کی دینداری سے ہو سکتی ہے اور دینداری کوئی انسان نظر انداز نہ کرنا چاہیے، لیکن اگر دینداری کا وہ چیز نہ ہو جو شریعت سے مدد و معذور سمجھے میں تامل نہ کرے گی، اور شاید فاطمہ بذات الدنیا سے بھی اسی طرف اشارہ ہے کہ کسی وقت حالات خراب ہوں تو عورت کی دینداری حالات کے سدھارنے میں مددگار ہو سکتی ہے اور شریعت بھی اس کی مرامات زیادہ سے زیادہ کر سکتی ہے، جیسے حضور ﷺ سے حضرت حفصہ کے بارے میں کہا گیا یہاں یا عمر بھی کاہلی ذکر ہے نہایت

الہادی، عمدہ القاری میں حدیث اشہ بلاہ الا انبیاء کے ضمن میں مطالعہ سے گزرا کہ انبیاء علیہم السلام کو سب سے بڑا امتیاز ان کی ازواج کے بارے میں پیش آیا ہے اور ان سے تحت حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت نوح علیہ السلام حضرت لوط علیہ السلام اور آنحضرت ﷺ کے ازواجی و گھریلو زندگی کے واقعات درج ہوئے ہیں، اور غرض ان میں اور ان اش سے مراد انبیاء کے جانشین علماء کرام و اولیاء عظام ہیں، اور ان کو بھی اسی قسم کی امتیازات سے نوازنا چاہیے۔ و اللہ اعلم بالصواب و الحمد للہ

کرتا حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ تھی۔ جس کا نکل نہایت خوش اسلوبی سے آپ نے کیا، اور یہ آپ کی نہایت اعلیٰ خصوصیات میں سے گنا جاسکتا ہے۔
(۵) اعداء اسلام کی ایذا رسانوں اور مصائب سے آپ کے قلب مبارک پر جو روحانی اذیت و تکلیف آتی تھی، وہ ازواج مطہرات کے دل دلا سے اور تسکین سے شرح صدر میں بدل جاتی تھیں۔ اور آپ ان کی وجہ سے قلبی سکون و راحت محسوس فرماتے تھے اور چونکہ مصائب و آلام کی کثرت تھی، اس کا ازالہ و دفعیہ بھی مختلف اذہان و افکار اور متنوع ملاحتوں کی متعدد ازواج مطہرات ہی سے ہوسکتا تھا اس لئے تعدد و کثرت مناسب ہوئی۔ وجعل منہا زوحها لیسکن الیہا الآیۃ پریشانی کے وقت جو سکون و راحت قلبی شوہر کو نیک، بااخلاق و بخیر بیوی سے حاصل ہوتی ہے، وہ دنیا کے کسی دوسرے ذریعہ سے میسر نہیں ہوسکتی، اور اسی لئے حدیث میں سب سے اچھی بیوی وہ بتلائی گئی ہے کہ شوہر باہر سے پریشان حال گھر میں آئے تو وہ اس کا غم غلط کر دے۔

سب سے پہلی وحی الہی اتی اور حضور اکرم ﷺ نہایت خوفزدہ اور پریشان حال بلکہ اپنی جان کے ڈر سے ہراساں ہو کر گھر واپس ہوئے تھے، تو حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے ہی آپ کو بہترین کلمات و ارشادات فرما کر تسکین و تسلی دی تھی، غرض نیک و بخیر بیوی بہترین رفیقہ حیات ہے، اس لئے ان کی کثرت آپ کے لئے نہایت موزوں و مناسب تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ السَّوَاكِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ بُثْ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَنْ

(سواک کا بیان۔ ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے رات رسول اللہ ﷺ کے پاس گزاری تو میں نے دیکھا کہ آپ نے مسواک کی۔)

(۲۳۰) حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ سَمِعْنَا حَمَّادَ ابْنَ زَيْدٍ عَنْ غِيلَانَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي نُزَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتُهُ يَسْتَنْ بِسِوَاكِ بِيَدِهِ يَقُولُ أَعُودُ أَعُودُ السَّوَاكِ فِي فِيهِ كَأَنَّهُ يَنْهَوُ عُنْ.

(۲۳۱) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ سَمِعْنَا جَرِيرَ بْنَ زَيْدٍ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ النَّوِيلِ يَتَوَضَّأُ فَاذًا بِالسَّوَاكِ:

ترجمہ (۲۳۰): حضرت ابو بردہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے آپ کو اپنے ہاتھ سے مسواک کرتے ہوئے پایا اور آپ کے منہ سے اُعود اُعود کی آواز نکل رہی تھی اور مسواک آپ کے منہ میں (اس طرح) تھی جس طرح آپ نے کر رہے ہوں۔

ترجمہ (۲۳۱): حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کو اٹھے تو اپنے منہ کو مسواک سے صاف کرتے تھے، تفریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: مسواک کرنے کا ثبوت اگرچہ تو اتر کے ساتھ ہے، تاہم امام بخاریؒ نے اس کی فضیلت کے بارے میں احادیث روایت نہیں کیں، اور نہ اپنے تراجم ابواب میں اس کا اہتمام کیا، البتہ ایک عمدہ حدیث بجائے کتاب الطہارۃ کے کتاب الصلوٰۃ باب السواک یوم الجمعہ ۱۲ میں لائیں گے، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ بھی شافعیہ کی طرح مسواک کو متعلقات نماز سے شمار کرتے ہوں گے، وہاں جو حدیث وہ ذکر کریں گے وہاں لفظ متعلقات صلوٰۃ ہے۔

پھر یہ کہ حنفیہ بھی قیام الی الصلوٰۃ کے وقت مسواک کو مستحب قرار دیتے ہیں، جبکہ وضو کئے ہوئے دیر ہوگئی ہو، (کیونکہ مسواک کی غرض منہ کی صفائی اور تطہیب ہے، جس کی تفصیل آگئے آئے گی، لہذا نماز کے وقت اس کی رعایت بدرجہ اولیٰ مستحب ہے یہ نسبت دیگر اوقات استحباب کے) قولہ فاستن، پرفرمایا کہ استن سن (یعنی دانت) سے شستن ہے، لہذا اس کا مطلب مسواک کو دانتوں پر پھیرنا اور رگڑ کر جلا دینا ہے اور

نیٹھس سے مراد منہ کے اندر کے حصوں کو مسواک سے صاف کرنا ہے۔ جو سب سے بھی مراد منہ اور زبان و حلق کے حصوں کی صفائی کرنا ہے،
 راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ منہ کی بویہ بد بو اور صفائی وغیرہ صفائی کا معاملہ عمدہ کے افعال سے زیادہ متعلق ہے، عمدہ کا فعل انہضام وغیرہ
 بہتر ہو اور غذاؤں کا استعمال احتیاط کے ساتھ ہو نیز ہر غذا کے بعد منہ اور دانتوں کی صفائی عمدہ طور سے کر لی جائے، تو وضو نماز کے وقت صفائی و
 تطیب میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں رہتی، لیکن اگر کھانے پر کوئی بودار چڑ (مثلاً کچا پیاز، لہسن وغیرہ) استعمال کی جائے، یا بیڑی، حقہ وغیرہ
 پیا جائے تو ظاہر ہے کہ منہ کو بہت سے زیادہ مبالغہ سے صاف کرنے کی ضرورت ہے، تا کہ ایک صحیح عمدہ اور صحیح لفظ اور احتیاط آدمی کی طرح منہ
 صاف رہے، اور پھر وضو نماز کے وقت معمولی طور سے بھی مسواک کا استعمال کافی ہو سکتا ہے بلکہ مسواک موجود نہ ہونے کے وقت انگلیوں سے
 بھی دانت اور منہ صاف ہو سکتا ہے، جیسا کہ اس کا ثبوت خود رسول اکرم ﷺ سے بھی ہے، باقی حضور سے جو تہوع کا ثبوت ہے وہ منہ اور حلق
 سے طعم کی صفائی کے لئے وقت ضرورت ہوا ہوگا، یا تعلیم امت کے لئے ہوگا کہ ہر شخص اپنے منہ کی صفائی کا التزام حسب ضرورت کرے۔

مسواک کیا ہے؟ یہاں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ مسواک متعارف ہی مسنون ہے یا موجودہ زمانہ کے برش سے بھی سنت ادا ہو سکتی
 ہے، تو اس کے متعلق عرض ہے کہ اصل سنت تو متعارف مسواکوں ہی سے ادا ہوگی، جو پیلو، ٹیکر، نیم وغیرہ لکڑی کی ہوں، اور برش و پوڈر وغیرہ کا
 استعمال گو صفائی کے مبالغہ میں زیادہ محسن ہو اور اس لحاظ سے وہ بھی بہتر ہوگا مگر مسواک کی سنت ان سے ادا نہ ہوگی، البتہ جس وقت مسواک
 دستیاب نہ ہو تو انگلیوں کی طرح ان چیزوں کا استعمال بھی جائز ہوگا، اور ایسی حالت میں ترکیب سنت بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ کتب فقہ میں
 ہے: ”جس وقت مسواک دستیاب نہ ہو تو انگلیوں سے دانت و منہ صاف کرے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے بھی ایسا کیا ہے۔“ غرض متعارف
 شرع لکڑی کی مسواک کا اہتمام التزام و احتیاط بطور سنت ضروری ہے اگرچہ وقت ضرورت برش کا استعمال (بشرطیکہ وہ سور وغیرہ کے ناپاک
 بالوں سے بنا ہوا نہ ہو) اسی طرح دانتوں و مسوڑھوں کی مضبوطی یا کسی مرض یا عیور یا وغیرہ کی رعایت سے منجن و پوڈر کا استعمال بھی جائز و
 درست ہوگا، تاہم جو فضائل و فوائد نبوی و اخروی مسواک کے باور ہیں اور آگے ہم ان کا ذکر بھی کریں گے، وہ لکڑی کی مسواک کے ہیں،
 برش وغیرہ کے نہیں، خواہ ان برشوں کا نام بھی ترغیب و پروپیگنڈے کے لئے ”مسواک“ رکھ دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ السلام

مندرجہ بالا طور لکھنے کے بعد عمدۃ القاری میں حسب ذیل تصریحات ملیں:۔ جس کو مسواک نہ ملے تو وہ اس وقت انگلیوں ہی سے منہ اور
 دانت صاف کر لے یعنی میں حدیث ہے کہ مسواک نہ ہو تو انگلیاں بھی کافی ہیں، مگر اس کو ضعیف کہا ہے، دوسری حدیث طبرانی کی ہے کہ حضرت
 عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے سوال کیا: کسی شخص کے منہ میں چکناہٹ کا اثر ہو تو کیا مسواک کرے؟ فرمایا: ہاں، میں نے
 کہا کہ اس طرح کرے؟ فرمایا:۔ (اور نہیں تو) اپنی انگلی منہ میں ڈال کر صاف کر لے، پھر مستحب ہے یہ کہ اراک (پیلو کے درخت) کی لکڑی سے
 مسواک کرے، امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور دوسرے حضرات نے بھی ابو خیرہ صبحی سے نقل کیا کہ میں ایک وفد کے ساتھ سفر پر روانہ ہوا تو
 حضور اکرم ﷺ نے ہمیں اراک کی مسواکوں کا توشہ دیا اور فرمایا:۔ ان سے مسواک کرنا، طبرانی نے اسط میں حضرت معاذ بن جبل کی حدیث
 روایت کی کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے سنا فرماتے تھے کہ ریحوں کی مسواک بہت اچھی ہے مبارک درخت کی ہے، منہ کو خوشبو دار بناتی ہے
 اور دانتوں کی زردی وغیرہ دور کرتی ہے، وہی میری مسواک ہے اور مجھ سے پہلے دوسرے انبیاء علیہم السلام کی بھی ہے، یہ بھی مروی ہے کہ رسول
 اکرم ﷺ نے ریحان کی لکڑی سے مسواک کرنے کو یہ کہہ کر منع فرمایا کہ اس سے جذام کا مادہ حرکت میں آتا ہے۔ (عمدہ ۳۵۷-۳۵۸)

مسواک کے مستحب اوقات

(۱) وضو کے ساتھ (۲) نماز کے وقت (۳) تلاوت قرآن مجید کے لئے (۴) خند سے بیدار ہو کر (۵) منہ میں کسی وجہ سے بو پیدا ہونے

ہے، دوسرے کو سکون بخشی ہے، دروازہ کھود کر کرتی ہے، فرشتے مسواک کرنے والے کے ہاروقی ومنور چہرے، اور چمکدار دانتوں کے سبب اس سے مصافحہ کرتے ہیں۔ (عمدة القاری ۳۵۷-۳۵۸)

باقی فضائل و فوائد طحاوی سے نقل کئے جاتے ہیں:۔ عمدہ کو درست رکھتی ہے، آدمی کی فصاحت، حفظ و عقل کو بڑھاتی ہے نماز کا اجر ۹۳ گنا یا چار سو گنا تک بڑھا دیتی ہے، حصول رزق کو آسانی اس کی برکت سے ہوتی ہے، دماغ کی رگیں پر سکون دیتی ہیں، قلب کی پاکیزگی حاصل ہوتی ہے، جب مسواک کے ساتھ وضو کر کے نماز کے لئے جاتا ہے تو فرشتے اس کے پیچھے چلتے ہیں، جب مسجد سے نکلتا ہے تو جہلمین عرش فرشتے اس کے واسطے استغفار کرتے ہیں، شیطان اس کی وجہ سے دور اور ناخوش ہوتا ہے۔ کھانا اچھی طرح ہضم ہوتا ہے، کثرتِ اولاد کی باعث ہے، بل صراط پر چلنے کی طرح گزر جائے گا، اعمال نامہ دائیں ہاتھ میں ملے گا، طاعن خداوندی پر بہت وقوت ملتی ہے، مضر حرارت بدن کا ازالہ کرتی ہے، نزع میں جلدی ہوتی ہے (ممکن ہے حضور ﷺ نے آخر وقت میں اس کی زیادہ رغبت اسی لئے فرمائی ہو) قضاءِ خوج میں سہولت و مدد حاصل ہوتی ہے، اس شخص کا اجر بھی اس کے لئے لکھا جاتا ہے جس نے اس روز مسواک نہیں کی، جنت کے دروازے اس کے لئے کھل جاتے ہیں، اور فرشتے اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی اقتداء کرنے والا اور ان کے طریقے پر چلنے والا ہے، اور دوزخ کے دروازے اس سے بند ہو جاتے ہیں، مسواک کرنے والا دنیا سے پاک و صاف ہو کر رخصت ہوتا ہے، ملک الموت اس کی قبض روح کے وقت اسی صورت و ہیئت میں آتے ہیں جس میں وہ اولیاء و انبیاء علیہم السلام کے پاس آتے ہیں، دنیا سے رخصت ہونے کے وقت نبی کریم ﷺ کی حوضِ کوثر کے حقیقی ختم پیچے کا شرف حاصل کرتا ہے، بعض علماء نے کہا کہ یہ سب فضائل ماثور و مروی ہیں، البتہ بعض مرفوع اور بعض مقوف ہیں، اگر چنانچہ ان اسناد میں کلام ہے (طحاوی ۱۴۱-۱۴۲) مسواک کرنے والے کے لئے انبیاء علیہ السلام بھی استغفار کرتے ہیں۔

مسواک پکڑنے کا طریقہ ماثورہ

فقہاء حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ وغیرہ اسے اخذ کر کے یہ طریقہ لکھا ہے کہ داہنے ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی مسواک کے نیچے ہڑکی طرف کرے اور انگوٹھا نیچے ہر مسواک کی طرف، باقی تین انگلیاں اوپر کر کے مسواک کرے اور پوری منحنی سے پکڑ کر مسواک کرنا منع ہے کہ اس سے مرض بوا سیر پیدا ہوتا ہے اور لیٹ کر مسواک کرنے کو بھی رد کیا ہے کہ اس سے تعلق بڑھ جاتی ہے (کنانی حراتی الفلاح ۴۱) یہ بھی مستحب ہے کہ مسواک کی لکڑی نرم و تر ہو، خشک نہ ہو، اور سیدھی بے گرہ کی ہو، اور مسواک منہ کے داہنے حصہ سے بائیں طرف کو کرے۔ دانتوں کے عرض میں کرے، لہذا ان میں نہ کرے (یعنی اوپر سے نیچے کو اس سے مسوڑھے چھلنے کا ڈر ہے) تین بار مسواک دھو کر تین پانی سے کرے اور ابتداء میں بھی مسواک کو استعمال سے پہلے دھو لینا مستحب ہے، مسواک چوسنا نہ چاہیے، حنفیہ کے یہاں مسواک وضو کے لئے سنت مکرہہ اور نماز کے لئے مستحب ہے، بشرطیکہ مسوڑھوں سے خون نکلنے کا ڈر نہ ہو (کیونکہ حنفیہ کے نزدیک خروج دم ناقض وضو ہے) (کتاب الفقہ ۱۵۸)

آداب مسواک عند الشافعیہ

سواء انگلی کے کسی صاف کرنے والی غیر مضر چیز سے دانت و منہ صاف کرنا سنن وضو سے ہے لیکن روزہ کی حالت میں زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے اگر کفین دھونے سے قبل مسواک کرے تو ادائے سنیت کے لئے نیت استیساک بھی چاہیے، اور مسواک کے وقت یہ کلمات بھی مستحب ہیں:۔ اللھم بیض بہ استانی و شدد بہ لہانی و ثبت بہ لہانی و بارک لی فیہ یا رحمہم الراحمین! عند الخصالہ: خشک لکڑی سے مسواک کرنا مکروہ ہے، اور مسواک تمام اوقات میں سنت ہے، البتہ بعد زوال روزہ دار کے لئے نہ خشک ہر لکڑی سے مکروہ ہے، اور زوال سے قبل بھی اس کے لئے سنت خشک لکڑی سے ہے، گوثر سے بھی مباح ہے (کتاب الفقہ ۱۵۹)

موطا (امام مالک) کی روایات میں سے کسی روایت میں صلیف لفظ نہیں دیکھا، اور معن بن یحییٰ کی روایت میں ہے بھی تو لفظ عند کل صلوٰۃ ہے (مع کل صلوٰۃ نہیں ہے) اور اسی طرح سنائی میں عن قتیبہ عن مالک اور مسلم میں بھی یہ طریق ابن عیینہ عن ابی الزناد ہے۔ اور اس کی مخالفت سعید بن ابی ہلال عن الاعرج سے ثابت ہے، جنہوں نے مع کل صلوٰۃ کی جگہ لفظ مع الوضوء روایت کیا ہے اور اس کی تخریج امام احمد نے بھی اسی طریق سے کی ہے (فتح الباری ۲: ۲۵۶) اور یہ طریق ابی سلمہ عن ابی ہریرہ روایت بہ لفظ عند کل صلوٰۃ بوضوء، ومع کل وضوء، بسواک ہے۔ غرض جس نے بھی لفظ الصلوٰۃ کی روایت کی ہے اس نے عند کا لفظ ضرور ذکر کیا ہے اور جس نے وضو کا ذکر کیا ہے تو اس کے ساتھ کبھی مع کو اور کبھی عند کو ذکر کیا ہے، اور علامہ رضی نے شرح کا فیدہ میں تصریح کی ہے کہ عند کا لفظ تو قریب حی یا معنوی دونوں پر دلالت کرتا ہے اور یہ نسبت مع کے عام ہے، کہ اس سے صرف معیت زمانی یا معیت مکانی معلوم ہو سکتی ہے لہذا جہاں معیت ہوگی وہاں عندیت کا تحقق ضرور ہوگا، اور اس کا نکل ضرور نہیں، پس تمام روایات پر نظر کرنے سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کی مراد ہر نماز کے لئے مسواک واجب کرنے سے یہ تھی کہ اس کے مقابلہ اور اس کے لئے مشروع ہو، جیسے وضو ہر نماز کے لئے مشروع ہے، یعنی ہر نماز وضو کے ساتھ ہونی چاہیے (جس طرح ہر نماز کے وقت وضو کا قریب حی ضروری نہیں بلکہ معنوی کافی ہے کہ وضو خواہ سابق ہی ہو مگر ہر نماز سے متصل لمصنوع ہو سکے، اسی طرح جب ہر وضو کے ساتھ مسواک ہوگی تو وہ بھی ہر نماز سے متصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں صحیح ابن حبان کی روایت کا عائد بہت صریح ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: اگر میں اپنی امت پر شاق نہ جانتا تو ان کو ہر نماز کے وقت ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم کر دیتا (نقل فی نیل الاوطار) علامہ بیہقی نے اس کی اسناد کو صحیح کہا، اس سے معلوم ہوا کہ جس مسواک کی نہایت تاکید ہر نماز کے وقت مقصود تھی، اس کا مکمل و موقع وضو ہی ہے، قیام تحریر کا وقت نہیں ہے، پھر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ مسواک مطہرۃ العلم ہے جیسا کہ حدیث سنائی میں ہے اور اس سے لوگوں کے منہ پاکیزہ و نسیف ہوتے ہیں جو قرآن مجید کے راستے اور رگداریں ہیں، جیسا کہ اس کی طرف حدیث بزار میں اشارہ ہوا ہے اور اس کی اسناد کو عراقی نے صحیح کہا ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ اس کا مکمل و موقع مضمر ہی کا وقت ہو، ہر باقیم تحریر کے وقت تو اس کے انتخاب سے بھی ہمیں انکار نہیں ہے بلکہ دوسرے مواضع انتخاب کی طرح اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہاں تو بحث اس امر کی ہے کہ وہ مکمل و موقع کون سا ہے جس میں نبی کریم ﷺ مسواک کو واجب کر دیتا چاہتے تھے، اور امت کی مشقت کا خیال فرما کر اس کو واجب نہ کیا، وہ ظاہر ہے کہ وضو ہی کا مکمل ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

رواجدار میں ہے کہ نماز کے وقت مسواک کے انتخاب سے انکار کیے کیا جا سکتا ہے جبکہ اس میں رب العالمین کے ساتھ مناجات ہوتی ہے، اور ہم تو انسانوں کے کسی اجتماع و جلسہ کے وقت بھی مسواک کو مستحب مانتے ہیں، علامہ ابن دقیل العید نے فرمایا: قیام نماز کے وقت مسواک کے انتخاب کی ملت یہ ہے کہ وہ حالت (خاص طور سے) حق تعالیٰ سے تقرب کی ہے، لہذا وہ حالت کمال طہارت و نظافت کی ہونی ہی چاہیے، تاکہ عبادت کا شرف ظاہر ہو، اور بزار میں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ اس وقت مسواک کا تعلق اس فرشتے سے ہے جو نماز کے منہ سے قرآن مجید سننے پر مامور ہے، اور وہ فرشتہ (قرآن مجید سننے ہوئے) نمازی سے قریب ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ اپنا منہ نمازی کے منہ پر رکھ دیتا ہے، لیکن یہ آثار ہماری سابق تحقیق کے متنافی و مخالف نہیں ہیں (کیونکہ ان سے جو انتخاب ثابت ہوتا ہے اس کے مکمل ہم بھی ہیں مگر نہیں ہیں) (حکم ۱۴۶)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے گرامی اور خاتمہ کلام

آپ نے فرمایا: حنیف نے دیکھا کہ مسواک کا علاقہ و مناسبت طہارت و نظافت سے زیادہ ہے، اس لئے اس کو سنن وضوء میں سے لے لیا، یہاں فتح البیہم میں قریباً منہا مشرودا لہا کا لفظ مع کل وضوء چھپا ہے لیکن صحیح عبارت کا لفظ مع کل وضوء ہے جیسا کہ ابی الاحبار ۱: ۲۳۸ میں ہے یا کا لفظ مع کل صلوٰۃ ہے جو زیادہ مناسب مقام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (مؤلف)

قرار دیا اور اس کی ایک بڑی نقلی دلیل یہ ہے کہ معافی الّا طارحاً وی وسن ابی داؤد کی احادیث سے ثابت ہے کہ حضور اکرم ﷺ پر ہر نماز کے وقت وضو کرنا فرض تھا خواہ آپ پہلے سے با وضو ہوں یا نہ ہوں، اس کے بعد یہ حکم منسوخ ہو کر مسواک کا حکم رہ گیا اس سے معلوم ہوا کہ مسواک وضو کا جزو ہے نماز کا نہیں، اسی لئے وضو کا ایک جزو باقی رہ گیا۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام طحاوی نے جو حج کا ذکر کیا ہے، اسی کی تائید مسند احمد کے ان صریح الفاظ سے بھی ہوتی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو ہر نماز کے وقت وضو کا حکم تھا خواہ آپ طارحاً ہوں یا غیر طارحاً، پھر جب آپ پر یہ حکم شاق ہوا تو آپ کو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم کیا گیا، اور بغیر حلیہ حدث کے بھی جو وضو کا حکم تھا وہ اٹھا لیا گیا۔ (الفتح الاربابی ۲۵۳ باب الوضوء نکل صلوة) یہاں حاشیہ میں شیخ احمد عبد الرحمن البنا الساعانی نے لکھا کہ امام طحاوی نے لکھا:۔۔۔ وادّٰحٰل ہیں یہ کہ خاص آپ پر ہر نماز کے لئے وضو فرض تھا پھر وہ فتح مکہ کے دن حدیث پریدہ سے منسوخ ہو گیا (جو مسلم میں ہے کہ حضور ﷺ نے یوم النحر میں متعدد نمازیں ایک وضو سے پڑھیں۔ حضرت عثر نے عرض کیا کہ آج تو آپ نے وہ کام کیا جو پہلے نہیں کرتے تھے یعنی کئی نمازیں ایک وضو سے آپ نے فرمایا۔ میں نے ایسا عدا کیا ہے۔) دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ ایسا احتیاج کرتے ہوں، اور اس خیال سے کہ لوگ واجب نہ سمجھیں بیان جواز کے لئے ترک فرمایا۔ شیخ بنانے یہ بھی لکھا کہ امام طحاوی کا ذکر کردہ پہلا احتمال زیادہ طاہر ہے، کیونکہ لفظ نزع سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ مامور تھے ہر نماز کے لئے وضو آپ پر فرض تھا۔ (الفتح الاربابی ۲۵۳) حضرت شاہ صاحبؒ نے جو استدلال حدیث مذکور سے فرمایا ہے، اس کی طرف خود امام طحاوی نے بھی توجہ نہیں فرمائی، حالانکہ یہ استدلال بہت ہی لطیف و عمدہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے شافعیہ و حنفیہ کے مسلک میں کوئی خاص فرق محسوس نہیں کیا کہ دونوں ہی وضو نماز کے لئے مسواک کو مستحب مانتے ہیں، اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ بھی اسی امر کو ترجیح دیا کرتے تھے کہ دونوں مسلک متقارب ہیں، پھر اگر سنیہ و احتیاج کا فرق کیا جائے تو وہ بھی زیادہ اہم نہیں ہے اور فرمایا کرتے تھے کہ اسی لئے امام طحاوی نے دونوں مذہب کا اختلاف اس بارے میں ذکر نہیں کیا ہے، اور شیخ ابن ہام نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ مسواک جس طرح سنن وضو سے ہے، سنن صلوة سے بھی ہے اس سے سادہ بھی زیادہ وضاحت ہوگئی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگر حنفیہ کا مشہور قول و مذہب سنیہ عند الوضوء اور احتیاج عند الصلوٰۃ کا بھی لے لیا جائے تو اس کی معقول توجہ وہ معلوم ہوتی ہے جو بلا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں لکھی ہے:۔۔۔ ہمارے علماء نے مسواک کو خود نماز کی سنن میں اس لئے داخل نہیں کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کی کسی حدیث سے آپ کا قیام نماز کے وقت مسواک کرنا ثابت نہیں ہے، لہذا جن احادیث میں لا مـــــر تھم بالسواک عند کل صلوٰۃ بھی مروی ہے اس کو بھی وضو، صلوة پر ہی محمول کرتے ہیں، جس کی تائید روادع طبرانی و احمد سے بھی ہوتی ہے جن میں عند کل وضو ہے، دوسرے یہ کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال ہے اگر اس کو سنن صلوة میں سے کر دیں تو بسا اوقات نماز جماعت بھی فوت ہوگئی کہ نماز کے لئے کھڑا ہوا مسواک کی مسوڑھوں سے خون نکل آیا تو پھر وضو کرنا پڑے گا اور اتنے وقت میں جماعت کی نماز بھی ختم ہو سکتی ہے اور اگر کوئی وقت سے پہلے با وضو بنے گا التزام کرے جس کی بڑی فضیلت ہے تو وہ بھی اس فضیلت سے ہمیشہ محروم رہے گا کہ مسواک سے خون نکلنے کا احتمال اکثری ہے)

مالکیہ تائید حنفیہ میں

علامہ ابن رشد الکبیر نے ”المقدمات“ میں ذکر کیا کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی مسواک کرنا وضو کے مستحبات میں سے ہے، لہذا ان کا مذہب بھی حنفیہ کی طرح ہوا۔ (معاف السنن ۱۳۶)۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کی داؤدِ تحقیق

آپ نے طاقاری کی پوری تحقیق نقل کر کے، حسب ذیل تبصرہ کیا:۔ (۱) بخاری میں روایت مع کل صلوٰۃ کی ہے، اگرچہ مسلم میں یہی روایت عند کل صلوٰۃ ہے، پس اگر کل صلوٰۃ سے مراد کل وضوء لیں گے جیسا کہ طاعلی قاری اور دوسرے علماء حنفیہ کہتے ہیں تو یہ بات علماء حنفیہ میں سے بھی صوفیہ کے خلاف ہوگی، جنہوں نے کل صلوٰۃ کو وضوء پر محمول نہیں کیا، بلکہ نماز ہی کے لئے سمجھا ہے۔

پھر عاتقہ المصنوعہ دے نقل کیا کہ اگر عند کل صلوٰۃ کو بھی وضوء پر محمول کریں گے، اور مسواک کا قائل نماز کے وقت استحالِ خروج دم یا استسقاء کی وجہ سے نہ کریں گے تو آثار صحابہ کے خلاف ہے جو اپنے کانوں پر مسواک رکھا کرتے تھے، اور قیام نماز کے وقت بھی مسواک کیا کرتے تھے، پھر انہوں نے وہ آثار نقل کئے ہیں، نیز ایک حدیث طبرانی کی پیش کی ہے کہ رسول اکرم ﷺ اپنے دولت کدہ سے جب بھی نماز کے لئے نکلتے تھے تو مسواک فرماتے تھے۔

ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ کل صلوٰۃ والی روایت پر حافظ ابن حجرؒ نے کلام کیا ہے لیکن صاحب تحفہ نے اس کا کچھ ذکر نہیں کیا یہ اہل حدیث کا طریقہ نہ ہونا چاہیے کہ حافظ ابن حجرؒ جیسے حافظ الدین کے نقد کو بھی نظر انداز کر دیا جائے، پھر عند اور مع کے فرق کو بھی صاحب تحفہ نے ذکر نہیں کیا، گو یا عربیت کے قواعد سے بھی صرف نظر کر لی ہے، یہ کیا انصاف و تحقیق ہے؟

صاحب مرعۃ کا ذکر خیر

آپ نے تو بڑی جسارت کے ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ حدیث بخاری میں مع کل صلوٰۃ وارد ہے اور کلمہ عند مع کی حقیقت ہر قسم کا اتصال ہے حسا یا عرفا، لہذا مسواک کے نماز کے ساتھ بھی سنون ہونے کی بڑی دلیل موجود ہوگی، جو ان لوگوں کے خلاف ہے، جو مسواک کو سنن صلوٰۃ میں شمار نہیں کرتے اور سنن مجبوریہ کو کنز و تعلیمات کے ذریعہ رد کرتے ہیں اس (مرعۃ ۲۵۸)

ہم بتلا چکے ہیں کہ عربیت کی رو سے عند اور مع میں فرق ہے، پھر دونوں کی حقیقت ایک ہی قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، اسی طرح سے راجعت بخاری کے لفظ مع کل صلوٰۃ پر جو کلام حافظ نے کیا ہے اس کو صاحب مرعۃ نے بھی حذف کر دیا ہے پھر اس استدلال پر کہ حضور ﷺ سے قیام نماز کے وقت مسواک کرنے کی کوئی روایت نہیں ہے، صاحب مرعۃ نے لکھا کہ یہ امر بہت ہی بعید ہے کہ حضور ﷺ امت کو تو ہر نماز کے وقت مسواک کا حکم فرمائیں اور خود نہ کریں، اور خود آپ کا مل طبرانی کی روایت سے ثابت بھی ہے اور وہی طبرانی کی روایت ذکر کی جو صاحب تحفہ نے ذکر کی ہے۔

حیرت ہے کہ یہ حضرات محدث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں مگر معانی حدیث پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے، اگر حضور ﷺ گھر سے نکلتے سے قبل مسواک فرماتے تھے تو اس سے قیام صلوٰۃ کے وقت مسواک کرنا کیسے ثابت ہو گیا؟ پھر جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں حضور ﷺ پر تو مسواک کرنا فرض تھا، پہلے وضوء گھمن میں ہر نماز کے وقت تھا، پھر وضوء کا حکم منسوخ ہوا تو صرف مسواک کی فرضیت باقی رہ گئی تو اس سے دوسروں کے لئے مسواک کا ہر نماز کے وقت مشروع ہونا کیسے ثابت ہوگا؟

اس کے علاوہ گزارش ہے کہ مسواک کا مستحب طریقہ جو حدیث سے بھی ثابت ہوا یہ ہے کہ اس کو استعمال سے قبل بھی وضوئیں اور بعد کو بھی اور تین مرتبہ وضو کر ہر مرتبہ جدید پانی کے ساتھ مسواک کرنا بھی مستحب لکھا ہے، اسی لئے ابو داؤد نے باب غسل السواک کا بھی باب باندھا ہے، اور کیف یتساک کے تحت حضور ﷺ سے طرف لسان پر مسواک پھر انا اور تبوع کا ذکر کیا ہے، ان سب کیفیات تاثرہ سے جو مسواک کرنے کا مسنون طریقہ ثابت ہوتا ہے وہ خاص نماز کے وقت اور مسجد کے اندر دشوار ہے، اور اسی کو حنفیہ نے کہا ہے کہ مسجد میں ازلہ و غیرہ

کی کوئی صورت سوزوں نہیں ہے، علماء اہل حدیث نے شریعت کے پورے مزاج کو تو سمجھا نہیں اور اعتراضات شروع کر دیئے، پھر جو کچھ انھوں نے روایت طبرانی سے ثابت کیا وہ بھی خارج مسجد ہی ثابت ہوا، اس لئے حنفیہ پر طنز مناسب نہیں، رہا یہ کہ بعض صحابہ کرام اپنے کانوں پر مسواک رکھتے تھے اور نماز کے وقت مسواک کرتے تھے تو اس کے جواب کا اشارہ ہم کر چکے ہیں کہ وہ مسواک کا مسنون، و مستحب طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس میں نہ کنی بار مسواک کو دھویا گیا ہے، نہ اس سے منہ کی بدبو یا غلظت وغیرہ کا ازالہ ہوا، اور محض دانتوں پر نہایت جگے سے مسواک پھرا لینا تاکہ خون بھی نہ نکلے جس کو صاحبِ مرعاۃ نے لکھا ہے، یہ مسواک کرنے کی دو الگ الگ قسمیں بنا دیتا ہے، جس کا ثبوت ہونا چاہیے اور صاحبِ مرعاۃ نے تو زبان پر بھی جگے سے مسواک پھیرنے کی ہدایت کی ہے حالانکہ اس پر آج کل کے اہل حدیث بھی عمل نہیں کرتے، ہم نے حرمین شریفین میں بھی دیکھا کہ جب سے مسواک نکال کر تکبیر تحریر سے قبل یوں ہی دانتوں پر پھیر کر جبب میں رکھ لیتے ہیں کیا یہی مسواک کا مسنون طریقہ ہے اور اسی کے فوائد مذکورہ علماء نے لکھے ہیں؟ اور وہ مسنون جوع اور یار یا رسنے پانی سے مسواک کو دھونا کیا نماز کے وقت ختم ہو گیا اور صرف ضابطہ کی خانہ بری باقی رہ گئی؟

بحث ختم ہو رہی ہے اور الحمد للہ پوری طرح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حنفیہ کا مسلک روایت و روایت کی روشنی میں سب سے زیادہ قوی ہے کہ مسواک کی اصل سنیت و ضوئی سے وابستہ ہے اور استحبابی درجہ دوسرے اوقات میں بھی ہے۔ اور ان میں قیام نماز کا وقت بھی ہے اس سے حنفیہ کو بھی انکار نہیں، البتہ وہ نماز کے وقت بھی صرف ضابطہ کی خانہ پر ہی کو کافی نہیں سمجھیں گے بلکہ مسواک اسی شان سے کریں گے جو وضو کے ساتھ ہے اور جس سے پوری نظافت حاصل ہو، اسی لئے اگر خون نکلنے کا احتمال ہو یا کسی کے سوزمحوں سے خون نکلنے کی عادت ہو تو اس کے لئے مسواک کو مستحب نہ کہیں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ التمام والحکم۔

بَابُ دَفْعِ السَّوَاكِ إِلَى الْأَكْبَرِ وَقَالَ عَفَّانٌ حَدَّثَنَا ضَعْرُوبُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَرَأَيْتُمْ أَتَسَوَّكُ بِسَوَاكٍ فَجَاءَ نِجْرَانٌ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ فَنَافِعٌ وَالْأُخْرَى السَّوَاكُ الْأَصْغَرُ مِنْهُمَا فَقِيلَ لِي كَبِّرْ لَدَفْعَتِهِ إِلَى الْأَكْبَرِ مِنْهُمَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ اخْتَصَرَهُ نَعِيمٌ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ أَسَامَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ .

ترجمہ: بڑے آدمی کو سواک دینا، عفان کہتے ہیں کہ ہم نے فخر بن جویریہ نے نافع کے واسطے سے بیان کیا، وہ اپنی عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے آپ کو کھٹا (خواب میں) سواک کر رہا ہوں تو میرے پاس دو آدمی آئے، ایک ان میں دوسرے سے بڑا تھا میں نے چھوٹے کو سواک دی تو مجھ سے کہا گیا کہ بڑے کو دو، تب میں نے ان میں سے بڑے کو دی، ابو عبد اللہ بخاری کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم نے ابن المبارک سے بواسطہ اسامہ و نافع حضرت عبد اللہ ابن عمر سے مختصر طور پر روایت کیا ہے۔

تشریح: اس باب سے مسواک کی فضیلت معلوم ہوتی ہے کہ فضل چیز ہی بڑے کو دی جاتی ہے، محقق یعنی نے لکھا کہ ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ سے حدیث مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ مسواک کر رہے تھے، آپ کے پاس دو شخص تھے، جن میں سے ایک دوسرے سے بڑا تھا، اس وقت آپ پر مسواک کی فضیلت میں وحی آئی کہ ان میں سے بڑے کو مسواک دے دیجئے اس کی اسناد صحیح ہے، نیز اس باب کی مناسبت باب سابق سے ظاہر ہے۔ محقق یعنی نے یہ بھی لکھا کہ امام بخاری نے یہ حدیث الباب بغیر روایت کے ذکر کی ہے لیکن دوسروں نے اس کو موصوٰل روایت کیا ہے جیسے ابو داؤد و ابویسع و اسمہانی وغیرہ نے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: قال عفان الخ سے امام بخاری نے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ حدیث بطور مقابلہ لی گئی ہے بطور مذکر نہیں، اگر حدیث کے لئے بیحد کر حدیث بیان کی جاتی ہے تو یہ مذکر کہلاتا ہے اور اس میں زیادہ ذمہ داری و توجہ سے کام لیا جاتا ہے بہ نسبت مقابلہ کے، جس میں حدیث روایت کرنے کی نیت و غرض سے نہیں بیٹھتے بلکہ دوسرے سلسلہ کلام میں حدیث بھی بیان

ہو جایا کرتی ہے گویا مقالہ کا درجہ مجلس وعظ جیسا ہے، قولہ اراشی انسوک سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب کا ہے اور بعض الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیداری کا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہے، لہذا بعض حضرات نے اس کو قعدہ و واقعات پر محمول کیا اور کہا کہ پہلے تو حضور اکرم ﷺ نے اس کو خواب میں دیکھا تھا پھر وہی واقعہ بیداری میں بھی ہوا، جیسا کہ آپ بہت سی چیزیں پہلے خواب میں دیکھا کرتے تھے اور پھر اسی طرح بیداری میں پیش آیا کرتی تھیں، فقہل نے یہ معلوم ہوا کہ مسواک فضیلت کی چیز ہے، جس کے بارے میں وحی نازل ہوئی۔

اہم فائدہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں نہایت اہم تحقیق یہ بیان فرمائی کہ انبیاء علیہم السلام جو امور غیب کے بیداری میں دیکھتے ہیں، انکو بھی روایا کہا جاتا ہے جب یہ ہے کہ روایا خواب کی روایت کو بھی اس لئے کہا جاتا ہے کہ سونے والا انکی چیزیں دیکھتا ہے، جو ظاہر میں دوسرے لوگ نہیں دیکھتے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام بیداری میں ان چیزوں کا مشاہدہ کر لیتے ہیں جن کو دوسرے لوگ نہیں دیکھتے

صحیح ابن حبان میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”انا بنسارۃ عیسیٰ و رؤیا اسی“ میں حضرت عیسیٰ کی بشارت اور اپنی وادہ مکرمہ کی روایا ہوں) آپ کی والدہ نے وقت ولادت ایک نور شرق سے مغرب تک پھیلا ہوا دیکھا تھا۔ یہ واقعہ بیداری کا تھا مگر اس کو حضور نے روایا فرمایا، اسی طرح سفر و انبیا میں روایا کا لفظ معنی مشاہدات انبیاء علیہم السلام آیا ہے، اسی طرح یہاں مسواک کے قصہ میں بیداری کا مشاہدہ ہوگا جس کو روایا سے تعبیر کیا گیا، اس کی مزید بحث کتاب التفسیر میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

واقعہ معراج جسمانی جو بعض لوگوں نے لفظ روایا کی وجہ سے خواب کی روایت یا معراج روحانی پر محمول کیا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحب کی تحقیق مذکور سے پوری طرح ہو جاتا ہے، قال ابو عبد اللہ احتصرہ نعبہ الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ”یہ معراج خرافی وہی ہیں جن کے متعلق میزان میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں جھوٹی روایات بیان کر کے ان کی تنقیص کیا کرتے تھے، ان کی امام صاحب سے مخالفت و عناد میں تو کوئی شک نہیں ہے جس کی ایک وجہ یہ بھی ہوئی کہ وہ قاضی ابو مطیعؒ جلی تلمذ امام اعظم کے پاس فتنی و کاتب کے عہدہ پر تھے، کسی بات پر قاضی صاحب موصوف نے ان کو سزا عید کر دی، اس کے بعد وہ قاضی صاحب کو قہمی ہونے کا الزام لگاتے تھے، جیسے امام بخاریؒ نے امام محمدؒ کو قہمی کہہ دیا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے جہم کا رد کیا ہے، اور وہ فرمایا کرتے تھے: استوا علی الغرض صحیح ہے اور جو اس کے خلاف کہے وہ جہمی ہے اور مسایہ ابن ہمام میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے جہم کے ساتھ مناظرہ کیا اور آخر میں اس کو کافر کہہ کر اپنی مجلس سے باہر نکال دیا، پھر تعجب ہے کہ کس طرح لوگوں نے اکابر حنفیہ کو جہمیت کے ساتھ مطعون کیا ہے، اور بے دلیل متهم کیا۔ واللہ المستعان۔

تاہم میرا خیال ہے کہ نعیم جھوٹی روایات خود نہیں گھڑتے ہوں گے، بلکہ بہت سے بے وقوف اور سادہ لوح لوگوں کی طرح دوسرے لوگوں کی جھوٹی باتوں کو بلا تحقیق کے چلتی کر دیتے ہوں گے یہ بات حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی غایت تقویٰ و احتیاط کے تحت بطور حسن ظن کے فرمائی ہے اور غالباً اس لئے بھی کہ نعیم نہ صرف امام بخاریؒ کے اساتذہ بلکہ رجال صحیح بخاریؒ میں سے بھی ہیں، کیونکہ حضرت فرماتے تھے۔

”یہ کہنا صحیح نہیں کہ امام بخاریؒ نے نعیم سے صرف استشہاد کیا ہے اور اصول کے طور پر روایت نہیں کی، کیونکہ اصول میں بھی روایات موجود ہیں، جیسے باب فضل استقبال القبلہ ۵۶ میں حدیث نعیم الخ سے روایت موجود ہے اور دوسری جگہ بھی ہے۔“

ہم اس قسم کی بحثوں سے پہلے فارغ ہو چکے ہیں اور افسوس ہے کہ ہم حالات و واقعات سے مجبور ہو کر اسقدر حسن ظن کو نہ اپنا سکے، اور جب امام بخاریؒ جیسے عظیم المرتبت انسان امام محمدؒ کو قہمی کہہ دیا، اور امام اعظمؒ کو مترک اور گمراہ وغیرہ تک لکھ گئے، تو نعیم وغیرہ کی طرف صفائی کہاں تک پیش کی جاسکتی ہے؟ او کسان امور اللہ قدر امقدور! ولا نقل الا ماہر ضیٰ بہ ربنا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم،

فیض الباری ص ۳۳۵ میں ص ۵۲ میں چھپ گیا ہے اور تحقیق بخاریؒ نے ص ۵۶ میں نعیم کے حالات میں لکھا ہے کہ ان سے قرآن کے بارے میں پوچھ گیا تو وہ حسب مراد جواب دے سکے اس لئے سامرا کے قید خانہ میں محبوس کئے گئے، تا نکدہ ہیں ص ۳۳۵ میں برناتہ خلافت ابی الحسن بن ہارون الرشید سے پائی۔ (مؤلف)

عجیب بات ہے، ایک طرف جیسے حضرات ہیں، جن کے لئے صفائی جوش کرنی دشوار ہو رہی ہے دوسری طرف اس حدیث کے راوی عفان ہیں جن کے حالات میں محقق عثمانؓ نے لکھا: "ان سے بھی خلق قرآن کے بارے میں سوال ہوا، لیکن کسی طرح "القرآن مخلوق" کہنے پر تیار نہ ہوئے، اور حکام جرح و تعدیل میں سے تھے، ایک شخص کی جرح و تعدیل کا معاملہ پیش آیا اور ان کو دس ہزار اشرفین پیش کی گئیں کہ آپ ان کے بارے میں صرف سکوت کر لیں، نہ عدل کہیں نہ غیر عدل، تو رقم مذکورہ ٹھکرادی اور کہا کہ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کہ میں کسی کا حق باطل کروں (یعنی جو عدل ہے اس کو ضرور عادل کہوں گا اور غیر عادل کو بھی ضرور غیر عادل بتلاؤں گا تا کہ لوگ مبالغہ میں نہ پڑیں) آپ کی وفات ۲۲۰ھ میں ہوئی۔ رحمہ اللہ رحمۃ اولاد۔ (عمدة القاری ۹۵۶-۱)

فوائد واحکام: محقق یعنی نے لکھا: (۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ حاضرین میں سے اکابر کا حق اصغر پر مقدم ہے اور یہی سنت سلام، تحیہ، شراب، طیب وغیرہ میں بھی ہے اور رسوا ہونے کے وقت بھی رکوب میں زیادہ عمر والے کو مقدم کرنا چاہیے اور اس طرح کی دوسری باتوں میں بھی رعایت ہونی چاہیے (۲) دوسرے کی مسواک استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے، البتہ سنت یہ ہے کہ اس کو دھو کر استعمال کرے (۳) مسواک کی فضیلت معلوم ہوئی، مہلب نے فرمایا: "زیادہ عمر والے کی تقدیم ہر چیز میں کرنی چاہیے، جبکہ لوگ ترتیب سے نہ بیٹھے ہوں، جب ترتیب سے ہوں تو پھر سنت یہ ہے کہ دائیں سے شروع کرے (عمدة ۹۵۷-۱) ایسا ہی فتح الباری میں ابن بطال وغیرہ نے نقل ہوا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تاجم کے تحت لکھا: "نبی کریم ﷺ کی عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی معمولی چیز آتی تو چھوٹوں کو عنایت فرماتے تھے، اور جب کوئی بڑی چیز آتی تھی تو بڑوں کو دیتے تھے، اس پر آپ نے مسواک بھی چھوٹے کو دی اور اس کو چھوٹا سمجھا تو آپ سے کہا گیا کہ بڑے کو دے دیجئے! اس سے خدا کے نزدیک مسواک کی فضیلت و بڑائی معلوم ہوئی۔"

بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوءِ

(رات کو پاؤں دھونے والے کی فضیلت)

(۲۳۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَابِلٍ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُنْصَوِّرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ غُبَيْدَةَ عَنِ النَّبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نِيتَ مَضْجَكَ فَتَوَضَّأْ وَضَوْءُكَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ ثُمَّ قُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَلَوْ ضُتُّ أَمْرِي إِلَيْكَ وَالْجَنَاتِ ظَهْرِي إِلَيْكَ وَرَهْبَةُ إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مُنْجَاءَ مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ اللَّهُمَّ ائْتِنِي بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِسَبِّحِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ فَإِنْ مِتُّ مِنْ لَيْلِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفَطْرَةِ وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ قَالَ فَرَدَّ تَهَادُّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا بَلَغْتَ اللَّهُمَّ ائْتِنِي بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ فَلَمْ يَرْسُلْكَ قَالَ لَا وَنَبِيَّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ.

ترجمہ: حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم اپنے بستر پر جاؤ تو اس طرح وضو کر دیجیے نماز کے لئے کرتے ہو، پھر دہائی طرف کروٹ پر لیٹ رہو اور یوں کہو، اے اللہ میں نے اپنا چہرہ تیری طرف جھکا دیا، اپنا معاملہ تیرے ہی سپرد کر دیا، میں نے تیرے ثواب کی توقع اور تیرے عذاب کے ڈر سے تجھے ہی اپنا پشت پناہ بنایا تیرے سوا کہیں پناہ اور نجات کی جگہ نہیں، اے اللہ جو کتاب تو نے نازل کی ہے میں اس پر ایمان لایا جو نبی تو نے (مخلوق کی ہدایت کے لئے) بھیجا ہے میں اس پر ایمان لایا تو اگر اس حالت میں اسی رات مر گیا تو فطرت (یعنی صحیح دین) پر مرے گا اور اس دعا: "سب سے آخر میں پڑھو کہ اس کے بعد کوئی بات نہ ہو، براء کہتے ہیں کہ

میں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس دعاء دو بار پڑھا، جب میں اسنت بکتا بک الذی انزلت پر پہنچا تو میں نے وز سؤلک (کا تلفظ) کہا، آپ نے فرمایا نہیں (یوں کہ) ونبیک الذی ارسلت۔

تشریح: حدیث الباب سے سونے سے قبل با وضو ہونے کی فضیلت ثابت ہوئی، محقق یعنی نے لکھا کہ اس باب کو پہلے باب سے مناسبت یہ ہے کہ ہر ایک میں فضیلت و اجر حاصل کرنے کی ترغیب ہے، اور اس کو ابواب سابقہ کے ساتھ لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی تعلقات و وضو میں سے ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ وضو احداث کی وجہ سے نماز کے لئے نہیں ہے۔ اب چونکہ کتب فقہ میں صرف وضو وضو کا ذکر ملتا ہے اور وہ مشہور ہو گیا اس لئے یہ وضو احداث ضائل اور نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور مسلم شریف کی حدیث میں جو الظہور بشرط الايمان "دارو ہے، وہ تمام انواع وضو، و اقسام تطہیر کو شامل ہے، اس کا مطلب صرف وضو و معروف نہیں ہے بکریہ سوال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے با وضو ہو تو وہ بھی سونے کے وقت کمر وضو کرے یا نہ کرے، بظاہر حنفیہ کے یہاں اس کا احتساب بحدیث ہے اور حنفی کو بھی اگر وہ سونا چاہے تو وضو کر کے سونا چاہیے کیونکہ تواتر الحواکف میں حضرت یحییٰ بن یونسؒ سے منقول ہے کہ ان سے جنس کے سونے کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا: مجھے پسند نہیں کہ وہ بغیر وضو کے سو جائے، ڈر ہے کہ مر جائے تو اس کے پاس حضرت جبریل علیہ السلام تشریف نہ لائیں، اس کو حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے بھی

مطواہ میں نقل کیا ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی وضو، کا معمول تھا، مگر وہ اپنے وضو نوم میں مسح اس نہ کرتے تھے، غالباً ان کے پاس اس کی دلیل ہوگی۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ میرے پاس بھی اس بارے میں متعدد دعوہ اور اچھی سند کی احادیث موجود ہیں۔ تحقیق یعنی نے لکھا: یہ وضو مستحب ہے لیکن اگر پہلے سے با وضو ہے تو پہلا وضو کافی ہے کیونکہ مقصود طہارت کی حالت میں سونا ہے اس ڈر سے کہ اگر اس رات میں مر جائے تو بے طہارت نہ مرے، دوسرے یہ کہ اس وضو طہارت کی برکت سے اس کو اٹھے اور سچے خواب نظر آئیں گے اور شیطانی اثرات سے محفوظ رہے گا (عہدہ ۹۶۰-۱)

حافظ ابن حجرؒ نے یہ رائے لکھی کہ بظاہر حدیث الباب سے تجدید وضو کا احتساب مفہوم ہوتا ہے، یعنی اگر چہ طہارت پر ہو پھر بھی وضو کرے تاہم احتمال اس امر کا ہے کہ یہ امر وضو عند النوم حالت حدیث کے ساتھ خاص ہو۔ (فتح الباری ۲۳۸-۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا: ہمارے فقہاء نے تصریح کی ہے کہ یہ وضو جو سونے سے قبل کرے گا وہ بول و ہرا وغیرہ سے نہ نونے گا درحقیقہ اور عین العلم ملخص احیاء العلوم امام غزالیؒ میں اسی طرح ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ بظاہر عدم انقراض سے مراد یہ ہے کہ جو فضیلت و وضو کی ہے، ان لواضع وضو کی وجہ سے مرتب نہ ہوگی جس طرح خود نوم سے بھی مرتب نہ ہوگی، حالانکہ نوم بھی ناقض وضو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

دعاء نوم کے معانی و تشریحات:

اسلمت و جہی الیک۔ تحقیق یعنی نے لکھا کہ دوسری روایت میں اسلمت نفسی الیک ہے، وجہ نفس سے مراد یہاں ذات ہے ابن الجوزی نے کہا کہ وجہ حقیقہ بھی مراد ہو سکتا ہے اور وجہ سے مراد قصد بھی ہو سکتا ہے کو یا کہتا ہے "میں اپنی طلب سلامتی کے لئے تیرا ہی قصد کرتا ہوں تقریبی نے کہا کہ وجہ سے مراد قصد و عمل صالح ہے اور ایک روایت میں "اسلمت نفسی الیک و جہت و جہی الیک" بھی ہے۔

۱۔ حضرت درس کے وقت اکثر ایسا یادداشتوں کے حوالہ دیتے تھے، اور آپ کی نہایت اہم حدیث یادداشتوں کے دو کتب تھے جو ہزار و فوس سے کہ آپ کی وفات کے بعد ضائع ہو گئے اور اب صرف نسخہ آثار السنن نبوی کے اوپر لکھی ہوئی کئی یادداشتیں موجود ہیں جن کو راقم الحروف نے حضرت کے درش سے منگوا کر جنسی علی ڈاٹمیل میں محفوظ کر دیا تھا اور مولانا الحاج محمد میاںؒ کا فریق نے زکریہ صرف کر کے یاد میں اس کی فوٹو کر کے کچھ نئے تیار کرائے تھے جو مشہور کتب خانوں اور اہل علم کے پاس موجود ہیں، کاش اوسب ذخیرہ اس وقت موجود ہوتا تو بڑا کام ہو سکتا تھا۔ ولکن لا راد لنفسانہ۔ مؤلف۔

کہ دونوں کو جمع کیا گیا، جس سے دونوں کا تقابیر معلوم ہوتا ہے پھر اسلمت کے معنی سلمت اور اسلمت دونوں کے آتے ہیں، یعنی میں نے اپنی جان تیرے سپرد کر دی کیونکہ میری اپنی ذاتی قدرت کچھ نہیں ہے نہ میری تدبیر جلب منفعت و دفع مضرت کی تیری مشیت کے بغیر کارگر ہو سکتی ہے، لہذا میری جان کے سارے معاملات تیری سپردگی میں ہیں، جیسا آپ ارادہ کریں گے اسی طرح ہوگا اور اسلمت کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ میں نے آپ کے سامنے سپرد ڈال دی ہے جو کچھ بھی آپ میرے حق میں فیصلہ یا معاملہ کریں اس کے سامنے میرا سر تسلیم خم ہے، کسی بات پر مجھے اعتراض کا حق نہیں ہے۔ وضاحت امری الیک۔ میں نے اپنے سارے معاملات تجھے سوپ دیئے، میں کسی کام میں بغیر تیری مدد و نصرت کے اپنی طاقت و قوت پر بھروسہ کرنے سے برأت کرتا ہوں، لہذا میرے کاموں میں جو مشکلات اور پریشانیاں پیش آسکتی ہیں ان سے میری حفاظت کیجئے! اور جو بہتری و عمدگی کی صورتیں پیش آسکتی ہیں ان سے مجھے نفع کمر دیجئے! علامہ طبری نے کہا: ان سے دعا یہ کلمات کی نظم و ترتیب میں بہت سے عجائب و غرائب ہیں، جن کو اہل بیان و معانی میں سے بھی صرف ناقدین فن ہی جان سکتے ہیں، مثلاً اسلمت نفسی سے اشارہ ہے کہ میرے سارے عملی جوارح حق تعالیٰ کے اوامر و نواہی کے سامنے پوری طرح منقاد و مطیع ہو چکے ہیں۔ اور وجہت وجہی سے اشارہ ہے کہ میری ذات و حقیقت سب کچھ حق تعالیٰ کے لئے سراپا اخلاص بن گئی ہے، ریا، نفاق وغیرہ کے شائبوں سے دور ہو گئی ہے، فوضت امری الیک سے اشارہ ہے کہ میرے سارے داخلی و خارجی امور حق تعالیٰ کی طرف سوپ دے گئے ہیں کہ ان کا مدبر اس کے سوا دوسرا نہیں ہے، پھر اس کے بعد اجابت ظہری الیک سے اشارہ ہے کہ تقویٰ امور کے بعد وہ اپنے معاملات اصلاح معاش و معاد میں عملی طور پر بھی ہر آن حق تعالیٰ ہی کا محتاج ہے کہ وہی اس کو اسباب خارجی و داخلی کی مضرت و مہلکات سے بچا سکے، وغیرہ (عمدة القاری ۱۹۵۸)۔

داہنی کروٹ پر سونا

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: انبیاء علیہم السلام اسی طرح سویا کرتے تھے، کیونکہ داہنی جانب کو ترجیح دینا تمام مواقع میں شریعت کو زیادہ پسندیدہ ہے، اور سونے میں داہنی کروٹ اس لئے بھی پسند کی گئی کہ اس میں دل انکار دیتا ہے جس سے نیند کا استغراق نہیں ہوتا یعنی بہت زیادہ غفلت نہیں ہوتی اور انسان اس صورت میں آسانی و رغبت سے بیدار ہو جاتا ہے۔ پھر ابو داؤد کی ایک روایت سے یہ بھی ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام چت لیٹ کر سوتے تھے، لہذا مان سب یہ ہے کہ سونے کے وقت پہلے اس روایت کے مطابق چت لیٹے، پھر رولہت بخاری کے مطابق داہنی کروٹ پر لیٹے، اور پیٹ کے بل اوٹھا ہوا کروٹ سونا اہل جنہم کا طریقہ ہے اس سے بچنا چاہیے! رہا بائیں کروٹ پر سونا تو اس میں دنیوی فائدہ ضرور ہے کہ اطباء کہتے ہیں بائیں کروٹ پر سونے سے راحت و سہولت زیادہ ہے اور کھانا بھی زیادہ اچھا منعم ہوتا ہے، صحت بھی اس سے اچھی بنتی ہے (چونکہ شریعت محمدیؐ میں زیادہ کھانا ہی محمود نہیں ہے بلکہ بقول حضرت عائشہؓ اسلام میں سب سے پہلی بدعت پیٹ بھر کر کھانے ہی کی شروع ہوئی، اس لئے زیادہ کھانے کے مضرات اثرات کو کم کرنے کی تدابیر بھی شریعت نے تکلیف نہیں کیں، تاہم حسب ضرورت بائیں کروٹ پر سونے کے جواز سے انکار نہیں ہو سکتا اور دفع مضرت کے لئے کوئی حرج بھی نہیں، واللہ اعلم۔

علامہ کرمانی کی غلطی

محقق عینی نے لکھا کہ کرمانی نے داہنی کروٹ لیٹ کر سونے کو سب طب کا حوالہ دے کر اچھا اور طبعاً و سہولت و منعم کا معاون لکھا ہے، یہ بات غلط ہے کیونکہ اطباء نے تو اس کے خلاف یعنی بائیں کروٹ کے لئے لکھا ہے کہ اس سے بدن کو زیادہ راحت ملتی ہے اور انہضام طعام اچھا ہوتا ہے، بہر حال! اجماع مسند زیادہ بہتر اور اولیٰ ہے (محمد ۱۹۶۰)۔

موت علی الفطرۃ کا مطلب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یعنی تموت کما خلت من عند اللہ تعالیٰ اور اس کا اردو ترجمہ یہ ہے کہ ”جیسے تم خدائے تعالیٰ کے یہاں سے (اسلامی فطرت پر معاشی سے پاک و صاف آئے تھے، ویسے ہی لوٹ جاؤ گے۔

برعہ اختتام: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: امام بخاری نے مذکورہ حدیث الباب پر کتاب الوضوء کو اس لئے ختم کیا ہے کہ یہ انسان کے زمانہ بیداری کا روزانہ آخری وضو ہوتا ہے، دوسرے خود حدیث میں بھی کلمات مذکورہ کو بیداری کے آخری کلمات قرار دیا ہے، لہذا اس سے امام بخاری نے ختم کتاب کی طرف اشارہ کر دیا واللہ البہادی للصواب (رجسہری ۳۳۹)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ امام بخاری ہر کتاب کے آخر میں آخر حیات کی طرف اشارہ کیا کرتے ہیں اور موت کو یاد دلایا کرتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہی صورت ہے اور اس کے لئے زیادہ صراحت حدیث کے لفظ فان امت سے مل رہی ہے (حاشیہ لامع الدراری ۱۰۴) کو بہ تختتم هذا الجزاء والحمد لله والا و آخراً. ولنسقم بكفارة المجلس سبحانه اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرک و اتوب اليک وانا الاحقر سيد احمد رضا عفا الله عنه

بجنور ۳ جون ۱۹۶۵ء / صفحہ ۸۵

(ضروری فائدہ) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک نبی کریم ﷺ کی نیند حالت جنابت میں بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور ایسی حالت میں تیمم بھی ثابت ہے جیسا کہ فتح میں مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل ہوا ہے اور بحر میں ہے کہ جن امور کے لئے طہارت شرط نہیں ہے ان میں تیمم باوجود پانی کی موجودگی کے بھی صحیح ہے یہ ایک جماعت علماء کا عقار مسئلہ ہے اور میرے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔



انوار الباری

ارزو شرح

صحیح البخاری

تقدیم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله جامع الاشياء ، ومحیی الاموات ، واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له شهادة تكتب الحسنات ، وتمحو السيئات ، وتنجي من المهلكات ، واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث بجوامع الكلمات ، الامر بالخيرات ، الناهی عن المنكرات ، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه صلاة دائمة بدوام الارض والسموات ، اما بعد :

انوار الباری کی ساتویں جلد (نویں قسط) پیش ہے جو کتاب الغسل پر ختم ہو رہی ہے، تا لیلیٰ کام الحمد للہ تسلسل کے ساتھ جاری ہے، امر یہ طبعات و اشاعت کے مواقع و مشکلات کے باعث اشاعت میں ہمواری و قاعدگی میسر نہ ہو سکی، جس سے ناظرین انوار الباری و تکلیف انتظار اور شکایت کا موقع ملا، اور اس کے لئے ہم عذر خواہ ہیں اپنی کوشش سبکی رہی اور آئندہ اور زیادہ ہونے کے سال کے اندر کم سے کم تین جلدیں ضرور شائع ہو جایا کریں، اللہ تعالیٰ مسبب الاسباب اور ہر شے کو آسان کرنے والے ہیں، ان ہی کی بارگاہ میں ہم سب کو درخواست و التجاء کرتی جا چکے کہ وہ ہمارے ارادوں کو اپنی مشیت سے نوازیں اور دُعاؤں کو قبول توں سے بدل دیں، وما ذلک علی الله بغیر ناظرین انوار الباری کے بے شمار خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی افادیت و اہمیت کا صحیح اندازہ کر رہے ہیں اور اس کی ہر اشاعت کا بڑی بے چینی سے انتظار کرتے ہیں، بعض خطوط ایسے بھی آتے ہیں کہ اس تالیف کو مختصر کیا جائے کہ جلد پوری ہو سکے، مگر بہت بڑی اثریت کا اور خود ہمارا بھی دلی تقاضا یہ ہے کہ جس معیار و پیمانہ سے کام کو شروع کیا گیا تھا اور جس نیچ پر کام ہو رہا ہے اس کو گرا یا نہ جائے، جتنی عمر خدا کے علم میں باقی ہے اور اس کے لحاظ سے جتنا کام مقدّر ہے وہ محض اس کے فضل و انعام سے پورا ہو چکا ہے گا اور جو باقی رہے گا اس کی تکمیل اس نیچ پر بعد والے میں گئے ان شاء اللہ تعالیٰ و علیٰ ان اسعی و لیس علیٰ التمام المقاصد

شرح حدیث کا یہ حصہ حضرت امام العصر خاتم المحدثین علامہ کشمیری قدس سرہ کے افادات عالیہ کی روشنی میں جس تحقیق و ریسرچ کے اعلیٰ معیار سے کیا جا رہا ہے، اور ہر بحث کو بطور "حرف آخر" لکھنے کی سعی کی جا رہی ہے اس کا اعتراف علمی حلقوں سے برابر ہو رہا ہے اور یہی چیز ہمارے "عزم و حوصلہ" کو آگے بڑھا رہی ہے، نیز شرح حدیث کے سلسلہ میں "بحث و نظر" کے تحت جو قرآن مجید کی مشکلات کے تفسیری حل اور فقہی مسائل کے دو کو فیصلے پیش کئے جاتے ہیں وہ بھی نہایت اہم ہیں۔ قرآن مجید، حدیث و فقہ کا جو باہمی تعلق و ربط ہمارے حضرت شاہ صاحب بیان کرتے ہیں اور ان تینوں کے حل مشکلات کے لئے جو کدو کاوش وہ کیا کرتے تھے، وہ درحقیقت آپ کی ممتی زندگی کا نہایت اہم اور مخصوص باب تھا، جس کا مطالعہ ناظرین انوار الباری اب تک کرتے رہے اور آئندہ بھی کریں گے۔

حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ دین اسلام میں سب سے بڑا درجہ قرآن مجید کا ہے مگر اس کے تمام مقاصد و مطالب کی تعیین بغیر ذخیرہ احادیث صحیحہ کے نہیں ہو سکتی، دوسرے الفاظ میں گویا قرآن مجید مطلق ہے بغیر رجوع الفاظ حدیث کے، اور تعلق کا مطلب یہ ہے کہ جب

نیک حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے، فکر و نظر کا تردد ختم نہ ہوگا کہ وہ ایک خاص اور متعین مراد پر منحصر جائے، کیونکہ اہل حق تو صرف بیان معانی موضوعہ کے لئے ہے، مراد مشکل اس سے حاصل نہ ہوگی اور یہ چیز بسا اوقات کلامِ ناس میں بھی دشوار ہوتی ہے، کلام مجرّد نظام میں تو اس کا حصول اور بھی زیادہ دشوار ہے، پھر یہ کہ کلام جس قدر اونچا ہوتا ہے اس کے وجہ و معانی میں احتمالات بھی زیادہ ہوتے ہیں (کلام السلوک ملوک الکلام) اور قرآن مجید کے لئے جو بیسرونا القرآن کہا گیا ہے، وہ بخفاظ اعتبار و اعتنا ہے، کہ اس کے قصص و امثال سے بہت نصیحت حاصل کرنا آسان ہے، باقی اس کے علوم خاصہ اور معانی و احکام کی آسانی نہیں بتلائی گئی ہے کہ اس سے تو بڑے بڑوں کے سچے پانی ہوتے ہیں اور اگر علماء امت بھی ان کے سامنے عاجزی کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

غرض علوم و احکام قرآنی کا انکشاف حق انکشاف احادیث رسول اکرم ﷺ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد معانی و مقاصد حدیث و مسمیٰ شکل دینے کے لئے فقہ کی ضرورت ہے، اور یہاں بھی ہم دوسرے الفاظ میں اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ حدیث صحیح ہے فقہ پر، یعنی فقہ فی حد ذاتہ تو حدیث کا محتاج ہے، لیکن عمل کے لئے وہ فقہ کی محتاج ہے، کیونکہ حدیث کے مراد متعین ہو کر منحصر جائے اور اس کے دوسرے سارے احتمالات منقطع ہو جائیں، یہ جب ہی ہوتا ہے کہ اقوال فقہاء اور مذاہب ائمہ مجتہدین کی طرف رجوع کیا جائے، ان میں پوری طرح غور و فکر اور تعمق کرنے کے بعد تمام وجوہ و محامل سامنے آجاتے ہیں اور ان کی ترجیح کا راستہ بھی آسان ہو جاتا ہے، الخاصل فقہ و علم ہے جس کے ذریعہ تعین مراد حدیث کی راہ ملتی ہے اور حدیث سے عموماً قرآنی کے باب نکلتے ہیں، اور اس بات کو اچھی طرح بخوبی لینے کے بعد آگے تحقیق کا مرحلہ یہ آتا ہے کہ ان تینوں کی مشکلات کا حل تلاش کیا جائے۔“

جو بات ہم نے حضرت شاہ صاحب کے حوالہ سے اوپر نقل کی ہے، درحقیقت وہی آپ کے خاص علمی مذاق اور آپ کے ۳۰-۴۰ ساری وسیع ترین علمی مطالعہ اور خاص طرز تحقیق کے اسباب و محرکات ہیں، ہمیشہ دیکھا کہ آپ کسی نہ کسی وقت مشکل کو حل کرنے کی طرف متوجہ رہتے تھے، اگرچہ تعریف کے نقطہ نظر سے نہیں، مگر قرآنی مشکلات پر کافی یادداشتیں لکھ گئے اور جتنا کچھ ہمیں میسر ہوا تھا، اس کو احقر نے ”مشکلات القرآن“ کے نام سے مرتب کر کے مع خرّج حوالات مجلس علمی ڈاجیل سے بہت عرصہ قبل شائع کر دیا تھا اور اس سے انوار الباری میں بھی برابر استفادہ ہوتا رہے گا، اسی طرح درس حدیث کے وقت آپ کا بڑا مقصد حدیث و فقہ کے مشکلات کو حل کرنا ہوتا تھا اور اسی لئے آپ کے اقادات کو ہم ”حرف آخر“ کا درجہ دیتے ہیں لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

ہمارا ارادہ یہاں اس سلسلہ کی کچھ نمایاں مثالیں بھی پیش کرنے کا تھا، مگر طوالت کے ڈر سے اس کو ترک کرتے ہیں اور اس لئے بھی کہ ناظرین انوار الباری خود ہی اس امتیاز پر نظر کر رہے ہیں جیسا کہ ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے۔

احقر

سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجنور۔۔۔۔۔ ۱۳۰ اپریل ۱۹۶۶ء

کتاب الغسل

وقول الله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا الى قوله لعلمكم تشكرون وقوله يا ايها الذين امنوا الى قوله فعوموا

باب الوضوء قبل الغسل

(غسل سے پہلے وضو کرنا)

(۲۴۳) حدثنا عبد الله بن يوسف قال انا مالک عن هشام عن ابيه عن عائشه روح المي سنة ان المي

سنة كان اذا غسل من الحايبة بدأ فغسل يديه ثم يتوضأ كما يتو صال للصلوة ثم يدحل اصابعه في الماء

فيخلل بها اصول الشعر ثم يصب على رأسه ثلث غرف بيديه ثم يفيض الماء على حلقه كله

(۲۴۴) حدثنا محمد بن يوسف قال ثنا سفيان عن الاعمش عن سالم ابن ابي الجعد عن كريب عن ابن

عباس عن ميمونة زوج النبي سنة قالت توضأ رسول الله سنة وضوءه للصلوة عبر رحليه وعسل

فرجه وما اصابه من الاذى ثم افاض عليه الماء ثم نحى رحليه فغسلهما هذه عسبه من الحايبة

ترجمہ (۲۴۳) حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم سنة جب غسل فرماتے تو پہلے اپنے دونوں ہاتھوں وضو کرتے پھر اپنی سرخوں وضو کرتے جیسے نماز کے لیے آپ کی عادت تھی پھر پانی میں اپنی انگلیاں ڈبوئے اور ان سے بالوں کی جڑوں کا خدال کرتے پھر اپنے ہاتھوں سے تمبن چلوں پر ڈالتے تھے پھر تمام بدن پر پانی بہا لیتے تھے

ترجمہ (۲۴۴) حضرت ميمونة زوجہ مطہرہ بنی کریم سنة سے روایت ہے کہ نبی کریم سنة نماز کے وضو کی طرح ایک مرتبہ وضو کیا ہوا پاؤں نہیں دھوئے، پھر اپنی شرم کا گو دو دھویا اور جہاں کہیں بھی نجاست لگ گئی تھی اس کو دھویا پھر اپنے اوپر پانی بہا لیا پھر ساتھ ساتھ ہاتھوں سے ہاتھوں اپنے دونوں پاؤں کو دھویا یہ تھا آپ کا غسل جنابت۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا کہ امام بخاری نے طہارت صغریٰ کا بیان ختم کر کے طہارت کبریٰ کا ذکر شروع کیا ہے اور صغریٰ کی تقدیم اس لیے کی کہ اس کی ضرورت زیادہ پیش آتی ہے نسبت کبریٰ کے، پھر بخاری شریف کے مطبوعہ متداول نسخوں میں اور مدۃ القاری میں بھی اوپر کی دونوں آیات قرآنیہ باختصار درج ہیں اسی لیے ہم نے ان کا ترجمہ نہیں لکھا اور فتح الباری میں مکمل آیتیں درج ہیں ان دونوں آیات میں غسل اور تنہی کے احکامات بیان ہوئے ہیں اور غسل کا حکم پہلی آیت میں لفظ فاطهروا سے اور دوسری میں حتی تغسلوا سے دیا گیا ہے محقق معنی نے لکھا ہے کہ فاطهروا باب تغسل سے ہے جو طہارت میں مباحذ و زیادات کی مکمل کا مقتضی ہے اس لیے تطہیر اور اغتسال سے ایک ہی معنی میں ہیں

ہمارے حضرت شاہ صاحب نے وقت درس فرمایا تھا یہ تطہیر کے لغوی معنی ہی غسل کرنے کے ہیں لہذا باب تغسل کی وجہ سے مباحذ یہ

تکلف و تاویل کی ضرورت ہی نہیں **دونوں آیات ذکر کرنے کی وجہ**

علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض یہ تھی کہ آپ کا وجوب قرآن مجید مستفاد ہے اور اسی توجیہ کو محقق معنی نے بھی اختیار کیا ہے پھر حافظ نے آیت مائدہ مذکورہ کو آیت سائدہ مذکورہ پر مقدم کرنے کی توجیہ میں یہ دلیل نہ لکھا کہ مائدہ کے لفظ فاطهروا میں اجمال ہے اور سائدہ کے لفظ حتی تغسلوا میں تصریح اغتسال و بیان تطہیر مذکور ہے

محقق یعنی کائنات: آپ نے توجیہ مذکور پر نقد کیا کہ لفظ فاطہروا میں کوئی اجمال نہیں ہے، نہ لفظ نہ اصطلاحاً کیونکہ اس کے تو معنی ہی ہر دو لحاظ سے غسل بدن کے ہیں (لہذا یہاں نکتہ مذکورہ کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے) (رد ۱۰۳۶)۔
بحث و نظر: کیفیت غسل جنابت میں علماء امت کا اختلاف کئی قسم کا ہے مثلاً اس کے فرائض میں سنن و مستحبات میں وغیرہ اس لیے ہم پہلے یہاں تفصیل مذاہب ذکر کرتے ہیں۔ پھر اہم مسائل زیر بحث آئیں گے۔

تفصیل مذاہب: (۱) حنفیہ کے یہاں غسل کے فرائض تین ہیں مضمضہ۔ استنشاق اور سارے بدن پر پانی پہنچانا۔ سنن وضو بارہ ہیں ابتداء میں نیت غسل۔ زبان سے بھی اظہار ارادہ غسل جنابت۔ بسم اللہ سے شروع کرنا۔ گٹوں تک ہاتھ دھونا اس کے بعد شرم گاہ کو دھونا۔ اگرچہ اس پر نجاست نہ ہو۔ غسل سے پہلے ہی بدن سے نجاست دور کرنا غسل سے پہلے پورا وضو بھی کرنا لیکن اگر غسل کی جگہ خراب ہو تو پاؤں کا دھونا مؤخر کر دے پورا بدن تین بار دھونا اور سر سے شروع کرنا ان تین بار میں سے پہلی مرتبہ فرض ہے اور باقی دوست ہیں دلک یعنی بدن کو ہاتھوں سے مل کر دھونا دائیں جانب بدن کو پیچے دھونا اور ہر ایک کو تین بار دھونا غسل کے سب اعمال مذکورہ ترتیب مذکور کی رعایت کرنا ان کے علاوہ جو باتیں وضو میں سنت ہیں غسل میں بھی سنت ہیں اور جو مستحبات وضو کے ہیں غسل کے بھی ہیں بجز دھارے کے، کیونکہ غسل کی جگہ میں وہ مستعمل رہتا ہے جس میں اکثر پلیدی و نجاست مٹی ہوتی ہے اور ایسی جگہ طہر ہے ذکر اللہ کے لیے موزوں نہیں ہے۔

(۲) مالکیہ کے یہاں غسل کے فرائض پانچ ہیں نیت سارے بدن پر پانی پہنچانا دلک یعنی سارے جسم کو پانی بہانے کے ساتھ یا بعد کو اعضاء کے خشک ہونے سے پہلے ہاتھ وغیرہ سے ملنا لیکن یہ فریضہ عذر سے ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر پ اعضاء دھونا بشرط یا دو قدر سے (یعنی بھول و معذوری کی صورت میں) متنی ہے جسم کے تمام بالوں میں خال کرنا سنن وضو صرف چار ہیں گٹوں تک ہاتھ دھونا مضمضہ استنشاق استسجار یعنی ناک سے پانی نکالنا اور کانوں کے سوراخ صاف کرنا مستحبات غسل دس ہیں جن میں اہم یہ ہیں اہی بدن کو داخل بدن سے پیچے دھونا بجز شرم گاہ کے کہ اس کو پہلے دھونا چاہیے تاکہ سر فرج سے نقص وضو نہ ہو اور رگورت کو بھی اس حکم میں مرد کے ساتھ خواہ خواہ برابر کر دیا گیا ہے اگرچہ اس کا وضو سر فرج سے نہیں ٹوٹتا پانی اتنی کم مقدار میں بہایا جائے کہ صرف اعضاء دھوئے کیے لیے کافی ہو نیت کا استحضار آخر غسل تک رہنا چاہیے وقت غسل سکوت کرنا بجز ذکر اللہ یا ضرورت کے لیے۔

(۳) شافعیہ کے نزدیک غسل کے فرض صرف دو ہیں نیت اور تمام بدن پر پانی پہنچانا سنن وضو ۲۱ ہیں جن میں سے خاص اور اہم یہ ہیں ستر عورت اگرچہ خلوت ہی ہو بالوں کے علاوہ اظہار کبھی کبھی خلل۔ غسل جنابت سے قبل نہ ہاں منڈواتا اور نہ ناخن کٹانا، بغیر عذر کے دوسرے سے غسل میں مدد نہ لینا۔ استقبال قبلہ۔ شافعیہ کے یہاں سنت و مستحب برابر ہیں۔

(۴) حنبلیہ کے یہاں غسل کا فرض صرف ایک ہی ہے یعنی سارے جسم پر پانی پہنچا دینا۔ لیکن جسم میں نہ اور ناک شامل ہیں یعنی ان دونوں کو اندر سے دھونا ظاہر بدن کی طرح واجب و ضروری ہے جس طرح حنفیہ کے یہاں ضروری ہے۔

سنن غسل سات ہیں جن میں سے پاؤں کا نہ کر دھونا بھی ہے کہ جہاں غسل سے بہت کچھ پھرو گئے اور غسل سے شروع میں بسم اللہ کہنا بشرط طہم و دو واجب ہے اور جہالت و بھول کی صورت میں معاف ہے۔ شافعیہ کی طرح سنت و مندوب میں ان کے یہاں بھی فرق نہیں ہے۔ (آب للحد ۸۳ ج ۱) دلک کی بحث: جیسا کہ اوپر تفصیل مذاہب سے معلوم ہوا فرائض و مہمت غسل میں ایک تو بیز اختلاف دلک سے بارے میں ہے کہ یہ لکھنا اس کو فرض و واجب قرار دیتے ہیں اور دوسرے ائمہ حنفیہ کے ساتھ ہیں اور اس کو سنت کے درجہ میں مانتے ہیں دوسرا اختلاف مضمضہ و استنشاق کا ہے کہ حنفیہ و حنبلیہ اس کو غسل میں ضروری فرماتے ہیں اور مالکیہ و شافعیہ درجہ سنت سمجھتے ہیں۔ امام بخاری نے دلک پر کوئی بات نہیں بانڈھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی

اس کو ضروری نہیں سمجھتے، آگے امام بخاری مضمضہ واستنشق پر مستحق باب قائم نہیں کئے، اس سے بخام میں مضموم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنفیہ و حنبلیہ کے ساتھ ہیں اور عدم وجوب ہی کے قائل ہیں اور جو کچھ حافظ ابن حجر نے سمجھا اور ابن ہذا نے قول سے وجوب کی طرف سہرا کھولا ہے اس کو محقق حنفی نے رد کر دیا ہے۔ یہ سب بحث ہم وہاں نہیں لے رہے۔ یہاں صرف دلک کے بارے میں لکھنا ہے۔ واللہ ووفق

حضرت شاہ صاحب کی رائے

کتاب الغسل کے شروع ہی میں وقت درس بخاری شریف فرمایا کرتے تھے کہ دلک (یعنی کسی عضو کو دھونے ہوئے پانی) اسنے ساتھ ہاتھ پھرانا کہ عضو خشک نہ رہ جائے (الغوی احتیار) سے غسل کے مفہوم میں داخل ہے جس کا قرآن میں ابن ہما نے بھی فتح القدر میں بیان کیا اور مالکیہ نے اس میں یہاں تک تشدد کیا ہے کہ بغیر دلک کے غسل کو معتبر ہی نہیں مانتے کہ وہ تو صرف پانی بہانا ہے غسل نہیں ہے، ہمدانی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق مراتب احکام سے ہے خصوصاً شرعیہ سے نہیں ہے یعنی تمام مراتب مسکوقہ کا تعلق ہر مرتبہ ہر حال اجتہاد سے ہے، امام مالک نے تمام مراتب کا یہ نظریہ کر کے دلک کو بھی ضروری سمجھا اور دوسرے ائمہ نے بھی عام بات سمجھی کہ تمام مراتب کی رعایت کر تو وہ بھی غسل کا مصداق ہے اور بعض کی رعایت کر تو وہ بھی مصداق غسل سے خارج نہیں ہے اور اس کو خلاف نص کہہ سکتے ہیں کیونکہ نص شرعی نے مراتب کی کوئی تصریح نہیں کی ہے، اس نے تو صرف مسکوقہ یعنی ایک مازوجہ کا حکم کر دیا ہے مثلاً یہاں غسل کا جس کی تعمیل بعض مراتب کے تحقق و وجود سے بھی ہو جاتی ہے اور اسی کے حنفیہ وغیرہ ائمہ قائل ہیں اور خود مالکیہ کے یہاں بھی بعض صورتوں میں، مثلاً ضروری نہیں رہتا، چنانچہ عارضہ میں ابو الفرج، لکھی کا قول نقل ہوا کہ اگر کوئی نجس پانی سے اندر غوطہ لائے اور یہ اطمینان ہو جائے۔ پانی سرے اجزاء بدن کو پہنچ گیا ہے تو یہ غسل کی صحت کے لئے کافی ہے اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہ و شافعی بھی ہیں اور لفظ میں بھی دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے، لیکن امام مالک نے عبادت میں احتیاط کا پہلو اختیار کر کے دلک کو بھی ضروری سمجھ لیا ہے جو ان کا واضح قول ہے، اور امام حضرات نے اس احتمال کو نظر انداز کر دیا ہے چنانچہ علامہ نووی نے شرح المہذب ص ۱۸۵ ج ۲ میں لکھا کہ ”اگر کوئی شخص اپنے سر سے بدن پر پانی بہالے اور ہاتھ سے بدن کو نہ ملے یا کثیر پانی میں غوطہ لگائے تو اس کا وضو غسل درست ہے اور اس کے قائل سارے صحابہ و ائمہ ہیں جو امام مالک و مہدنی کے، کہ وہ دونوں (صحت و وضو غسل کے لئے) دلک کی شرط لگاتے ہیں“ (معارف ص ۳۶ ج ۱)

حافظ ابن حزم کی تحقیق

آپ نے بھی میں مسئلہ ۱۸۹ لکھا کہ غسل میں دلک ضروری نہیں ہے اور یہی قول سفیان ثوری و ابی اوزاعی، امام احمد و داؤد (نما) امام ابو حنیفہ و شافعی کا بھی ہے۔ البتہ امام مالک نے ”اگر وہ جب قرار دیا ہے۔

عدم وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے غسل جنابت کے وقت بالوں کی میریوں کھونٹے پونچھا تو یہ اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ”اس کی کوئی ضرورت نہیں صرف تین بار سر پر پانی ڈال لینا اور پھر سارے بدن پر پانی بہالینا کافی ہے“ واپس ”اور اسی طرح تمام آثار سے بھی حضور اکرم ﷺ کے غسل مبارک کا حال معلوم ہوا ہے ان میں بھی نہیں دلک کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت عمر سے مروی ہے کہ غسل جنابت کے بارے میں فرمایا ”وضو نماز جیسا وضو کر کے تین بار سر دھو، پھر اپنے بدن پر پانی بہا لو“ نیز شمس بخاری و سنن سے مروی ہے کہ جب کسی اگر پانی میں غوطہ لگائے تو اس کا غسل ہو گیا اس کے بعد حافظ ابن حزم نے مالکیہ کے دلائل کا پوری طرح جواب دیا ہے جو قائل مطلقہ ہے (مجموع ص ۳۳۶)

ظاہریت کے کرشمے

یہاں تحقیق مذکور کی داد دینے کے ساتھ حافظ ابن حزم کی شان ظاہریت کے بھی چند کرشمے ملاحظہ فرما کر آگے بڑھیں (۱) مسئلہ ۱۹۴ لکھا کہ غوطہ لگانے سے جتنی اس وقت پاک ہوگا کہ چاری پانی میں غوطہ لگانے اور اگر اس نے، را کہد (منہرے ہوئے پانی) میں غوطہ لگایا تو اس کا غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے جتنی کو، را کہد میں غسل کرنے سے منع فرمادیا ہے اور اگر وہ اس میں غسل کر بھی لگے گا تو پاک نہ ہوگا اور وہ پانی نہیں بھی نہ ہوگا، اس پانی کو وہاں سے نکال کر اس سے ہر قسم کی پانی حاصل کر سکتے ہیں خواہ وہ منہرہا ہو یا پانی تم سے کم اور تھوڑا ہو یا میوں و فرخوں تک پھیلا ہوا کثیر بھی ہو کیونکہ اس میں غسل کرنے سے جتنی کے لئے ممانعت آئی ہے البتہ، را کہد میں اگر کوئی عورت حیض و نفاس سے پاک ہونے کے لئے غسل کرے یا کوئی غسل جود کرے (کہ وہ بھی ابن حزم کے نزدیک فرض واجب ہے) یا کوئی اور غسل فرض یا غیر فرضی ادا کرے علاوہ جنابت تو وہ غسل بالکل درست ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے جتنی کے لئے سوا کسی کے لئے ممانعت نہیں فرمائی ہے وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى . وما كان ربك نسيا۔ (نحل ۲۰۱)

(۲) مسئلہ ۱۹۵ ارشاد ہوا کہ جو شخص جمعہ کے دن جتنی ہو اس کو غسل کرنے پڑیں گے، ایک جنابت کا، راجعہ کا اور اگر نیت کو بھی غسل دیا ہے تو تیسرا غسل بھی ضروری ہو جائے گا، یہ تینوں غسل الگ الگ مستقل نیت کے ساتھ کرنے واجب ہیں اور اگر ایک غسل میں دو یا زیادہ کی نیت کرے گا تو ایک بھی صحیح نہ ہوگا اور غسل کئے ہوئے کا بھی اعادہ ضروری ہوگا آگے اپنے اس دعوے پر دلائل اپنی خاص فہم کے مطابق دیئے ہیں، پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک و امام شافعی کی رائے ہے کہ ایک ہی غسل میں جنابت و حیض وغیرہ کی نیت ہو سکتی ہے اور بعض اصحاب مالک نے کہا کہ ایک ہی غسل جنابت و جمعد دونوں کے لئے کافی ہو جائے گا، بعض نے کہا کہ اگر جنابت کی نیت سے یا تو جمعد کے لئے نہ ہوگا اور جمعد کے لئے کیا تو جنابت کا غسل ساقط ہو جائے گا، لیکن یہ سب رائے فاسد ہے اٹل عرض اسی طرح دوسرے درازنسی کرتے چلے گئے ہیں اور ایسے مواقع لائق مطالعہ ہیں تاکہ علم صحیح و فہم صحیح کے ضروری توازن کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔ والدہ بھیدی من يشاء الى صراط مستقيم۔ (نحل ۲۰۲)

(۳) مسئلہ ۱۹۶ ارشاد ہوا کہ ہر غسل میں اختیار ہے کہ اس کو پاؤں سے شروع کرے یا جس عضو سے بھی چاہے، بجز غسل جمعد و جنابت کے کہ ان دونوں میں ابتداء غسل سر سے ضروری واجب ہے اور اگر پانی میں غوطہ لگے تب بھی ضروری ہے کہ پہلے سر دھونے کی نیت کرے پھر باقی بدن کی، ورنہ یہ دونوں غسل صحیح نہ ہوں گے اٹل (نحل ۲۰۳، ۲۰۴) (نہرہ ذلک من احوالہ، نہرہ ۱۰۸)

بحث وضوء قبل الغسل

یہ وضوء غفیر کے یہاں سنت ہے، جیسا کہ پہلے تفصیل مذابہ میں ذکر ہو چکا ہے، اور شافعیہ کے یہاں بدرجہ اختیاب ہے جیسا کہ حافظ نے اسی مستحبابہ سے بتلایا (فتح الباری ص ۲۵۰ ج ۱) اس پر محقق یحییٰ نے لکھا کہ اگرچہ نص قرآنی مطلق ہے مگر حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ حضور اکرم ﷺ غسل سے پہلے وضوء وضوء کیا کرتے تھے لہذا آپ کے مثل سے سنت کا ثبوت ہو گیا، اور واجب اس لئے نہ ہوا کہ وضوء تحقق غسل کے ضمن میں ہو جاتا ہے، جس طرح حنفیہ عورت جتنی ہو جائے تو اس کیلئے ایک غسل کافی ہو جاتا ہے اور بعض علماء نے جنابت مع الحدیث کی صورت میں وضوء واجب بھی کہا ہے اور بعض نے بعد غسل کے وضوء کو واجب قرار دیا ہے، لیکن حضرت علی و ابن مسعود سے اس کا انکار منقول ہے اور حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ بعد غسل کے وضوء نہ فرماتے تھے۔

(رواہ مسلم والاربہ) (عمدة القاری ص ۳۰ ج ۳)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اگر غسل سے قبل طریق سنت وضو کرنے کے بعد بھی وضو کرے گا تو یہ بدعت ہوگا پھر یہ کہ قبل غسل ۱۰ وا وضو حنفیہ کے یہاں کامل وضو ہے، ناقص نہیں ہے، باقی پاؤں بعد کو دھونے کا حکم صرف اس وقت ہے کہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو، ورنہ پاؤں بھی وضو کے وقت ہی دھوئے جائیں گے، حضرت نے اس ارشاد سے اشارہ غالباً امام مالک کے مذہب کی طرف کیا ہے جو بغیر مسح راس کے وضو کے قائل ہیں اور ممکن ہے کہ امام صاحب کی طرف جو غلط نسبت ہو گئی ہے اس کی بھی تردید ہو چنی ہے تحقیق یعنی نے لکھا وضو، وضو، وضو سے مراد وضو لغوی نہیں کہ صرف ہاتھ دھو لے اور اگر کہو کہ حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اس وضو (قبل غسل والے) میں مسح نہیں ہے، اور وہ خلاف حدیث ہے، تو میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب یہی ہے کہ وہ مسح کرے، جس کی تصریح مبسوط میں ہے (امداد ص ۲)

حافظ نے لکھا کہ اس حدیث کے کسی طریق روایت میں مسح راس کی تصریح نہیں ہے جس سے مالکیہ نے اپنی مذہب کے لیے استدلال کر لیا کہ وضو غسل میں مسح راس نہیں ہے اور غسل راس پر اتکفا ہوگا۔ (فتح الباری ص ۲۵۲)

دوسرے حضرات کا استدلال نعم تو ضاء کما یتوضاء للصلوة سے ہے کہ مراد بظاہر وضو کامل ہی ہے اسی سے امر بخیر نے دوسری روایت غیر رجبہ والی پیش کی کہ اگر اس وضو غسل میں کمی ہو بھی ہو سکتی ہے تو صرف پاؤں دھونے کی ہو سکتی ہے جبکہ غسل کی جگہ صاف نہ ہو اور یہ کہ ان کو بھی صرف مؤخر کر سکتا ہے کہ بعد کو الگ صاف جگہ میں ان کو دھولے وضو بہر صورت کامل ہی ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم

طبی فائدہ۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا فضول بقرابطہ میں ہے کہ جماع کے بعد فوراً غسل کرنے کی ضرورت کا خطرہ ہے اس سے زیادہ تجلث نہ چاہیے اسی طرح غسل جنابت بالکل نہ کرنے سے برص کی بیماری اور گندہ بظنی پیدا ہوتی ہے اور حالت حیض میں جماع کرنے سے جدام کی بیماری ہو جاتی ہے اعاذ اللہ من الامراض کلھا طاهرة وباطنة۔

باب غسل الرجل مع امراته

مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ غسل کرنا

(۲۳۵) حدثنا آدم بن ابی ایاس قال ثنا ابن ابی ذئب عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت كس

اغسل انا والنبي ﷺ من اثناء واحد من قدح يقال له الفرق ترجمہ: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک ہی برتن میں غسل کرتے تھے اس برتن کو فرق کہا جاتا تھا فرق میں تقریباً ساڑھے دس سیر پانی آتا تھا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اسی طرح امام بخاری پیسے "باب الوضوء الرجل مع امراته" لکھے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد کا مذہب اختیار نہیں کیا مسئلہ کی تفصیل پہلے ذکر کی ہے جس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ ممانعت کا مدار اسٹا رجھونٹ ہونے پر ہے اور ایک ساتھ وضو غسل کرنے پر فضول (بچے ہونے پانی کا) اطلاق نہیں ہوتا اس کی پوری بحث و تفصیل باب مذکور کے تحت انوار الہادی جلد ہفتم (قطع المصنف کے ۱۶۳ سے ۱۶۹ تک درج ہو چکی ہے)

"الفرق" حضرت نے فرمایا فرق بفتح الاء وسط زیادہ فصیح ہے اتم اعرف عرض کرتا ہے کہ علامہ نووی نے بھی ہاں لکھا (واشہر کتبہ) (ماری ص ۳۳۳) پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ فرق میں تین صاع ساتے ہیں لیکن حدیث الباب سے یہ بات نہیں نکلتی کہ حضور اکرم ﷺ کے غسل کے وقت وہ بھرا ہوا تھا یا اوجھا تھا، اگر بھرا ہوا تھا تو گویا حضور اکرم اور حضرت عائشہ دونوں کے حصہ میں ڈیڑھ صاع آیا اور ہو سکتا ہے کہ اتنی مقدار سے بھی آپ نے غسل فرمایا ہو اگرچہ مشہور آپ کی عادت مبارکہ یہی تھی کہ ایک صاع سے غسل فرمایا کرتے تھے اور فرق مذکور خالی اور

اوجھا ہونے کی صورت میں تو یہاں سے بھی اس مشہور بات کے خلاف نہیں ہوا کہ ممکن ہے اس وقت اس بڑے پیمانہ میں بھی پانی صرف دوسری رطل موجود ہو پہلی صورت میں غسل کے پانی کی مقدار کو تقریبی مانا ہوگا کہ تحدید کچھ نہیں ہے تقریباً ایک ڈبہ رطل سے غسل فرمایا کرتے تھے دوسری صورت میں اس کو تحقیق کہا جائے گا کہ ہمیشہ ایک ہی رطل سے غسل فرماتے تھے کبھی وہ مقدار چھوٹے برتن میں ہوتی تھی اور کبھی بڑے میں۔

محقق عینی کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حدیث عائشہ میں جو فرق سے غسل کرنے کا ذکر ہے اس میں مقدار ماہ کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہ بھرا ہوا تھا یا کم تھا۔ (عمدہ ۲۰۱)

باب الغسل بالصاع ونحوہ

(صاع ایسی طرح کی کسی چیز سے غسل کرنا)

(۲۳۶) حدثنا عبد اللہ بن محمد قال ثنا عبد الصمد قال ثنا شعبة قال حدثني ابو بكر بن حفص قال سمعت ابا سلمة يقول دخلت انا واخو عائشة على عائشة فسالها اخوها عن غسل رسول الله ﷺ فلدعت باناء نحو من صاع فاغتسلت وافاضت على راسها وبيننا وبينها حجاب قال ابو عبد الله وقال يزيد بن هرون وبهز والجلدي عن شعبة قدر صاع

(۲۳۷) حدثنا عبد الله بن محمد قال ثنا يحيى بن ادم قال ثنا رهير عن ابي اسحاق قال ثنا ابو جعفر انه كان عنده جابر بن عبد الله هو ابوہ وعنده قوم فسالوه عن الغسل فقال يكفيك صاع فقال رجل ما يكفيني فقال جابر كان يكفي من هو اولى منك شعرا وخير منك ثم اما في ثوب

(۲۳۸) حدثنا ابو نعيم قال ثنا ابن عيينة عن عمرو بن جابر بن ريد عن اس عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم وميمونة كانا لغسلنا من انا ولحد قال ابو عبد الله كان ابن عبيدة يقول اخيرا عن ابن عباس عن ميمونة والصحيح ما روى ابو نعيم.

ترجمہ: (۲۳۶) حضرت ابوسلمہ سے یہ حدیث مروی ہے کہ میں اور حضرت عائشہ کے بھائی حضرت عائشہ خدمت میں گئے ان کے بھائی نے نبی کریم ﷺ کے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے صاع جیسا ایک برتن منواں پھر غسل لیا اور اپنے اوپر پانی بہایا اس وقت ہمارے درمیان اور ان کے گدڑمیان پر حد حائل تھا ابو عبد اللہ (بخاری) نے لکھا کہ یزید بن ہارون، ہمز اور جدی نے شعبہ سے حدیث صاع کے الفاظ کی روایت کی ہے۔ ترجمہ: (۲۳۷) حضرت ابو جعفر نے بیان کیا کہ وہ اور ان کے والد جابر بن عبد اللہ کی خدمت میں حاضر تھے اس وقت حضرت جابر کے پاس کچھ لوگ بیٹھے تھے ان لوگوں نے آپ سے غسل کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا ایک صاع کافی ہے اس پر ایک شخص بولا مجھے کافی نہیں ہوگا جابر نے فرمایا یہ ان کے لیے کافی ہوتا تھا جن کے بال، تم سے زیادہ تھے اور جو تم سے بہتر تھے یعنی رسول اللہ ﷺ پھر حضرت جابر نے صرف ایک کپڑا پہن کر ہمیں نماز پڑھائی۔

ترجمہ: (۲۳۸) حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ اور حضرت ميمونة ایک برتن میں غسل کر رہے تھے ابو عبد اللہ (ام بخاری) نے کہا کہ ابن عیینہ اخیر عمر میں اس روایت کو ابن عباس کے توسط سے حضرت ميمونة سے روایت کرتے تھے اور صحیح وہی ہے جس طرح ابو نعیم نے روایت کی۔ تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری نے غسل کا صاع کا عنوان اس کی خاص اہمیت بتلانے کے لیے قائم کیا ہے کہ جو امور نبی کریم ﷺ کے تعامل مبارک سے ثابت ہوں ان کو خاص اہمیت دینا اور نمایاں کر کے ذکر کرنا نہایت مناسب ہے پھر فرمایا کہ اسے مجتہدین

میں سے امام محمد نے جو اعتنا اس امر کا کیا ہے وہ کسی نے نہیں کیا کیونکہ انہوں نے حدیث و اثر کے اتباع میں صراح کی مقدار و غسل کے لیے اور مذکی مقدار کو وضو کے واسطے معتبر گردانا ہے اگرچہ مقصود ان کا بھی یہ نہیں ہے اور اصل مسئلہ سب کے نزدیک یہی ہے کہ بغیر اسراف کے جتنے پانی کی بھی ضرورت ہو وضو اور غسل میں صرف کیا جائے اور حصول طہارت میں کمی نہ کی جائے غرض وضو اور غسل کے لیے مقدار مابین عدم تحدید پر اصولی طور سے سب علماء متفق ہیں اور امام احمد کا خاص اعتناء مذکور امام بخاری کی طرح ہے کہ انہوں نے احادیث و آثار سے متاثر ہو کر مستقل عنوان بھی قائم کر دیا اور بالصلح کے ساتھ ٹھونگ کر عدم تحدید کی طرف اشارہ بھی فرمادیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت صحیحہ کے اصول وہی ہیں جن میں تمام حالات و ازمان کے لحاظ سے سہولت و آسانی نکلتی ہے اور ہمدوقی ضرورت کی چیزوں میں تحدید و تنگی کو شریعت نے پسند نہیں کیا یہی بات مہار کے مسائل میں ملتی ہے کہ مختلف حالات و اسلئے کے تفاوت کے لحاظ سے مختلف احکام دے دینے گئے تاکہ کسی کو خاص تحدید کے باعث تنگی پیش نہ آئے اور اسی اصول کو پوری طرح لحاظ کر کے حنفیہ نے وہی مسائل میں جتنی بھی تحدید کو پسند نہیں کیا۔

حنفی مذہب میں اصول کلیہ شریعی کی رعایت

جس طرح ائمہ حنفیہ نے غسل بالصلح کے مسئلہ کو درود و احادیث کے باعث زیادہ قابل اعتناء تو قرار دیا مگر اصول کلیہ شریعیہ پر اس کو اثر انداز نہیں سمجھا اور دوسرے ائمہ مجتہدین نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا ہے اگر یہی صورت تمام مجتہد فیہ مسائل میں جاری ہوتی تو اختلاف مذہب کا وجود نہ ہوتا مگر ہوا ہے کہ ائمہ حنفیہ کے سوا دوسرے تمام ائمہ مجتہدین اور محدثین اگر امام نے اصول کلیہ شریعیہ کے مقابلہ میں واقعات جزئیہ کے بارے میں وارد شدہ احادیث و آثار کو زیادہ درجہ نہ کرتے اگر بڑا حد یا اور پھر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شریعیہ میں باجناستشیتا مانیں۔

حافظ ابن حجر حنفی ہوتے

یہی وجہ ہے کہ محدث محقق حافظ ابن حجر بھی باوجود اپنے خصوصی رنگ و تصب کے اس اقرار پر مجبور ہوئے کہ اصول کلیہ شریعیہ کی رعایت جس قدر حنفی مسلک میں ہے، دوسرے کسی مذہب میں نہیں ہے اور اسی سے متاثر ہو کر یہ بھی انہوں نے ارادہ کیا تھا کہ شافعی مذہب کو تہنیز و حنفی مذہب اختیار کر لیں مگر ایک خواب کی وجہ سے اپنا ارادہ بدل دیا تھا۔

وقتی حالات کا درجہ

اصول کلیہ شریعیہ کے مقابلہ میں وقتی و عارضی جزئیات و حالات کے فیصلوں کی جو حیثیت ہوتی چاہیے، اس کو خود حافظ ابن حجر نے بھی تسلیم کیا ہے، چنانچہ آپ نے حدیث الباب سے (کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کو تو یہ پیش کیا گیا تھا تو اس کو نہیں یا تھا) کہراہت متعین بعد انفصل کے لئے استدلال کرنے پر نقد کرتے ہوئے لکھا:

اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہ تو ایک حال کا واقعہ ہے، جس میں دوسری باتوں کا احتمال ہو سکتا ہے، مثلاً ہو سکتا ہے کہ وہ کپڑا اپنا پائے

۱۔ حافظ ابن حزم ظاہری نے ایک صورت دوسری اختیار کی ہے، آپ نے مسئلہ ۱۹۹ نکھا کہ اس حدیث ﷺ سے چونکہ اپنے پہننے کے کپڑے سے غسل کے بعد بدن خشک کرنے کا ثبوت ہوا ہے، اس لئے اپنے پہننے کے کپڑے سے بدن خشک کرنا تو دوسروں کے لئے بھی مکروہ نہیں لیکن مجددہ تو یہ مال سے مکروہ نہ کہ کپڑے سے آپ نے اس کو رد کر دیا تھا اور چونکہ وضو کے بعد کے لئے کوئی ممانعت حضور اکرم ﷺ سے نہیں آئی، اس لئے اس میں باجناست رہے گی (یعنی ص ۲۰۸)۔

اس پر شیخ احمد شاہ صاحب عینی علی نے کلمہ کہ جس نے یہ سمجھ کہ حضور ﷺ سے وضو یا غسل کے بعد تو یہ وہ مال کے استعمال کی ممانعت آئی ہے، اس پر حق بات مشتبہ ہو گئی ہے (یعنی ابن حزم وغیرہ پر) کیونکہ حضور ﷺ سے کوئی خبر جمع تو یہ وہ مال کے استعمال کی ممانعت میں باجناست نہیں ہے، لہذا وہی شخص آپ کے رد میں ملے یہ سمجھ سکتا ہے کہ آپ نے مکروہی خیال کر کے ایسا کیا ہے (حاشیہ علی ص ۲۰۸)۔

ہوا اور کوئی عذر اس کے نہ لینے میں ہوا آپ جلدی میں ہوں اس لئے اس کے استعمال کا موقع نہ سمجھ ہو، غیرہ، چنانچہ محدث کبیر مہلب نے بھی فرمایا کہ احتمال ہے کہ آپ نے تولیہ کا استعمال اس لئے نہ فرمایا ہو کہ پانی کی برکت باقی رہے، یا تواضع کے طور پر ترک فرمایا ہو یا کوئی بات کہنے میں دیکھی ہو کہ وہ ریشم کا ہوگا یا سیلا ہوگا اور امام احمد و محدث اسامی کی روایت سے یہ بھی منقول ہے کہ شیخ ابراہیم نخعی سے اعمش نے تولیہ، رد مال وغیرہ سے بدن پوشنے کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں اور حضور اکرم ﷺ نے جو رد فرمایا تھا، وہ اس لئے تھا کہ آپ ﷺ اس کے عادی نہ ہونا چاہتے تھے۔ "الح" (ج: ۱ ص ۷۲)۔

واقعہ حال کا اصول

انہ حنفیہ نے بھی بہت سے مسائل میں فیصلہ دیا "واقعہ حال" کے اصول پر کیا ہے جس کو یہاں حافظ نے بڑے شد و مد اور پوری تفصیل و دلائل سے پیش کیا ہے اور ان مسائل میں انہ حنفیہ کے مقابلہ میں سب سے بڑا حرج یہی استعمال کیا جاتا ہے کہ ان کا مسلک فلاں حدیث کے خلاف ہے، حالانکہ وہاں بھی یہی "واقعہ حال" والی بات ہوتی ہے اس لئے حافظ ابن حجر کی تحقیق مذکورہ کو مع خوالہ و سند کے یاد رکھنا چاہیے۔ والحمد للہ رب العالمین۔

تحقیق جدہ

حدیث الباب کے راویوں میں ایک راوی جدی بھی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جدی میں نسبت جدہ کی طرف ہے اور یہی اس میں زیادہ فصیح لغت ہے بہ نسبت جدہ کے، اور جدہ بالفتح جو لوگ بولتے ہیں وہ غلط ہے۔ محقق عینی نے لکھا: جدی کی نسبت جدہ کی طرف ہے جو مسائل بحر پر کہ معظمہ کی جانب میں واقع ہے اور ان کا نام عبد الملک ابن ابراہیم ہے ان کی وفات ۲۰۵ھ میں ہوئی اصل ساکن توجہ کے تھے مگر بصرہ میں چارے تھے ابو داؤد نے بھی ان سے روایت کی ہے اور امام بخاری نے دوسروں کے ساتھ ملا کر ان سے روایت کی ہے (عہدہ ص ۱۲ ج ۱) بحث و نظر: پہلی حدیث بیان کرنے والے ابوالسود عبداللہ بن عبد الرحمن بن عوف ہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی بہن، ام کلثوم بنت صدیق اکبر کے رضاعی بیٹے ہیں، لہذا حضرت عائشان کی خالہ تھیں، دوسری روایت واقعہ بیان کرنے والے حضرت عائشہ کے بھائی ہیں، جن کی عینی تعین تو نہیں ہو سکی، مگر محقق عینی نے زیادہ رجحان عبد الرحمن بن صدیق اکبر کا ظاہر کیا ہے اور دوسرے احتمال پر تنقید کی ہے (عہدہ ص ۱۱ ج ۲) بہر حال یہ دونوں حضرت عائشہ کے محارم میں سے تھے، جن کے لئے سر اور اوپر کے حصہ جسم کی طرف نظر کرنا جائز ہے چنانچہ قاضی عیاض نے لکھا: ظاہر اس حدیث کا یہی ہے کہ ان دونوں نے حضرت عائشہ کے غسل کرنے کے عمل کو دیکھا، یعنی سر دھوئے اور اوپر کے جسم پر پانی بہانے کا مشاہدہ کیا کیونکہ اگر وہ اس کا بھی مشاہدہ نہ کر سکتے تو پھر حضرت عائشہ کے پانی حلب کر کے ان دونوں کی موجودگی میں غسل و طہارت کا غسل دیکھانے کا فائدہ ہی کچھ نہ ہوتا اور زبانی بیان کرنے اور عمل کر کے دکھانے میں فرق ہی کیا ہوتا ہے؟ اور یہ جو راویوں نے بتلایا کہ ہمارے اور حضرت عائشہ کے درمیان پردہ تھا اس کا مطلب یہی ہے کہ اتنا پردہ بھی تھا کہ ہم ان سے اس غسل بدن کو نہ دیکھ سکتے تھے، جن کی طرف محرم کو بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔ (عہدہ ص ۱۱ ج ۲)

اس کے بعد محقق عینی نے لکھا حضرت عائشہ کے اس فعل سے ثابت ہوا کہ عملی تعلیم و تعلم مستحب ہے کیونکہ وہ زبانی تعلیم سے زیادہ واضح اور موثر ہوتی ہے۔

حافظ کی تحقیق

آپ نے لکھا: چونکہ سوال غسل کی کیفیت و کثرت دونوں سے متعلق ہو سکتا تھا، اس لئے حضرت عائشہ نے اپنے عمل سے دونوں امر کی طرف رہنمائی فرمائی، کیفیت تو بدن پر پانی بہا کر بتلائی اور کثرت ایک صاع پر اکتفا کر کے ظاہر مادی۔

محقق عینی کا نقد

آپ نے لکھا: ہمیں تسلیم نہیں کہ سوال کثرت و مقدار ماہ سے کبھی متعلق تھا اور اگر تھا تو حضرت عائشہ نے تو صرف کیفیت غسل بتلائی ہے، کثرت و مقدار ماہ غسل کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا، کیونکہ انہوں نے ایک برتن صاع کے پیمانہ و انداز کا منگولیا، اس سے تحقیق و واقعی مقدار پانی کی نہیں معلوم ہوئی جہاں احتمال ہے کہ وہ برتن بھرا ہوا ہو یہ بھی ممکن ہے کہ پانی اس میں کم ہو، لہذا کثرت و مقدار کے لئے اس سے استدلال موزوں نہیں۔

دوسری حدیث الباب میں "فالسواہ عن الغسل" پر محقق عینی نے لکھا کہ یہاں سوال مقدار ماہ غسل سے بھی ہے آگے ثم اتنا پر محقق عینی نے لکھا کہ اس کا فاعل جاہل ہے کہ انہوں نے امامت کی اور کرمانی نے یہ احتمال بھی لکھا ہے کہ اس کو جاہل کا مقول قرار دے صرف اعلیٰ رسول اکرم ﷺ کو مانا جائے، حافظ نے بھی اول کو اختیار کیا ہے اور کرمانی والے دوسرے احتمال کو رد کیا ہے، مگر اس رد کے لئے حافظ نے جو کتاب الصلوٰۃ کی حدیث محمد بن المنکدر سے استدلال کیا ہے وہ غیر موجود ہے وزن ہے و هو طاهر کمالا بخفی (عمدہ ص ۱۳ ج ۲)۔ محقق عینی کا فساد یہ ہے کہ اس حدیث میں تو حضرت جاہل اور رسول اکرم ﷺ دونوں ہی کو ایک کپڑے میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھنے کا ذکر ہے، پھر اس کو ایک احتمال ختم کرنے کے لئے دلیل کیسے بنایا جاسکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث مطابقت ترجمہ

تیسری حدیث الباب پر حافظ نے لکھا: بعض شارحین نے دعویٰ کیا ہے کہ اس حدیث کو ترجمہ سے مناسبت نہیں ہے کیونکہ اس میں برتن کی مقدار نہیں بتائی گئی، جبکہ ترجمہ الباب میں بالصاع فحوذہا، اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت کی بات دوسرا مقدمہ ملا کر حاصل ہو جاتی ہے وہ یہ کہ ان لوگوں کے برتن چھوٹے تھے جیسا کہ امام شافعی نے بھی جگہ اس کی تصریح کی ہے، لہذا یہ حدیث و نحوہ کے تحت آ جاتی ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں نہ کے مطلق لفظ اتنا کو حدیث عائشہ کے متعین لفظ فرق پر محمول کریں گے، کیونکہ دونوں ہی حضور اکرم ﷺ کی زوجہ مبارکہ تھیں اور ہر ایک نے آپ کے ساتھ غسل کیا ہوگا، لہذا ہر ایک کے حصہ میں ایک صاع سے زیادہ پانی آیا ہوگا، اس لئے وہ برتن بھی جس کا ذکر یہاں ہے تقریبی طور سے تحت الترجمہ ہو جائے گا۔ واللہ اعلم (فتح ص ۲۵۳ ج ۱)

محقق عینی کا نقد

آپ نے سابقہ دونوں حدیثوں کو مطابق ترجمہ الباب لکھا تھا مگر یہاں تیسری حدیث الباب پر واضح کیا کہ اس کی مطابقت غیر ظاہر ہے پھر کرمانی ن تین تو جیز کر کے ان سب کو غیر موزوں قرار دیا، اس کے بعد حافظ کی دونوں مذکورہ توجیہ کر کے لکھا کہ یہ کرمانی کی توجیہات سے کئی گز ہیں، یہ توجہ حدیث میں نہ کی غرض تو صرف مرد و عورت کے ایک برتن سے جو غسل کا بیان ہے، اس سے بیان مقدار کی بات نکالنا ہی غلط ہے، حالانکہ باب کا مقدمہ بیان مقدار ہی ہے، پھر بعد تحقیق کیسے نکل سکتی ہے اور حافظ کا قول لکھن کل منھا زوجہ لہ تو یہ بتلا رہا ہے کہ جیسے ان کو اصول کے فن سے تو کچھ سمجھ ہی نہیں ہے اور ہر ایک کا حضور اکرم ﷺ کی زوجہ مطہرہ ہونا کیونکر حمل مطلق علی المقید کی وجہ بن سکتا ہے جبکہ اصل یہ ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر۔ مقید کو اپنے تقید پر ہی جاری ہونا چاہیے، اور حمل مطلق علی المقید کی صورتیں خاص خاص ہیں جو اپنی جگہ مذکور ہیں (امد ص ۱۲)

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ الامع الدراری میں صرف حافظ ابن حجر کا جواب مذکور کیا ہے، نہ کرمانی سے جوابات نقل کئے اور نہ حافظ پر محقق عینی کا نقد مذکور نقل کیا، ہمارا مقصد ایسے مواقع میں محض دلچسپی بڑھانے کے خیال سے طبعی ثواب جیو تک نقل کرنا نہیں ہے بلکہ غرض تحقیق عینی کی نہایت تحقیق شان اور علمی موشگافیوں کے نمونے پیش کرنا ہیں پھر جبکہ یہ بھی معلوم ہے کہ حافظ ابن حنفی عینی کے اس قسم سے

انتقادات کا جواب پانچ سال تک ندوے سکے، تو ان کو محض تعصب یا صرف علمی نوک جھوک سمجھ کر نظر انداز کر دینا تو بھی مناسب نہیں جہاں اذکی اذکیائے امت حضرت امام بخاری کے ابواب و تراجم اور ان کے حقائق و دقائق زیر بحث آتے ہوں، وہاں حافظہ و بھنی چھنی نادرہ روزگار محققین و محققین امت کی علمی و تحقیقی اباحت و انتقادات کو اہمیت نہ دینا موزوں نہیں معلوم ہوتا کوشش ہے کہ "انوار الباری" کو علمی و تحقیقی نقطہ نظر سے بطور معیار و شاہکار پیش کیا جائے، آئندہ ارادۃ اللہ غالب علی ارادۃ الناس۔ وہ نستعین۔

ترجیح بخاری پر نظر

امام بخاری نے آخری حدیث الباب بروایت ابی فصیم کو دوسروں کی روایت پر ترجیح دی ہے یعنی اس کو مسند ابی عباس میں سے قرار دیا ہے اور جن حضرات نے اس کو مسند حضرت میمون سے قرار دیا ہے اس کو سر جو کہہا ہے حافظہ نے لکھا ہے کہ اکثر رواۃ عن ابن عباس عن میمون یہی روایت کی ہے جس کو امام بخاری نے ابن عیینہ کی آخر عمر کی روایات میں سے قرار دیا ہے اور اپنی روایت کو اس سے نقل کی روایت کہہ کر قوی کیا ہے کہ شروع عمر میں شیخ کا حافظہ قوی ہوتا ہے اور اس کو صرف ان لوگوں نے روایت کیا ہے جنہوں نے ابن عیینہ سے پہلے زمانے میں سنا تھا لیکن دوسروں کی روایت کو بھی حافظہ نے دوسری وجہ سے قابل ترجیح کہا مثلاً یہ کہ زمانہ آخر کے روایت کرنے والے تعداد میں زیادہ ہیں اور ان کو سفیان بن عیینہ کے ساتھ زیادہ مدت تک رہنے کا موقع بھی ملا ہے لہذا ان کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے اور محدث اسماعیل نے اس کو بخلاف معنوی بھی ترجیح دی ہے کہ حضرت ابن عباس خود تو حضور اکرم ﷺ کے حضرت میمون کے ساتھ غسل کرنے کی کیفیت پر مطلع نہیں ہو سکتے تھے لہذا انہوں نے اس کا علم حضرت میمون کے بتلانے سے حاصل کیا ہوگا اس لحاظ سے یہ حدیث گویا مسند ابی عباس سے ہو جاتی ہے (یہ گویا تیسری وجہ ترجیح امام بخاری کے مقابلہ میں ہوئی) پھر حافظہ نے لکھا کہ اس روایت کو امام شافعی، حیدری ابن ابی عمر، ابن ابی شیبہ وغیرہ نے اپنی مسند میں بطریق سفیان ذکر کیا ہے اور مسلم و نسائی وغیرہ نے بھی اسی طریق سے روایت کیا ہے (ج ۱، ص ۱۰۳)۔

محقق یعنی نے مزید وضاحت کر کے لکھ دیا کہ مسلم نسائی ترمذی و ابن ماجہ چاروں نے اس حدیث کی روایت عن ابن عباس عن میمون ہی کی ہے (لہذا ان سب محدثین کے نزدیک بھی مسند ابی میمون سے ہوئی) (عمدہ ۱۳ ج ۲) اس موقع پر عمدہ القاری کی عبارت بابہ ترجیح اسماعیل لائق تامل ہے اور عبارت فتح الباری زیادہ واضح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توجیہ لامع الدراری

اس موقع پر لامع الدراری ص ۱۰۵ ج ۱ میں جو توجیہ واضح راوی ابونعیم کے بعد حضرت گنگوہی قدس سرہ کی جانب سے نقل ہوئی ہے۔ محل تامل ہے توجیہ یہ کہ اکثر روایات خصوصاً ان امور میں چونکہ حضرت میمون سے مروی ہیں اس لئے بعض لوگوں نے ان کا واسطہ بڑھا دیا۔ اور وہ اضافہ اس لئے صحیح نہیں کہ حضرت ابن عباس کی روایت صرف حضرت میمون رضی اللہ عنہما پر منحصر نہیں ہے کہ محض وجہ مذکور کے خیال سے ان کا واسطہ طے کر کے بڑھا دیا جائے۔ کیونکہ وہ دوسری ازواج مطہرات اور بہت سے صحابہ سے بھی روایت کرتے ہیں کیا ضرور ہے کہ ان کی یہ روایت حضرت میمون سے ہی ہو جیسا کہ ہم نے تحقیق معنی و حافظہ ابن حجر کے حوالہ سے نقل کیا امام بخاری کا مقصد صرف ترجیح ہے صحیح و تغلیط نہیں ہے کیونکہ جن محدثین نے حضرت میمون رضی اللہ عنہما کا اضافہ روایت میں کیا ہے اور زیر بحث حدیث کو مسند ابی عباس سے فرار دیا ہے ان کو کوئی مغلطہ نہیں ہوا اور نہ انہوں نے کوئی غیر صحیح بات کہی ہے بلکہ ان کو روایت اسی طرح پہنچی ہے جس طرح انہوں نے روایت کی ہے خود امام بخاری نے چونکہ آخر عمر سے قبل کی روایت کرنے والوں سے روایت لی ہے اسی لئے وہ ان کے نزدیک زیادہ قابل ترجیح ہے۔

سنہ ۱۳۸ھ ۱۸۱۸ء میں حدیث مذکور ۳۰۹ صفحہ ۱۱۱ احادیث میمونؓ ہی کے تحت ذکر ہوئی ہے (لاحظہ ہو مسند حمید مطبوعہ مجلس ملی ازمیل و کراچی) مولف

الحنفیہ حضرت ابو جعفر کے چچا زاد بھائی نہ تھے بلکہ ان کے والد کے چچا زاد بھائی تھے۔

اکثر منک شعرا پر حافظ نے لکھا کہ یحییٰ رسول اللہ ﷺ تم سے زیادہ بالوں والے اور زیادہ نفاظت پسند بھی تھے پھر بھی جب انہوں نے تین بار سر پر پانی ڈالے اور کم مقدار پر اکتفا کیا تو معلوم ہوا کہ صفائی و پاکیزگی اتنے سے ضرور حاصل ہو جاتی ہے اور اس سے زیادہ پرہیزگار بھنا بڑائی پسندی کی بات ہے یا وہم و وسوسہ کی وجہ سے ہے جس کو اہمیت دینا منسب نہیں۔ (فتح ۲۵۵-۱)

باب الغسل مرة واحدة

(ایک بار پانی ڈال کر غسل کرنا)

(۲۵۲) حدثنا موسى بن اسماعيل قال لنا عبد الواحد عن الاعمش عن سالم بن ابي الجعد عن كريب عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبي ﷺ ماء للغسل فغسل يديه مرتين او ثلاثا ثم افرغ على شماله فغسل مذاكيره ثم مسح يده بالارض ثم مض مض واستشق وغسل وجهه ويديه ثم افاض على جسده ثم تحول من مكانه فغسل قدميه.

ترجمہ: حضرت ابن عباس نے حضرت ميمونة رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کیلئے غسل کا پانی رکھا تو آپ نے اپنے ہاتھ دوسرے یا تین مرتبہ دھوئے پھر پانی اپنے دائیں ہاتھ پر ڈال کر اپنی شرم گاہ کو دھویا پھر زمین پر ہاتھ رگڑا اس کے بعد کھلی کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور ہاتھوں کو دھویا پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہالیا اور اپنی جگہ سے بہت کر دوں پاؤں دھوئے۔
تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس باب میں امام بخاری نے غسل میں ایک بار جسم کے دھونے کا ذکر کیا ہے گویا ترجمہ بیان جواز کے لیے ہے اور اس کا جواز ہمارے یہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ہے ثم افاض علی جسده موضع ترجمہ ہے مگر مجھے مرا بعت طرق کے بعد اس امر میں تردد ہو گیا ہے کہ آیا نبی کریم ﷺ نے واقعی ایک مرتبہ پر اکتفا کیا بھی تھا یا نہیں؟ میرا خیال ہے کہ آپ نے اس واقعہ میں بھی حسب عادت تین بار ہی جسم مبارک کو دھویا ہوگا اگر ایسا ہے تو گویا ذکر کی تائید یہاں نہیں ہے مگر حقیقت میں موجود ہے

مطابقت ترجمہ کی بحث

حافظ نے لکھا ابن بطلان نے کہا کہ غسل مرة واحدة کا ثبوت ثم افاض علی جسده سے ہوا کیونکہ اس میں کسی عدد کی قید نہیں ہے لہذا کم سے کم مراد لیں گے جو ایک بار ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ اس پر زیادتی نہ ہو (فتح ۲۵۶-۲۵۷)۔
محقق یعنی نے لکھا کہ ابن بطلان نے تطبیق ترجمہ کے لیے تکلف سے کام لیا ہے دوسرے یہ کہ حدیث الباب میں دس احکام بیان ہوئے ہیں پھر ایک حکم پر ترجمہ قائم کرنے کی کیا وجہ؟ اور کیا فائدہ ہے؟ البتہ اگر بقیہ احکام کے لیے تراجم لا سکتے اور صرف یہی حکم باقی رہ جاتا تو اس کی معقول وجہ ہوتی، ظاہر ہے کہ یہ حدیث تو ایک ہی ہے اور اس کے ٹکڑے صرف تراجم ابواب قائم کرنے کے لئے کئے گئے ہیں البتہ یہ توجیہ بن سکتی ہے کہ ثم افاض قليل و کثیر دونوں کو شامل ہے لہذا قليل کے لحاظ سے ترجمہ کی مطابقت ظاہر ہے (عمدة ۱۸-۲)

۱۔ دونوں حضرات کا سلسلہ نسب اس طرح ہے (۱) ابو جعفر (الباقر) بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب (۲) حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب، "حنفیہ" حضرت علی کریم اللہ وجہ کی دوسری بیوی تھیں جن سے آپ نے حضرت سیدہ زہراء رضی اللہ عنہا کی وفات کے بعد نکاح فرمایا تھا اور حضرت محمد کی شہرت اپنی والدہ ماجدہ کی نسبت سے ہو گئی تھی۔ مولف

باب من بداء بالجلاب او الطیب عند الغسل

(غسل کے وقت جلاب یا خوشبو سے شروع کرنا)

(۲۵۳) حدثنا محمد بن الحنفی قال ثنا ابو عاصم عن حنظلة و عن القاسم عن عائشة قالت كان

النبي ﷺ اذا اغتسل من الجنابة دعا بشيء نحو الجلاب فاخذ بكفه فبدا بشق راسه الايم ثم الايسر

فقال بهما على وسط راسه

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب غسل جنابت کرتا چاہتے تو جلاب کی طرح ایک چیز منگاتے تھے (بہت سی دوسری روایتوں میں بعینہ جلاب منگانے کا ذکر ہے) پھر پانی اپنے ہاتھ میں لیتے تھے اور سر کے داہنے حصے سے غسل کی ابتداء کرتے تھے پھر بائیں حصہ کا غسل کرتے تھے پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کے درمیانی حصہ پر پانی بہاتے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ امام بخاری کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ غسل جلاب سے بھی ہو سکتا ہے یعنی دونوں سے جس میں دودھ دوہتے ہیں اور اس میں پانی لیا جائے تو دودھ کا رنگ اور بو بھی آ جاتی ہے تو یہ بتلایا کہ پانی میں اگر ان چیزوں کا ظہور بھی ہو تو تب بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے اس سے ابتداء غسل جنابت فرمایا ہے کہ اس سے طہارت حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوتا تو پہلے آپ دوسرے بالکل خالص پانی سے غسل فرماتے اور صرف دونوں سے غسل پر اکتفاء نہ فرماتے دوسری بات اس سے یہ معلوم ہوئی کہ اگر وہ اپنی غسل کرنے میں دودھ کا کوئی اثر چکنا یا بو وغیرہ بدن پر رہ جائے تو اس کا بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ پاک پانی میں اگر کوئی دوسری چیز پاک مل جائے تو وہ پاک ہی رہتا ہے اور معمولی تغیر رنگ و بو سے اس کی مابیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا چنانچہ اسی کو مزید صراحت کے ساتھ آئندہ بات من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطیب میں بتلایا گئے اور یہاں بھی والطیب سے اشارہ کر دیا کہ اسی طرح اگر خوشبو غسل سے پہلے لگائی اور اس کا اثر غسل کے بعد بھی باقی رہا تو وہ درست ہے تاہم یہاں کی خوشبو اور اگلے باب مذکور کی خوشبو میں ایک بھی فرق ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب نے اشارہ فرمایا کہ وہاں خوشبو کا استعمال حصول نشاط کے لیے ہے جو حرج کے ہونے کے سبب امر جماع میں معین و مفید ہے غسل سے متعلق نہیں ہے اور خاص غسل کے سلسلہ میں جو خوشبو یا خوشبو دار تیل پہلے لگایا جاتا ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ وہ خوشبو سارے بدن پر پھیل جائے وغیرہ۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا یہاں امام بخاری جلاب کا مسئلہ تو مستقلاً بیان کرتا چاہتے ہیں اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کی ہے اور طیب (خوشبو) کا مسئلہ جفا ذکر کر دیا ہے اس لیے اس کے واسطے حدیث بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی ہوئی اور چونکہ آثار کے لحاظ سے دونوں کا حکم ایک ہی ہے اس لیے ترجمۃ الباب میں دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے میں مضائقہ نہ تھا۔

نحو الجلاب پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ دوسرے طرق روایت سے معلوم ہوا کہ بعینہ جلاب ہی کو آپ نے طلب فرمایا تھا۔ حافظ نے لکھا: نحو الجلاب سے مراد جلاب جیسا برتن بلحاظ مقدار کے کہ ابو عاصم نے اسکی مقدار ایک ایک باشت طول و عرض سے کم قرار دی ہے خرج ابو عوفہ فی صحیحہ عنہ اور روایت ابن حبان سے ثابت ہوا کہ ابو عاصم نے اپنی دونوں تہلیلوں سے اشارہ کیا گویا دونوں ہاتھ کی

سلاہ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ تفسیر مذکور بلحاظ کیفیت مافی الاماء بھی ہو سکتی ہے کہ جس طرح جلاب دونوں سے حضور اکرم ﷺ کا غسل فرمایا جاتا ہے کہ اس میں پانی ڈال کر غسل کرنا یا جو دودھ کے اثرات ظاہر ہونے کے درست ہے اسی طرح آدہ گوندھنے کے اس گوندھنے میں بھی حضور کا غسل جاتا ہے جس میں نے کے اثرات موجود تھے چنانچہ مسند احمد میں باب فی حکم الماء متغیر بظاہر احسنی عہ کے تحت اس کے ثبوت میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باشتوں سے حلقہ کر کے اس کے اوپر کے گھیرے کا دور اور حلقہ بتلایا کہ طباب یا اس جیسا برتن ایسا ہوتا تھا اور روایت پہنچی میں ہے کہ وہ مثل مقدار کو نہ تھا جس میں آٹھ رطل کی گنجائش تھی۔

بحث و نظر: امام بخاری کے مذکورہ ترجمہ الباب کو مہمات تراجم سے گنا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ کہار محدثین و مشائخ اور شارحین بخاری اس کے اشکال کو رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوئے ہیں حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ اس ترجمہ کی مطابقت حدیث الباب کے ساتھ قدیماً و جدیداً جماعت ائمہ کے نزدیک مشکل سمجھی گئی ہے پھر حافظ نے اس بارے میں سب کے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں ہم نے اپنے نزدیک جو تشریح و توضیح مطابقت سب سے بہتر تھی اوپر ذکر کر دی ہے اور آگے دوسرے اقوال و آراء نقل کرتے ہیں تاکہ موضوع کے سارے اطراف سامنے آجائیں۔ وہب الشعمین

طباب سے کیا مراد ہے

ساری بحث اسی نقطہ پر گھومی ہے جن حضرات نے طباب سے مراد مخصوص برتن لیا ہے ان کی رائے سب سے زیادہ صائب ہے اور جنہوں نے دوسرے معانی لیے اور امام بخاری کی تقلید کی ہے وہ اس معاملہ میں راہ صواب سے ہٹ گئے ہیں پہلے طبقہ میں علامہ خطابی، قاضی عیاض علامہ قرطبی، محقق یعنی ابویسعید ہرودی علامہ نووی اور محدث حمیدی علامہ سندی وغیرہ ہیں محقق عینی نے لکھا کہ یہ گمان صحیح نہیں کہ امام بخاری نے طباب سے خوشبو کی کوئی قسم مراد لی ہے کیونکہ اولیٰ طبیب کا لفظ ہی اس کی تردید کر رہا ہے لہذا ان کی مراد وہ برتن ہی ہے جس میں پانی رکھا جاسکتا ہے

علامہ خطابی کا ارشاد

آپ نے فرمایا طباب وہ برتن ہے جس میں اونٹنی کے ایک مرتبہ دودھ دوہنے کی مقدار آسکے اور عرب میں طباب کو ظرف ہی سمجھتے تھے جس کی دلیل یہ قول شاعر ہے۔

صاح اهل دایت اوسمعت بواع دلفی الضرع عابقی فی الحلابل

فتح الباری ۱: ۲۵۶) میں دوہنے ہے جو غائبہ امارتی ہوگا) یعنی تم نے بھی کوئی راہی ایسا بھی دیکھا یا نہ ہے جس نے طباب (دوہنے) کا دودھ اونٹنی کے پاک میں لوٹا دیا ہو)

قاضی عیاض کا ارشاد

آپ نے فرمایا طباب اور حطب بکسر اللیم وہ برتن ہوتا ہے جس میں بعد اونٹنی کے دودھ کے کوئی چیز آسکے اور طباب سے مراد غیر طیب ہونے پر طیب کا اس پر اسے عطف ہی دلیل ہے کہ اس کو امام بخاری نے قیم و مقابل قرار دیا ہے لہذا اسماعیل کی رائے صحیح نہیں ہے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دودھ میں ذکر ہو کہ وہ برتن ہے جس میں بعد اونٹنی کے دودھ کے کوئی چیز آسکے اور طباب سے مراد غیر طیب ہونے پر طیب کا اس پر اسے عطف ہی دلیل ہے کہ اس کو امام بخاری نے قیم و مقابل قرار دیا ہے لہذا اسماعیل کی رائے صحیح نہیں ہے کہ امام (بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دودھ میں ذکر ہو کہ وہ برتن ہے جس میں بعد اونٹنی کے دودھ کے کوئی چیز آسکے اور طباب سے مراد غیر طیب ہونے پر طیب کا اس پر اسے عطف ہی دلیل ہے کہ اس کو امام بخاری نے قیم و مقابل قرار دیا ہے لہذا اسماعیل کی رائے صحیح نہیں ہے کہ امام

اس پر گزارش ہے کہ خود مرتبہ حدیث میں بھی بداء کے نقطہ سے حقیقی ہدایت مقصود و متعین نہیں ہے بلکہ صرف قبیحہ ای وہ جس میں بتلایا ہے کہ اس شی طایر نکالنا بماہ الشعل کے اثرات باقیہ کا صحت حاصل ہو کہ ان اثرات میں بداء لہذا توجہ انور بلا کی تردید کے سن جدہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم (مولف)

۱۔ اس سے معلوم ہوا کہ صانع کی مقدار بھی آٹھ رطل ہی تھی جو ضروریہ اسلام کے غسل کے سلسلہ میں متغزل ہے، ہندوئیہ بھی صانع آٹھ رطل ہی کا قرار دیتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

۲۔ حافظ نے خطابی کا قول اور شعر ذکر کر لیا ہے کیونکہ یہی لکھا کہ خطابی کا اجماع رائے مذکور میں ابن قریل نے مطاع میں نیز ابن جوزی اور ایک جماعت علماء نے کیا ہے۔

بخاری سے غلطی ہوئی انہوں نے حلاب کو خوشبو بھجھا لیا امام بخاری ایسا کیونکر سمجھے جب کہ انہوں نے خود ہی حلاب پر طیب کو عطف یا جو دونوں کے ایک دوسرے سے مغائر ہونے کی دلیل ہے اسی طرح ازہری کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ صحیح بخاری کے نسخہ میں کتابت کی غلطی ہوئی ہے۔ اصل لفظ تو حلاب تھا یعنی گلاب کہ فارسی میں آد پر پوہ لیتے ہیں غلطی کا تین سے حلاب بکھا کیا کیونکہ مشہور روایت بخاری حلاب ہی ہے ابو عبیدہ ہروی نے بھی ازہری کے احتمال مذکور پر تکیہ کیا ہے

علامہ قرطبی کا ارشاد

حلاب بکسر جاہ مملہ ہی صحیح ہے اس کے سوا کوئی قول صحیح نہیں ہے اور جس نے اس کو خوشبو کی کوئی قسم قرار دیا اس سے غلطی ہوئی ہے نیز اس کو حلاب سمجھنا بھی غیر صحیح ہے

اگر اعتراض کیا جائے کہ حلاب بمعنی اناہ لینے کی صورت میں ترجمہ اباباب کے اندر دو مختلف چیزوں کا ذکر ہوا یعنی برتن اور خوشبو کا حالانکہ آگے باب کے اندر طیب (خوشبو) کا کوئی ذکر نہیں ہے لہذا ترجمہ سے حدیث اباباب کی مطابقت پوری نہ ہوئی اس کا جواب یہ ہے کہ باب کا مقصد دونوں میں سے ایک بات کا اثبات ہے اسی لیے اوصل کرنے والی لاے ہیں واصل کرنے والی نہیں لائے پس ایک کا ذکر کافی ہے دوسرے پر کہ امام بخاری کی تو یہ عام عادت ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمہ و عنوان باب میں ایک چیز ذکر کرتے ہیں۔ پھر کسی خاص وجہ سے باب کے اندر کوئی حدیث بھی اس سے تعلق رکھنے والی نہیں لاتے اگر کہا جائے کہ ظرف، اور خوشبو میں باہمی مناسبت لیا ہے کہ دونوں کو ساتھ ذکر کیا میں کہتا ہوں مناسبت یہ ہے کہ دونوں کا وقوع ابتداً غسل میں ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حلاب سے یہاں مراد وہ برتن ہو جس میں خوشبو ہو یعنی بھی خوشبو کا ظرف طلب فرماتے تھے اور کبھی خود خوشبو ہی مطلوب ہوتی تھی جیسے کہ علامہ کرہ لی کی رائے ہے کہ لیکن اصل کی ایک روایت اس احتمال کے خلاف ہے (حد: ۱۹۲)

حافظ نے لکھ کہ علامہ نووی نے ابو عبیدہ ہروی کا اعتراض و نقد ازہری کے خلاف نقل کی ہے اور ایک جماعت نے بجا نظر مشہور روایت کے ازہری کا رد کیا ہے اور یہ لحاظ معنی کے ابن الاثیر نے لکھا کہ خوشبو کا غسل کے بعد استعمال زیادہ موزوں و مناسب ہے پہ نسبت پہلے سے کیونکہ غسل سے تو وہ وصل جائے گی کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

محدث حمیدی کی رائے

آپ نے غریب المعین پر کلام کرتے ہوئے لکھا کہ ”امام مسلم نے اس حدیث کو حدیث الفرق اور حدیث قد راہ صاع کے ساتھ۔ کر ایک ہی جگہ ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوا ہے کہ گویا انہوں نے بھی حلاب کو برتن ہی سمجھا ہے۔ لیکن امام بخاری کے متعلق دوسری حدیثیں ساتھ ذکر نہ کرنے کی وجہ سے کسی کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس کو کوئی خوشبو کی قسم خیال کیا جو غسل سے پہلے استعمال ہوتی ہے“ اس کے بعد حافظ نے لکھ کہ حمیدی نے امر مذکور کو امام بخاری کی طرف محض ایک احتمال کے طور پر منسوب کر دیا جس سے معصوم ہوا کہ احتمال دوسرا اس کے خلاف و مقابل بھی موجود ہے اگرچہ اس کو انہوں نے کھول کر نہیں لکھا۔ (فتح الباری ص ۲۵۶)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری کی غرض یہ ہے کہ غسل کرنے والے کو اختیار ہے خواہ ابتداً خالص پانی سے غسل کر لے خواہ ابتداً غلطی

دو شہو وغیرہ کے مخلوط پانی سے سر دھو کر غسل کر لے کہ اس کے بعد غائص پانی سے سر دھونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ جب آپ ﷺ غسل کا ارادہ فرماتے تھے تو پہلے غطی مخلوط باطیب کے ساتھ سر دھوتے تھے، پھر اس پر اکتفا کرتے اور دوبارہ سر کو نہیں دھوتے تھے اور کبھی بغیر غطی کے سر دھو کر تمام جسم دھو لیتے تھے، ان ہی دو صورتوں کے جواز و اختیار راہ عدم وجوب کی طرف امام بخاری اشارہ کر رہے ہیں بدو یا بخلاب سے دوسری صورت کی طرف اور او اطیب سے پہلی قسم غسل کی طرف اشارہ ہے۔

اس کے علاوہ حضرت گنگوہی سے یہ توجیہ بھی نقل ہے کہ ابتداء باطیب یعنی خوشبو و غطی وغیرہ سے سر دھونے کی ابتداء، چونکہ حضور اکرم ﷺ سے مشہور اور سب کو معلوم تھی اس لئے اس کی حدیث کا ذکر تو امام بخاری نے بے ضرورت سمجھ کر ترک کر دیا اور جو صورت خفا میں تھی اس کو نمایاں کر دیا یعنی ابتداء بخلاب، اور بتلاد یا گیا کہ وہ بھی جائز ہے، اگرچہ ضروری و لازم وہ بھی نہیں اور ابتداء بخلاب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ استنجاء نہ کرے جو سنن و مستحبات غسل سے ہے، اور اس کی دلیل پیش کر دی کہ ایہ حضور اکرم ﷺ سے بھی ثابت ہوا ہے ظاہر ہے حضرت اقدس رحمۃ اللہ علیہ کے ارشادات و توجیہات مذکورہ بالا بھی محقق نہ محض ثنائیں ہیں، مگر ان کا تعلق حدیث مذکورہ وغیرہ مذکورہ دونوں سے ہو جاتا ہے، اگرچہ امام بخاری کی عادت کے تحت ان امور کی بڑی محتاطی ہے جیسا کہ محقق مثنیٰ بھی اور یہ کہہ چکے ہیں، لیکن حضرت شاہ صاحب کی توجیہ پر ترجمہ حدیث کی مطابقت پوری طرح ہو جاتی ہے اور مذکورہ وغیرہ مذکورہ کا حدیث بھی سامنے نہیں آتا۔

توجیہ صاحب القول النصح پر نظر

آپ نے لکھا کہ ترجمۃ الباب کا مطلب واضح ہے کہ غسل میں بدایت باخلاب اور بدایت باطیب دونوں صحیح ہیں خواہ یوں دریں کہ اول پانی سے نہاد یا ایل بعد میں خوشبودار تیل وغیرہ یا ک استعمال کریں، جیسا کہ عام دستور ہے یا یوں کر لیں کہ اس جسم اور بالوں پر خوشبودار تیل کی مائش کریں بعد میں غسل کریں۔۔۔ اس صورت میں حلاب بھی اپنے متعارف معنی پر باقی رہتا ہے اور مؤلف کے اوپر سے تمام الزامات بھی رفع ہو جاتے ہیں جس حیرت ہے کہ شارحین نے اس صحیح اور بے تکلف تفسیر کو کیوں نہ اختیار فرمایا، بدایت سے غایت یہ کہا جا سکتا ہے حدیث کی یہ تعبیر کہ دعا بشی نحو الحلاب فاحذ بکھ فاحذ بشق راسہ الایمن ثم الایسر اس کی مومنہ کہ حلاب از جنس طیب کوئی شے ہے لیکن وضوح حقیقت کے بعد اس قسم کے ایہامات قبل اختراع نہیں ہوتے (معاذ اللہ ص ۱۸۸)۔

توجیہ مذکورہ بڑھ کر حیرت تو ہمیں بھی ہوئی کہ ایسی صاف اور بے تکلف تفسیر کسی بڑے سے بڑے شارح بخاری اور محدث جلیل کو بھی کیوں نہ سوجھی اگرچہ ”تم ترک الاول ولا آخر“ کے تحت ایہ بہت مستبعد بھی نہیں ہے، لیکن یہاں ایک حجاب ملنا نظر آتا ہے کوئی جانتا ہے وہ یہ کہ امام بخاری کتاب الطہارت میں چل رہے ہیں اور غسل جنابت کے احکام بتلانا چاہتے ہیں، یہاں غسل کے عام دستور اور حدود طریقوں سے بحث نہیں کر رہے ہیں۔ اسی لئے ترجمۃ الباب ابتداء بخلاب کے تحت حضور اکرم ﷺ کے غسل جنابت کے واقعہ کی حدیث بیان فرمائی اور اس میں کہیں ذکر نہیں ہے کہ حلاب سے غسل کے بعد آپ ﷺ نے خوشبودار تیل و عطریات کا بھی استعمال فرمایا ہو، اور دوسری صورت (پہلے خوشبودار تیل کی جسم اور بالوں پر مائش کر کے پھر غسل کرنے) کا تو حدیث میں سر سے ذکر ہی نہیں جس کی وجہ سے او اطیب کا ترجمہ سب ہی کے نزدیک محل نظر ہے، تو مذکورہ بالا دونوں صورتیں جس طرح بالخصوص لکھ کر امام بخاری کا مطلب واضح اور اس کو صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دیا گیا ہے وہ ہمارے نزدیک توجیہ القول بما لا یروض بہ قاللہ کے تحت آتی ہے اور عاقلانہ ہی اس لئے اس کو شارحین نے اختیار نہیں کیا۔

درحقیقت محدثانہ نظر وہی ہے جس کو حضرت گنگوہی نے بتلایا بدو یا بخلاب میں صرف پانی سے غسل کرنا بتلایا ہے کہ اس سے پہلے سر دھونے کے لئے بھی خوشبو و غطی وغیرہ کا استعمال نہیں ہوا جو دوسرے مواقع میں ثابت ہے اس کے لئے حدیث اسباب لے لیں اور نہ بعد کو ہوا جو ظاہر ہے

اسی لئے حدیث الباب بھی اس سے خالی ہے اور خوشبودار تیل وغیرہ کا بھی غسل سے قبل بطور مبادی غسل ثبوت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ہے کہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا ثبوت ہوا ہے وہ نشاط جماع کے لئے تھا، غسل کے مبادی کے طور پر نہ تھا، اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ تاج کل کے مذکورہ دونوں دستور کو صحیح بخاری کے ترجمہ حدیث مذکور کی صحیح و بے تکلف تفسیر قرار دینا غیر محتمل نظر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری مناسب توجیہ

صاحب القول الصبح نے دوسری مناسب توجیہ یہ ذکر کی کہ حلاب وہ پانی مراد ہو جس میں پچھلیت سے آثار و کیفیات شامل ہوں، ایسے پانی میں بھید شمول اجزاء اہلبیہ، عقیقہ، جسم، تصفیہ شعور، طریب بدن، کی شان بڑھ جاتی ہے جس طرح کہ صابن یا اثنان وغیرہ کے پانی میں جوش دینے سے ازلہ و رخ اور عقیقہ وغیرہ کی قوت بڑھ جاتی ہے اور طریب سے مایطیب الجسم و عقیقہ عن الاوساخ مراد ہو، طیب معروف یعنی خوشبو تیل یا عطریات وغیرہ مراد نہ ہوں الخ (ص ۱۳۸)۔

دودھ میں طریب بدن کی صلاحیت تو تسلیم، مگر عقیقہ و تصفیہ کی شان بھی اس میں صابن و اثنان کی طرح بے محل نظر ہے اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ محبت طبری جن کی رائے یہی نقل ہوئی ہے کہ طیب سے مراد معروف خوشبو نہیں بلکہ تطہیب بدن مراد ہے انہوں نے کہا کہ بدلت یا حلاب کا مطلب تو یہ ہے کہ پہلے غسل کے لئے حلاب میں پانی رکھا جائے، پھر غسل سے قبل بدن کی صفائی نجاست و میل نکیل سے کی جائے اور اس سے شروع کرنے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس میں نسل وغیرہ بالوں کی وجہ سے بھی زیادہ ہوتا ہے یہ نسبت باقی بدن کے محبت طبری نے یہ بھی کہا کہ اولطیب میں اذبح یعنی واو ہے جیسا کہ بعض روایات میں واو کے ساتھ مروی بھی ہے (کما ذکر الحمیدی) حافظہ نے موصوف کی رائے تفصیل سے نقل کی ہے ملاحظہ ہو فتح الباری ص ۲۵۶ ج ۱) مگر انہوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ خود ولایت بھی عقیقہ و صفائی کا کام کرے گی، اب معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قول الصبح نے محبت طبری کی رائے مذکور کو نہ صرف پسند کیا، بلکہ اس میں اپنے اوپر کی نئی تحقیق کا اضافہ فرما کر اس کی تکمیل کرنی چاہی ہے اس لئے اگرچہ طبری کی توجیہ کو کسی نے مناسب توجیہ قرار نہیں دیا مگر مذکورہ اضافہ و تحقیق کے بعد وہ اس مدین و ستائش کی ضرورت مستحق ہوئی۔

جہاں ماہ مطلق و متعید کی بحث محمد شین فقہانے کی ہے، اور حطی اثنان و صابون وغیرہ کا ذکر بطور مثال تصفیہ و عقیقہ بدن کے لئے کیا ہے، وہاں بھی ہماری نظر سے نہیں گزرا کہ کسی نے دودھ کو بھی ان جیسا قرار دیا ہو، حالانکہ جس چیز کا ثبوت کسی درجہ میں بھی حضور ائمہ علیہ السلام سے ہو سکا ہے، محدثین و فقہاء ضرور اس کو معمول بنانے کا اہتمام کرتے ہیں، اگر حطی کی طرح دودھ سے بھی تصفیہ شعور ہو سکتا یا اس کا ثبوت حضور اکرم ﷺ سے ملتا تو یہ حضرات ضرور اس کا ذکر فرماتے اور بڑے حضرات تو ضرور اسی سنت کا اقتدار کرتے کہ غسل کے پانی میں دودھ یا صابن کرتے مگر وہاں تو اس کے مقابل یہ بحث چھڑ گئی کہ حضور ﷺ نے اگر حلاب سے غسل فرمایا جیسا صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں تصریح ہے کہ آپ ﷺ حلاب سے غسل فرماتے تھے تو دودھ یا پکنائی کا اثر غسل کے بعد باقی رہے تو کوئی حرج تو نہیں؟ چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے بھی ارشاد فرمایا کہ امام بخاری تلاتا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی چیزوں کا کوئی اثر غسل کے بعد بھی بدن پر باقی رہ جائے تو وہ غسل کی صحت پر اثر انداز نہیں ہے، بات یہی ہو گئی اور ہماری اس قسم کی علمی تحدیدات سے کچھ حضرات ناخوش بھی نظر آتے ہیں۔ مگر ہم کیا کریں جو حضرات ۳۰-۴۰ سال سے درس حدیث دے رہے ہیں جب ان میں بھی سطیحت اور محدثانہ طرز تحقیق سے بعد کی کوئی جھلک نظر آتی ہے تو دل میں چاہتا ہے کہ اس قسم کی چیزیں سامنے نہ آئیں اور ہم صرف اسی طرز تحقیق کو اپنائیں جو ائمہ حنفیہ اور امام محمدی، محقق یعنی شیخ ابی ہمام وغیرہ اور آخر دور میں ہمارے حضرات اکابر دیوبند رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار فرمایا تھا۔

احسن الاجوبہ عند الحاجظ

پہلی توجیہ جس کو اکثر محدثین و مشائخ بخاری اور محقق عینی وغیرہ نے اختیار کیا ہے اوپر تفصیل سے مع مالہ و ما عیہ ضمن و تشریح و بحث و نظر بیان ہو چکی ہے، دوسرے درجہ پر ہمارے نزدیک وہ توجیہ ہے۔ جس کو بعض علماء سے حافظ نے نقل کیا اور اس کو احسن الاجوبہ قرار دیا۔

آپ نے لکھا: میں نے بعض حضرات سے جن کا نام اس وقت یاد نہیں رہا، یہ توجیہ دیکھی ہے کہ وہ ترجمہ الباب میں طیب سے مقصود حدیث عائشہؓ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ احرام کے وقت حضور اکرم ﷺ کے خوشبو لگا کر تھیں اور غسل چونکہ سنن احرام سے ہے، اس لئے گویا خوشبو وقت غسل ثابت ہوئی، امام بخاری نے یہاں یہ اشارہ کیا کہ ہر غسل کے وقت آپ ﷺ کی عادت مبارکہ مستحضر و خوشبو لگانے کی تھی اور آپ ﷺ نے بغیر استعمال طیب کے بھی غسل فرمایا ہے۔

حافظ نے لکھا کہ اس توجیہ کی تقویت اس امر سے ہوتی ہے کہ سات ابواب کے بعد امام بخاری نے "باب من تطیب ثم اغتسل وبقی التر الاطیب" قائم کر کے حدیث عائشہؓ کو رکھی ہے جس سے بعد خوشبو لگانے کے غسل کرنا مستحب ہوگا لہذا یہاں من بداء بالکتاب میں غسل کا برتن مراد ہے، جس کو آپ ﷺ نے غسل کی غرض سے طلب فرمایا اور من بداء بالطیب عند اغتسل کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے غسل کا ارادہ فرمانے کے وقت خوشبو کا استعمال فرمایا، پس ترجمہ الباب دونوں عمل میں دائر و سائر ہے پھر حدیث الباب سے آپ کی عداومت بداء غسل پر ثابت ہوئی اور بعد غسل کے خوشبو لگانا تو عام عادت مشہور تھی ہی، اور ابتداء میں خوشبو لگانا یعنی غسل سے پہلے بھی، اس کی نشاندہی اشارہ حدیث عائشہؓ سے ہو گئی اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ یہ میرے نزدیک سب جوابوں سے بہتر ہے اور تعریفات امام بخاری کے پیش نظر موزوں و مناسب بھی ہے واللہ اعلم۔

اسی سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسماعیلی کا یہ فرمانا قائل اعراض ہے کہ غسل سے قبل خوشبو لگانا بے معنی ہے اسی طرح ابن الاثیر کی بات بھی قائل تنقید ہے کہ خوشبو کا استعمال غسل کے بعد زیادہ موزوں ہے یہ نسبت قبل کے نیز ان دونوں کے علاوہ دوسرے حضرات کے اقوال پر بھی تنقید و گرفت کے مواقع ہیں، ہم نے ان کے وضوح و ظہور کی وجہ سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ واللہ الہادی للصلوٰۃ (خ تہذیبی ۲۵: ۱۰۰۰)

کرمانی و ابن بطلال کی توجیہ

ان دونوں حضرات کی رائے ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ میں حلاب سے مراد وہ برتن لیا ہے جس میں خوشبو ہو پس مطلب یہ ہوا کہ ابتداء پر طلب ظرف الطیب بھی درست ہے اور ابتداء پر طلب نفس الطیب بھی اور حدیث الباب سے ترجمہ کا پہلا جزو ثابت ہے دوسرا نہیں۔ کیونکہ حدیث میں بھی غسل کے وقت حضور ﷺ کی تقلید میں خوشبو کے استعمال کی ترغیب موجود ہے۔

حافظ کا نقد: ان دونوں کی رائے نقل کرنے کے بعد حافظ نے لکھا: گویا حدیث میں فاخذ بکلمہ کے لفظ سے یہ حضرات سمجھے کہ آپ نے برتن میں سے اپنے ہاتھوں میں خوشبو لی اور اپنے ہاتھوں میں لگائی، اور گویا یہ بیان آپ کے غسل کا نہیں بلکہ خوشبو لگانے کا ہوا ہے یہ توجیہ تو بظاہر اچھی ہے مگر جو دوسرے طرق روایت پر بھی نظر کرے گا وہ اس کو ترجیح نہیں دے سکتا کیونکہ محدث اسماعیلی نے تصریح کی کہ صفت مذکورہ غسل کی ہے خوشبو لگانے کی نہیں ہے اور انہوں نے اسی حدیث کے دوسرے طریق میں لفظ کان بغتسل بقدرجہ بجائے کتاب کے جیش کی ہے جس میں یہ بھی زیادتی ہے کان بغتسل بیدیه ثم یغسل وجہہ ثم یقول بیدہ للث غر ف الحدیث اور ایک طرق میں ہے اغتسل فانی بحلاب فغسل شق راسہ الا یمن الحدیث پس لفظ اغتسل اور بغسل سے ظاہر ہے کہ وہ پانی کا برتن تھا خوشبو کا نہیں تھا اور ایک روایت اسماعیلی میں ثم اخذ بکفیه ماء ہاں کو بھی غسل سے قبل خوشبو لگانے پر محمول نہیں کر سکتے ابوالکاسی صبح میں کان بغتسل بقدرج

الح ہے اس میں بھی غسل اور غرض پانی کے برتن پر کھلی دیکل سے ابنِ جناب کی روایت میں نم یصب علی شق راسہ الا یمن ہے خابہ سے کہ خوشبو لگانے کو صاب بہانے سے تعبیر نہیں کیا جا تا فرض یہ سب امور مذکور انہیں طیب والی توجیہ و مستبعد بنادیتے ہیں۔ (ج ۱ ص ۱۵۰)

طیب بمعنی تطیب

یہ توجیہ محبت طبری کی ہے جس پر ضمناً بحث اوپر ہو چکی ہے۔

تقیف جلاب: یہ توجیہ ازہری کی ہے جس کی غلطی کا برحقین محدثین کی طرف سے اوپر نقل ہو چکی ہے
قاضی عیاض کی توجیہ: جلاب و حلب بکسر المیم برتن ہے جس میں اونٹنی کے دودھ کی مقدار آتی ہے اور بعض لوگوں نے اس حدیث میں حلب الطیب مفتح المیم اور لیا ہے پھر کہا کہ ترجمہ بخاری سے معلوم ہوا کہ انہوں نے ان دونوں تائید میں کی طرف توجیہ کی ہے (ج ۱ ص ۱۵۰)
حب الحلب قاری میں: پیوند مریم اور ہندی میں گھوئی کھیلنا کھیلنے۔ دانہ شلہ کا کابی نہایت خوشبودار اس بخ و اکثر خوشبویات میں ملاتے ہیں۔ اور اس سے تل بھی بناتے ہیں (خزائن الادویہ ص ۱۵ ج ۴)

حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے

آپ نے شرح تراجم ابواب بخاری میں لکھا ہے جلاب کے دو معنی ہیں اول مخلوب فی الہذور یعنی پھوڑا اور دوسرا جلاب ہوا صاب۔ لوگ بعض بیچوں کا مخلوب خوشبو کی طرح غسل سے قبل اپنے جسم پر ملتے تھے مولف (امام بخاری) کا میلان جی اسی معنی کی طرف معلوم ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے جلاب کو طیب کی ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے دوسرے معنی برتن کے ہیں اور بعض حضرات نے حدیث اسباب و اس معنی میں بھی یا ہے اور بعض حضرات نے جلاب یا تخیم بمعنی ماء اللورد آب جلاب لیا ہے اور عرب کے لوگ خوشبودار، اور دوسری فہم سے پہلے استعمال کیا کرتے تھے جن کا اثر ان کے جسموں پر غسل کے بعد بھی باقی رہتا تھا اس معنی کا بھی سبب میں داخل ہے۔ (شرح تراجم ص ۱۸)

تخلہ امام بخاری صحیح نہیں

زیر بحث باب میں امام بخاری کے ترجمہ پر بحث کرتے ہوئے بہت سے اکابر محدثین نے ان کا تخلہ یہ ہے جو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا جلاب کو جلاب بمعنی گلاب کی تعریف قرار دیتا یا اس کو بمعنی حب الحلب کہن زیادتی کی بات ہے کیونکہ امام بخاری نے اور بھی کئی مواضع میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور سب جگہ تعریف ہونا مستبعد ہے اسی طرح یہ تبسم بھی امام بخاری کے معنی نہ دجامعیت کی شان سے بعید ہے کہ انہوں نے جلاب کو غلطی سے بمعنی حب الحلب سمجھ لیا ہے خصوصاً جبکہ یہ لفظ دوسری احادیث میں بھی بہ صراحت وارد ہوا ہے جہاں برتن ہی کے معنی متعین ہیں (یہ بات امام بخاری ایسے طویل القدر محدث سے کس طرح مخفی رہتی؟) البتہ یہ اشکال ضرور یہاں ہوا ہے کہ امام بخاری نے جلاب (یعنی برتن) اور طیب (خوشبو) کو ایک جگہ کیوں جمع کیا ہے اسکے بعد حضرت نے وہ تشریح فرمائی جو ہم نے ابتداء میں لکھ آئے ہیں اس کے ضمن میں اشکال مذکور بھی پوری طرح رفع ہو گیا ہے۔ والحمد للہ علیٰ ذلک

ذیل میں بغرض افادہ ہم ان حضرات کے اسامہ گرامی مع خلاصہ اقوال ذکر کرتے ہیں جنہوں نے امام بخاری کو غلطی پر بتلایا ہے ان میں ہ فہرست محدث اسامہ علی کا نام ہے آپ نے اپنے مستخرج میں فرمایا اللہ تعالیٰ ابو عبد اللہ امام بخاری پر رحم کرے اور غلطی سے مبراؤن ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آگئی کہ جلاب کو خوشبو ہے حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور غلطی سے مبراؤن ہے؟ ان کی سمجھ میں یہ بات آئی۔

لے شاہ الاسلام نے اپنی شرح میں اسی توجیہ کو ترجیح دی ہے اور صاحب الفہرست نے محققینی کی توجیہ اختیار کر لی ص ۱۰۶

کہ حلاب کوئی خوشبو بنے حالانکہ غسل سے قبل خوشبو کے استعمال کا کوئی معنی نہیں اور حلاب سے تو برتن ہی مراد ہے جیسا کہ اسی حدیث کے دوسرے طرق میں وضاحت و صراحت ہے کہ حضور ﷺ حلاب سے غسل فرماتے تھے۔ (فتح الباری ۲۵۶: ۱۸)

علامہ ابن الجوزی نے فرمایا ایک جماعت نے حلاب کی تفسیر میں غلطی کی ہے اور ان میں سے امام بخاری بھی ہیں کہ انہوں نے حلاب کو خوشبو سمجھ لیا۔ (ایضاً الدرر ۱۰۵: ۱۰۵ ج ۱)

علامہ خطابی نے شرح ابی داؤد میں لکھا حلاب برتن ہے جس میں آدھی کے ایک بار دو دوہو دہو دہو کی مقدار آتی ہے امام بخاری نے اس کو ذکر کیا ہے مگر اس کو انہوں نے ظہور میں خوشبو استعمال کرنے پر محمول کر لیا ہے میرا خیال ہے کہ ان سے بچوٹ ہوئی کہ ہاں وہ حلاب سے صلب مراد سمجھے جو ہاتھ دھونے میں مستعمل ہوا کرتا ہے حالانکہ حلاب کو طیب (خوشبو) سے کوئی بھی واسطہ نہیں اخ (فتح الباری ۲۵۶: ۱۸)

حدیث جمید نے لکھا کہ امام مسلم نے تو حلاب سے برتن ہی سمجھا ہے مگر امام بخاری کے بارے میں کوئی خیال کر سکتا ہے کہ انہوں نے اس کو طیب (خوشبو) کی قسم سمجھا جو غسل سے قبل استعمال ہوتی ہے کیونکہ انہوں نے بجز اس حدیث کے اور کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔ (فتح الباری ۲۵۶: ۱۸)

علامہ سندی نے لکھا امام بخاری کے ظاہری طریقہ سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے حلاب کو خوشبو کی قسم سمجھا۔۔۔۔۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ حلاب سے مراد برتن ہے شارمین بخاری نے بہت کچھ کوشش امام بخاری کے کلام کو اس صحیح بات پر منطبق کرنے کے لیے کی ہے مگر خود امام بخاری کا کلام اس سے انکاری ہے اس لیے جو کچھ ان لوگوں نے لکھا سب تکلف ہے (مدنیہ سندی ج ۱ ص ۱۰۵)

امید ہے کہ مذکورہ بالا سطور پڑھنے کے بعد آپ کو حضرت شاہ صاحب کے ارشادات کی قدر و قیمت پوری طرح معلوم ہوگئی ہوگی وعو الحمد للہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہم السلام۔

فائدہ علمیہ لغویہ: قولہ فقال یھما علی راسہ حضور ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے سر پر پانی ڈالا یہاں قال کے معنی نئے سے معلوم ہوتے ہیں مگر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ابن جنی کا قول ہے "قول کے ساتھ جو ہوا مدکر ۱۰۰ مرہاں معنی میں چاہا استعمال کرلو اور کہا کہ وہ حدیث البحر سے ہے کہ اس کے بارے میں جو باتیں چاہو کوئی حرج نہیں" حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ موصوف نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے کہ البحر تحدوا عنہ ولا حوج یعنی بحر سمندر کی تہ اور کنک کی ساری باتیں معلوم نہیں ہو سکتیں اس لیے بہت سی عجیب و غریب باتیں اس کی طرف منسوب ہو سکتی ہیں (نقل از ترجمان برہان، ص ۱۰۵: ۱۰۵ ج ۱)

تحقیق یعنی نے لکھا عرب کے یہاں قول کے لیے بڑا توقع ہے کہ وہ اس کے ذریعہ تمام افعال کی تمہیر کر سکتے ہیں اور غیر کام پر بھی بولتے ہیں قال بیدہ کہیں گے کہ ہاتھ سے پکڑا اور قال بر جملہ کہیں گے کہ پاؤں سے چلا شرع نے کہا وقالت لہ العیان سمعا وطاعة یعنی آنکھوں نے اشارہ کیا ایک حدیث میں آیا فقال ثوبہ یعنی اس کو رد فرما دیا یہ سب بطور مجاز و توسع ہوتا ہے غرض قال معانی کثیرہ کے لیے آتا ہے مثلاً یعنی قبل۔ مال۔ استراحت۔ ذہب۔ غلب۔ ادب۔ حکم وغیرہ پھر تحقیق یعنی نے لکھا کہ میں نے خاص طور سے اہل مصر کو دیکھا کہ وہ قال کو اپنے بہت سے محاورات میں استعمال کرتے ہیں کہتے ہیں اخذ المعصا وقال بہ کذا یعنی اس سے را اخذ ثوبہ علیہ یعنی اس کو پائین یا وغیرہ ذلک (عمدة القاری ۴۰: ۵۰)

اب کی حدیث بخاری میں بھی ثم قال بیدہ علی الارض آ رہا ہے کہ اپنا ہاتھ زمین پر مارا۔

باب المضمضة والاستنشاق فی الجنابة

غسل جنابت میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا

(۲۵۴) حدثنا عمر بن حفص بن غیاث قال ثنا ابی قال حدثنا الاعمش قال حدثنی سالم عن کرب

عن ابن عباس قال حدثنا میمونة قالت صبت لنبی ﷺ عسلاً فافرج بیمیه علی یساره فغسلهما ثم

عسل فرجہ ثم غسل فرجہ ثم قال بیده علی الارض فمسحها بالتراب ثم غسلها ثم مضمض واستنشق

ثم غسل وجهه والفاض علی راسه ثم تحنّی فغسل قدمیه ثم اتی بمسدیل فلم ینفص بها

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ ہم سے حضرت میمونؓ نے بیان فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے نسل کا پانی رکھا تو آپ ﷺ نے پانی کو دیا، پھر آپ ﷺ سے بائیں ہاتھ پر گرایا اس طرح دونوں ہاتھوں کو دھویا، پھر اپنی شرم گاہ کو دھویا، پھر اپنے ہاتھ دونوں میں پر مارا اور اس کو منی سے ملا اور دھویا، پھر گلے کی اور ناک میں پانی ڈالا، پھر اپنے چہرے کو دھویا اور سر پر پانی بہایا، پھر ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، اس کے بعد آپ ﷺ کی خدمت میں بدن خشک کرنے کے لئے رومال پیش کیا گیا لیکن آپ ﷺ نے اس سے پانی کو خشک نہیں کیا۔

تشریح: غسل کی کیفیت مذکورہ باب، حدیث حضرت میمونؓ میں تفصیل سے بیان ہوئی ہے اسی لئے اس کو امام ترمذی وغیرہ نے بھی "باب ماجاء فی الغسل من الجنابة" میں ذکر کیا ہے اسی حدیث میں مضمضہ واستنشق کا ذکر بھی الگ اور مستقل طور سے صحت کے ساتھ: "ہے جس سے خفیہ دنیاہ کی تائید ملتی ہے، ان کے یہاں غسل میں مضمضہ واستنشق فرض و واجب ہیں، مگر یہ اور شافعیان کو صرف سنت درجہ میں رکھتے ہیں، یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حنابلہ مضمضہ واستنشق کو نہ صرف غسل میں بلکہ وضو میں بھی فرض کہتے ہیں اسی کی طرف حضرت شاہ صاحب نے درس بخاری شریف میں اشارہ فرمایا کہ امام ابوحنیفہ و امام ثوری ان دونوں کو غسل میں واجب فرماتے ہیں اور ان دونوں کے وجوب کو امام احمد و اسحاق نے مطلقاً واجب قرار دیا ہے یعنی وضو و غسل دونوں میں۔ کتاب الفقه میں ہے کہ حنابلہ کے یہاں مضمضہ واستنشق فرائض وضو میں سے ہے (ص ۵۲ ج ۱) پھر اگر کتاب الفقه علی المذاہب الاربعہ (۸۱ ج ۱) میں ہے کہ خفیہ حنابلہ نے منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کو غار بریدن میں داخل مانتا ہے، اسی لئے ان دونوں کا دھونا بھی غسل کے فرائض میں قرار دیا ہے۔

"قوانین التشريع علی طريقة ابی حنیفة واصحابہ ص ۲۸ ج ۱ میں لکھا منہ اور ناک کو دھونا غسل کے فرائض میں سے ہے کیونکہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان کستم جباً فاطہرو" یہاں ماخذ کا صیغہ جاتا ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں زیادہ اہتمام تو جب تکلف اختیار کیا جائے اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ ظاہر بدن کے ساتھ باطن کا جو حصہ بھی، سہولت و خوشی اس کو دھویا جائے اس لئے اس حکم سے صرف وہ بدن کے حصے شقی ہو سکتے ہیں جن کا دھونا صحیح روڈ اشار ہو، جیسے بالوں کے گھنے کی جگہ یا آنکھوں کے اندر کے پردے وغیرہ، یہی قول ہمارے امام حنفیہ کا ہے اور امام مالک، شافعی مضمضہ واستنشق کو صرف سنت فرماتے ہیں، جس طرح وضو میں ہے، خفیہ نے اسی اختلاف مذکور کے سبب ان دونوں کے دھونے کو صرف محلی فرض کہا ہے اور اس کا نکار کو کفر قرار نہیں دیا ہے، کیونکہ دلیل فریضت مذکورہ میں اختلاف مذکور کی وجہ سے شبہ پیدا ہو رہا ہے۔"

امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے کہ مضمضہ واستنشق دونوں وضو و غسل میں واجب ہیں، لہذا قالہ الموفق، دوسرا قول وضو میں امام اعظم ابوحنیفہ و امام مالک کی طرح ہے کہ یہ دونوں سنت ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ وضو میں استنشق واجب ہے اور مضمضہ سنت ہے (الام ۵۷ ج ۱) آئے الام ص ۱۷۰ ج ۱) میں ہے کہ مضمضہ واستنشق غسل میں خفیہ امام احمد کے نزدیک واجب ہے اور امام مالک و شافعی کے یہاں سنت ہے۔ کہانی ۱۱۱ ج ۱۔

امام ترمذی نے ابواب الطہارۃ کے ذیل میں "باب ماجاء فی المضمضۃ والاستنشق" قائم کیا اور لکھا: اہل علم کا ترک مضمضہ واستنشق کی صورت میں باجمہ اختلاف ہے کہ اگر وضو یا غسل میں ان دونوں کو ترک کر کے نماز پڑھ لی تو اس نماز کا اعادہ کرنا واجب ہے۔ یہ مذہب ابن ابی لیلی، عبداللہ بن المبارک، امام احمد و اہل حنفیہ کے ہے اور امام احمد نے استنشق کو مضمضہ سے زیادہ مؤکد قرار دیا ہے، اہل حنفی دوسری جماعت کہتی ہے کہ غسل جنابت کی صورت میں تو اعادہ ضروری ہوگا۔ لیکن وضو میں اعادہ نہ ہوگا، یہ قیوس سفیان ثوری اور بعض اہل کوئٹہ ہے (یہ اشارہ امام اعظم و خفیہ کی طرف ہے) تیسری جماعت کہتی ہے کہ نہ غسل میں اعادہ کی ضرورت ہے نہ وضو میں کیونکہ یہ دونوں میں محض سنت میں (فرض و واجب نہیں ہیں) یہ مذہب امام مالک و شافعی کا ہے۔

صاحب تحفہ کی رائے

آپ نے لکھا کہ اس جماعت کے پاس کوئی دلیل صحیح نہیں ہے اور ایک جماعت شافعیہ نے بھی اعتراف کر لیا ہے کہ عدم وجوب مضمضہ واستنشق کی دلیل کمزور ہے جیسا کہ تیل الاوطار میں مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

صاحب تحفہ نے امام صاحب وغیرہ کے بھی چند دلائل لکھ کر ان کی تضعیف کی ہے مگر شاید ان کی نظر سب دلائل پر نہیں تھی یا دوسرے دلائل کو نظر انداز کر دیا جو شان انصاف و تحقیق سے بعید ہے، آپ نے امام احمد وغیرہ کے قول کو بوجہ ثبوت امر کے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے اور بوجہ ثبوت مواظبت نبی کریم ﷺ کے ان دونوں کے تعامل پر دوسرے سب مذاہب پر ترجیح دی ہے۔ (تحفہ ص ۱۴۰ ج ۱)

لیکن حیرت ہے کہ آپ نے (ص ۱۰۷ ج ۱) میں حدیث میمونہ کے جملہ "ثم مضمض و استنشق" سے کوئی استدلال نہیں کیا جس سے امام بخاری نے یہاں استدلال کیا ہے۔

صاحب تحفہ ہاں جملہ ثم ذلک الخ پر کلام کر کے درمیان میں جملہ ثم مضمض الخ وغیرہ کو ترک کر کے جملہ فلاض علی راسہ ثلاثا پر چلے گئے ہیں شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس سے صرف غسل جنابت میں مضمضہ وغیرہ کا وجوب نکلتا تھا، جو حنفیہ کا مسلک ہے اور امام احمد وغیرہ کا مسلک کہ وضو غسل دونوں کا حکم ایک ہے، اس کے خلاف بات نکلتی تھی، حالانکہ اسی کو وہ راجع قرار دے چکے تھے واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واعلم۔

ہم نے تشریح حدیث کے تحت مذاہب کی تفصیل اس لئے ذکر کر دی ہے کہ عام کتابوں میں مذاہب کی تنقیص صاف طور سے نہیں ملتی، امام ترمذی نے تو مضمضہ واستنشق کے مسئلہ کو کول ہی کر دیا ہے اور حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو ذکر کر کے حدیث حسن صحیح لکھ کر آگے بڑھ گئے، پھر دوسری حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ذکر کر کے حدیث حسن صحیح لکھا اور یہ کہ اسی کو اہل علم نے غسل جنابت میں اختیار کیا ہے کہ اس میں وضو صلوات ہونا چاہیے پھر یقین باسیر پر پانی ڈالنے لے آ کر میں لکھ دیا کہ یہی قول امام شافعی، احمد و اہل حق کا ہے، گویا جس حدیث میمونہ رضی اللہ عنہا کو خاص طور سے اہمیت دے کر امام بخاری نے اس پر ترجمہ الباب "باب المضمضہ والاستنشق" قائم کیا ہے امام ترمذی چونکہ شافعی ہیں، اس کی اہمیت کو نظر انداز کر گئے اسی طرح ابن بطل چونکہ مالکی ہیں انہوں نے یہ تقریر فرمادی کہ امام بخاری نے حدیث میمونہ سے عدم وجوب مضمضہ واستنشق کا استنباط کیا ہے اور ان کی اس تقریر کو حافظ ابن حجرؒ نے غنیمت سمجھ کر نقل بھی فرمادیا، خدا جزائے خیر دے، محقق یعنی کوکر انہوں نے استدلال مذکور پر پڑ زور نقد کر دیا ہے، جس کی تفصیل بحث و نظر میں آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

چونکہ امام ترمذی نے مذکورہ مسئلہ کو غسل کی بات میں گول کر دیا ہے اس لئے العرف الشذی اور معارف السنن بھی اس بحث سے خالی ملتی ہیں، حالانکہ مضمضہ واستنشق کے وجوب وسنت کا اختلاف ایسا غیر اہم نہ تھا کہ اس کو نظر انداز کر دیا جائے۔

انوار المحمود میں (۱۰۶ ج ۱) میں ایسی عبارت درج ہو گئی ہے جس سے امام مالک کا مذہب بھی غسل کے اندر مضمضہ واستنشق کی فریث کے بارے میں حنفیہ و حنابلہ کے ساتھ مفہوم ہوتا ہے، حالانکہ یہ بھی غلط ہے جیسا کہ اوپر لکھا گیا ہے۔

امام حفص بن غیاث کا ذکر خیر

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: یہ طحطاوی جو حدیث الباب کے رواد استاذ میں ہیں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے مخصوص متلاذم میں سے اور حنفی ہیں اور امام بخاری کی عادت ہے کہ اپنے صحیح میں جب وہ عیش کی حدیث لاتے ہیں تو حفص پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ یعنی جب تک ان سے عیش کی حدیث مل سکے دوسرے سے روایت نہیں کرتے حضرت کے ارشاد مذکور کی صحت و اہمیت اس امر کو دیکھتے ہوئے اور بھی بڑھ گئی کہ خود امام بخاری کے تلمیذ رشید امام ترمذی نے بھی اسی حدیث میمونہ کی روایت ان ہی سب روایت سے کی ہے جن سے امام بخاری نے کی ہے مگر انہوں نے

عمرش سے روایت مذکورہ کو کتب کے واسطے سے ذکر کیا ہے حفص کے واسطے سے نہیں ظاہر ہے کہ حضرت وحی بھی سہار چل بخاری میں سے ہیں لیکن اس روایت کو امام بخاری چونکہ حفص سے لے سکتے تھے اور امش کی روایت میں ان پر اکتفا زیادہ تھا اس لیے ان ہی کو ترجیح دی ہے وابتدعہ امش امام کو کتب کا ذکر (مقدمہ انوار الباری ص ۱۲۰) میں آچکا ہے عمر بن حفص بھی سہار چل بخاری میں سے اور ابثقہ میں ان سے بن ماجہ کے ساتھ ام اصحاب صحاح ستہ نے روایت لی ہے امام بخاری وابن سعد نے وفات ۲۲۲ھ میں لکھی ہے ان ہی محمد بن حفص سے نقل ہے کہ والد بزرگوار کی وفات کا وقت ہوا اور ان پر بے ہوشی طاری ہوئی تو میں ان کے سر اٹھائے بیٹھ کر رونے لگا ہوش میں آئے تو دریافت: وایوں روتے ہو؟ میں نے عرض کیا آپ کی جدائی کے خیال سے اور اس لیے کہ آپ قصہ کے معاملات میں پھنسے فرمایا نہیں واؤ ڈنڈا! کیونکہ خدا کا شتر ہے میں نے پوری زندگی غفلت پاک دامنی کی گزاری ہے اور مدعی عدلیہ میں سے کبھی کسی کے ساتھ عدل و انصاف کرنے میں مدانت نہیں کی (بخاری معنی ۹۰۳۰ حدیث ۱)

امام حفص بن غیاث کا ذکر بھی (مقدمہ ص ۲۰۶) میں آچکا ہے صاحب الجواہر نے (۱۲۲۲-۱) میں آپ کو امام صاحب الاموال اور صاحب حق قال فی الاموال فی جمعہ نعم مساقطی و جلاء جزئی لکھا ہے امام اعظمؒ کے علاوہ امام ابو یوسف سے بھی حدیث میں تلمذ حاصل ہے صاحب ابواب نے لکھا کہ انہوں نے امام ابو یوسف کے مشورہ کے بغیر ہی عہدہ قضا کو قبول کر لیا تھا اور جب ان کو اس کا علم ہوا تو ان کی طبع مبارک پر یہ بات گراں ہوئی علما یہ خیال کر کے کہا اس شدید ذمہ داری کے بوجھ کو نہ اٹھا سکیں گے پھر مجھ سے اور سن بن زید سے فرمایا کہ ان کے فیصلوں کا تتبع کرو ہم نے ان کی معلومات حاصل کر کے امام ابو یوسف کے سامنے پیش کئے تو فرمایا یہ تو قاضی ابن ابی سلی کے فیصلوں سے عتہ ملتے ہیں پھر فرمایا کہ شرط و سکتا کا بھی تتبع کرو، ہم نے وہ بھی کیا تو ان پر بھی نظر کر کے امام ابو یوسف نے کہا ”حفص! اران جیسے لوگوں کو تو قیام یل کی برکت سے حق تعالیٰ کی حفاظت و سرپرستی میسر ہو جاتی ہے ایک روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے اپنے اصحاب سے فرمایا: ”امام حفص کے نوادرج کر لیں! پھر جب ان کے احکام و فیصلے امام موصوف کے سامنے پیش ہوئے تو آپ سے اصحاب نے عرض کیا کہ وہ نوادہ کہاں ہیں؟ فرمایا تمہارا بھلا وہ حفص تو توفیق و ارادۂ خداوندی کے تحت چل رہے ہیں ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا حق تعالیٰ نے حفص کو برکت تجھ سے اپنی توفیق سے نوازا ہے خطیب کی روایت ہے کہ ہارون رشید نے قضا کا عہدہ سپرد کرنے کے لیے عہدہ ہارون اور یس حفص بن غیاث اور کو کتب بن الجراح تینوں کو طلب کیا ابن ادریس تو دربار میں پہنچ کر اسلام علیہ السلام کہنے کے بعد ہارون مرفوعون جیسے و بڑے گئے خلیفہ نے کہا کہ اس ضعیف بوڑھے کو نے جاؤ، یہ مطلب کے نہیں۔ امام داؤد نے اپنی انکی ایک تکتہ پر لکھا کہ جب ایک سال زاریا اس سے کچھ نظر نہیں آتا (تو یہ کیا کیونکہ انکی سے کچھ نظر نہیں آتا) خلیفہ سمجھے کہ آپ اس آتکتہ سے معذور ہیں ورواں کر دیو حفص بن غیاث کچھ عذر نہ کر سکے اور قاضی بنادے گئے خود فرمایا اگر قرضوں کا بوجھ اور عیال داری کا ذمہ نہ ہوتا تو میں قضا کا عہدہ قبول نہ کرتا آپ نے ایک شخص سے جو آپ سے مسائل قضا دریافت کر رہا تھا فرمایا شاید قرض قاضی ہونا چاہتے ہو سو ایک شخص اپنی آنکھ میں انکی ڈال کر اس کو نکال پیٹتے یا اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ وہ قاضی بن جائے ایک دفعہ فرمایا میں نے قضا کا عہدہ اس وقت تک اختیار نہیں کیا جب تک مجھے مراد نہ تھا حال نہیں ہوگی (یعنی سخت افلاس و احتیاج کے بعد مجبور و مضطر ہو کر اختیار کیا ہے) اور قضا بھی صمد و یانے کے لحاظ سے اس کی کرے کہ امام ابو یوسف نے اظہار طینان کیا اور وفات کے بعد اپنے اوپر نو سو درہم کا قرض چھوڑ گئے (اس وقت لوگوں میں عام طور سے کہا گیا کہ قضا حفص پر خسرمانی (یعنی وہ قضا کا ایسا حق ادا کر گئے کہ ان کے بعد اس کی توقع نہیں) خطیب نے یہ بھی کہا کہ حفص کثیر حدیث تھے حافظہ حدیث و شیت تھے اور زین مشائخ سے انہوں نے حدیث سنی ہے ان کے یہاں بھی ان کا رتبہ آگے تھا لیکن میں معین و قیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے (بخاری معنی ۲۲۲۰)

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ حفص سے سبکی القطن جیسے اکابر نے روایت کی جو ان کے اقربان میں سے تھے امام وحی سے جب وئی مٹی سوال کیا جاتا تو فرماتے تھے ”ہمارے قاضی صاحب کے پاس جا کر پوچھو“ علی بن المدینی نے کہا کہ جب میں محدث سبکی ابن سعید سے سن کہ

اعمش کے اصحاب میں سے شخص سب سے زیادہ اوثق ہیں "تو یہ بات مجھے اوپری معلوم ہوئی پھر جب آخر زمانہ میں میرا کوٹ جانا ہوا اور عمر بن حفص نے اپنے والد حفص کی کتاب دکھائی جس میں اعمش کی روایات جمع تھیں تو مجھے یحییٰ ابن سعید کے جملہ مذکورہ کی قدر ہوئی بدگمانی دور ہو کر ان پر دعاء رحمت کرنے لگا صاعقہ نے بھی علی بن المدینی سے ایسی ہی بات نقل کی ہے ابن نمیر کا بیان ہے کہ حفص ابن ادریس سے زیادہ حدیث کے عالم تھے الخ (تہذیب الہذیب ۲: ۳۱۵) رحمۃ اللہ ورحمۃ واسعہ

بحث و نظر: تفصیل مذاہب کے ذیل میں معلوم ہو چکا کہ خنیف و حنابلہ غسل کے اندر وجوب مضمضہ اور استسقاء پر متفق ہیں اب سوال یہ ہے کہ خنیف نے حنابلہ کی طرح اس بارے میں وضو غسل کو یکساں مرتبہ کیوں نہیں دیا۔ یہیں سے فقہی کئی برتری و عظمت بھی واضح ہو جا سکتی وانذا لعین

محقق عینی کا استدلال اور رواہین بطلان

آپ نے حافظ ابن حجر کا قول نقل کر کے حسب ذیل تنقیح قائم کی حافظ نے لکھا ابن بطلان مالکی وغیرہ نے اشارہ کیا کہ امام بخاری نے اس حدیث الباب سے مضمضہ و استسقاء کے عدم وجوب کا استنباط کیا ہے کیونکہ اسی باب کی دوسری بعد اولی حدیث میں مذکور ہے کہ آپ نے نماز والا وضو فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ و استسقاء مذکور وضو والا ہی تھا اور اس امر پر اجماع ہو چکا ہے کہ غسل جنابت کے اندر وضو غیر واجب ہے اور مضمضہ و استسقاء و توابع وضو سے ہے جب وضو غسل میں ساقط ہو گیا تو اس کے توابع بھی ساقط ہو گئے اور وہ جو حضور ﷺ کے غسل کی تفصیلی کیفیت کے ضمن میں مضمضہ و استسقاء کا ذکر آیا ہے وہ کمال فضل پر محمول ہوگا۔ (ذی الحجۃ ۱۰۵۸ھ)

محقق عینی نے لکھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ پہلی حدیث الباب مستقل ہے جس میں مضمضہ و استسقاء کی تصریح ہے اس کا بعد والی حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے دوسرے یہ کہ نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کو کبھی ترک نہیں فرمایا جو دلیل مواظبت ہے اور مواظبت سے وجوب ثابت ہوتا ہے اگر کوہ کہ عدم ترک یا مواظبت کی دلیل کیا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ان کا ترک آپ سے منقول نہ ہوتا ہے اس کی دلیل ہے اور وضو قصدی کا سقوط وضو غنی کے سقوط کا مستزہم نہیں ہے بہر حال! اول تو ان کا ترک منقول نہیں ہوا دوسرے نص بھی ان کے وجوب پر دل ہے (عمدہ ۲: ۳۱) اشارہ آیت فاطھروا کی طرف ہے جس سے غسل جنابت میں بدن کو زیادہ تکلف و اہتمام کے ساتھ دھونا ضروری ہوا ہے۔

ابن بطلان کے دعویٰ اجماع کا جواب

حضرت شیخ الحدیث دامت فیوضہم نے لکھا ابن بطلان مالکی نے جو دعوائے اجماع کر دیے اور حافظ ابن حجر نے اس کو بغیر کسی نقد کے نقل کر دیا محل نظر ہے کیونکہ اس بارے میں داؤد ظاہری کا خلاف ہے انہوں نے غسل میں وضو کو مطلقاً واجب کہا ہے اور ایک روایت امام احمد سے بھی ہے کہ غسل کے اندر وضو کی نیت کر لے تب بھی کافی نہیں ہے یعنی غسل سے پہلے یا بعد مستقل طور پر وضو کرنا واجب و ضروری ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح ہے کہ کافی الاؤ جز (لامع الدراری ۱: ۱۰۷)

لہٰذا مزید وضاحت افتادہ کے لیے ہم اوپر سے پوری عبارت نقل کرتے ہیں اور اس لیے بھی کہ لامع میں یہاں عبارت کچھ قطع گپ کی ہے جس سے مطلب خبط ہو گیا ہے کہ لامع نے غسل کے ساتھ وضو کو داؤد سے مطلقاً واجب قرار دیا ہے اور کچھ نوٹوں کے نزدیک اس وقت کہ وہ غسل موجب جنابت ہونے کے ساتھ موجب حدیث بھی ہو اور امام مالک امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ غسل وضو سے کفایت کرتا ہے قال القاری اور ابن قدامہ نے اخفی میں لکھا "اگر (غسل کرنے والا) وضو نہ کرے تب بھی کافی ہے جبکہ مضمضہ و استسقاء کر لیا ہو اور نیت غسل وضو دونوں کی کر لی ہو اور اپنے اختیار پر ارادہ سے وضو کا ترک کیا ہو (تا کہ نیت و اختیار کی وجہ سے وضو کا کفایت ہو جائے) امام احمد نے تصریح کی ہے کہ غسل کے اندر دونوں کی نیت کر لے تو دونوں ادا ہو جائیں گے دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ غسل کے اندر وضو وضو کی نیت کافی نہ ہوگی اور غسل سے پہلے یا بعد وضو مستقل طور سے کرنا ضروری ہوگا اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے بھی ایک اسی طرح ہے۔ (ادویٰ ص ۱۰۰ ج ۱)

اور یہ ظاہر ہے کہ داؤد ظاہری کا مذہب اور امام احمد و امام شافعی سے بھی ایک ایک روایت و قول اس اجماع کے خلاف ہے تو اس غسل استدلال میں پیش کرنا درست نہیں، اور حافظ ابن حجر کو خود ہی اس پر نقد کرنا چاہیے تھا، اگر وہ امام احمد کے قول مذکور سے واقف نہ تھے (اگرچہ ان کے بحر علی سے یہ بات مستجد ہے) تب بھی شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے امام شافعی کے اس قول مذکورہ سے تو ضروری واقف ہوں گے، جس کو ابن قدامہ جیسے محقق علامہ نے ذکر کیا ہے۔

حنفیہ کے دوسرے دلائل

محقق حنفی کے استدلال مذکور کے علاوہ دوسرے حضرات کے دلائل بھی یہاں لکھے جاتے ہیں۔ صاحب! بدائع نے لکھے وضو میں پانس قرآنی غسل وجہ کا حکم ہے جس سے مراد ظاہری چہرہ ہوتا ہے نیز امد و ناک کا اندرونی حصہ اس میں داخل نہیں ہے بخلاف جنابت کے کہ اس میں پانس قرآنی (مبالغہ کے ساتھ) بدن پاک کرنے کا حکم ہے، لہذا حتی الامکان بدن کے ظاہری و باطنی حصہ کو حوض ضروری ہوگا (ج ۲ ص ۴۰۰)۔ حضرت علامہ عثمانی نے لکھا: شارع علیہ السلام نے قرآن مجید کو بغیر طہارت کے مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے اور قرآن مجید کو صرف بحالت جنابت میں ممنوع فرمایا ہے، حالت حدث میں نہیں، اور یہ بھی مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو قرآن مجید کی تلاوت سے ولی چیز سوا جنابت کے نہ روکتی تھی، اس تفصیل سے جنابت و حدث اصغر میں تفریق مفہوم ہوئی جس کی وجہ یہ ہے کہ حدث اکبر (جنابت) کی سرایت باطن جسم تک ہو جاتی ہے، لہذا غسل میں ہر اس حصہ بدن تک پانی پہنچانا ضروری ہوگا، جہاں تک بغیر کسی مشقت و تنگی و تکلیف کے پہنچ سکے اور حدث اصغر کا اثر صرف ظاہر جسم تک رہتا ہے، باطن تک نہیں پہنچتا اس لئے وضو کے اندر اعضاء وضو کے باطنی حصے دھونا ضروری نہ ہوں گے، اسی لئے وضو میں جو مضمضہ و استنشاق کا حکم آیا بھی ہے اس کو استحباب پر محمول کیا جائے گا جو مقابل وجوب کے ہے اور اس میں سنت موکدہ بھی شامل ہے واللہ اعلم۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا: مجھے کوئی صریح روایت ایسی نہیں ملی جس سے حضور اکرم ﷺ کا وضو بغیر مضمضہ و استنشاق و ترتیب کے ثابت ہوا لہذا ان کا تاکد غایت درجہ کا سمجھنا چاہیے۔

(ج ۲ ص ۴۰۰)

حضرت شاہ صاحب کے افادات

فرمایا: مضمضہ و استنشاق کا ثبوت تو حضور اکرم ﷺ کے غسل میں بلا ریب ہے اس کے بعد مرآب کی تمہین باب اجتہاد سے ثابت نہ رہی (حنفی کی) نظریہ ہے کہ وہ دونوں غسل میں واجب ہیں کیونکہ شارع علیہ السلام نے جنابت کے بارے میں زیادہ تشدد دیا ہے نہ نسبت حدث اصغر کے، مثلاً میں کو قرآن سے روکا، بے وضو کو نہیں، جنس کو دخول و قیام مسجد سے روکا، بے وضو کو نہیں اس سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ جنابت کی سرایت باطن جسم تک زیادہ ہے، نہ نسبت حدث اصغر کے، لہذا ہم نے مضمضہ و استنشاق کو غسل میں فرض و واجب ٹھہرایا۔

الوضو یوزن کا مطلب

فرمایا کہ بعد وضو اعضاء پر جو پانی رہ جاتا ہے وہ قیامت میں کفہ میزان پر تے گا، یہ حدیث سے ثابت ہے۔

فرض کا ثبوت حدیث سے

یہ خیال کہ فرض کا ثبوت حدیث سے نہیں ہو سکتا، غلط ہے، کیونکہ اس سے بھی ثبوت ہو سکتا ہے البتہ وہ قطعی نہ ہوگا اور کتاب اللہ سے ثابت شدہ فرض یقیناً قطعی ہوتا ہے اور ہر فرض کا قطعی ہونا ضروری نہیں ہے۔

اسی استدلال کو بذیل المجموعہ ۸۶ ص ۲۳ میں استدلال الحنفیہ الخ سے بطریق حوالہ دیکھنے سے نقل کیا گیا ہے۔ مؤلف

فرمایا: غسل باصدا اور اس میں غسل بالتح صرف مصدر ہے اور غسل بالکسر بمعنی پانی ہے لیکن وہ تادرا لا استعمال ہے۔

غسل کے بعد رومال و تولیہ کا استعمال کیسا ہے

فرمایا: میرے نزدیک جائز خلاف اولیٰ ہے اور قاضی خان وغیرہ میں جو کراہت استعمال نکلی ہے، اس سے مراد کراہت تہذیبی ہے، جس کا حاصل خلاف اولیٰ ہی ہے، دوسرے یہ کہ اس کو سنت کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ عمدۃ القاری میں ص ۲۷۱ میں بھی کراہت نکلی ہے البتہ فتح الملہم ص ۱۷۰ ج ۱ میں صاحب منیہ کی طرف سے احتیاط کی نسبت بیان کی گئی ہے جس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی غالباً فقہاء حنفیہ میں سے یہ ان کا تفرع ہے چنانچہ صاحب فتح الملہم نے بھی لکھا کہ بجز صاحب منیہ کے میں نے کسی سے احتیاط کی تصریح نہیں دیکھی غرض جائز خلاف اولیٰ کا فیصلہ اکثر یہ ہے وابتد تعالیٰ اعلم۔

فتح الملہم ص ۱۷۰ ج ۱ میں قول فرودہ الخ پر رد کے بہت سے احتمالات لکھنے کے بعد لکھا کہ ان سب احتمالات کی موجودگی میں رد مذکور کو نہ کراہت بتعریف کی دلیل بنا سکتے ہیں نہ سببت بتعریف کی۔

امام ترمذی نے مستقل باب الممدیل بعد الوضو کا قاعہ کر کے تفصیلی رائے ظاہر کی ہے اس کا حاصل بھی یہی نکلتا ہے کہ تولیہ و رومال سے بدن کو خشک کرنا مسنون نہیں ہے۔

امام بخاری نے جو حدیث یہاں ذکر کی ہے اس کے لفظ فیض بھا سے بھی یہی بات نکلتی ہے۔

محقق بخاری نے بھی ص ۲۸۸ ج ۲ میں اس سلسلہ کی احادیث و آثار کا تقریباً استقصا کر کے آخر میں لکھا کہ امام مالک، ثوری، احمد، اسحاق و اصحاب کی رائے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے اس کے بعد محقق بخاری نے حافظ ابن حجر کی اس بات کا رد کیا کہ حدیث سے ماہ متطاف طری طہارت ثابت ہوتی ہے جو غلاۃ حنفیہ کے خلاف ہے کہ وہ اس کو نجس کہتے ہیں آپ نے لکھا کہ حافظ نے حقیقت مذہب حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے یہ غلو کیا ہے اس لئے مذہب حنفی کا فتویٰ تو اس بات پر ہے کہ ماہ مستعمل طاہر ہے حتیٰ کہ اس کو چنا اور پکانے آنا گوندھنے میں استعمال بھی جائز ہے اور جس کسی نے نجس بھی کہا ہے تو اس حالت تقاطر میں نہیں کہا بلکہ اس وقت کہ بہہ کر کسی جگہ جمع ہو جائے۔ (عمدۃ القاری ص ۲۸۸)

شافعیہ کی رائے

امام نووی نے لکھا کہ ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے اور ان سے پانچ اقوال منقول ہیں (۱) مشہور قول ہے کہ ترک بتعریف مستحب ہے۔ (۲) بتعریف مستحب ہے۔ (۳) بتعریف مکروہ ہے (۴) بتعریف مباح ہے۔ (۵) بتعریف مکروہ کرنا میں مکروہ ہے اور موسم سرما میں مباح ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۲۸۸)

صاحب بذل کا ارشاد

آپ نے لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک غسل کے بعد مندیل سے بدن خشک کرنا مستحب ہے کیونکہ اگرچہ اس بارہ میں احادیث ضعیف ہیں لیکن فضائل میں ضعیف پر بھی عمل جائز ہے دوسرے یہ کہ ان ضعیف حدیث کے تعدد طرق کے ذریعہ قوت حاصل ہوگئی اور بعض نے اس کو مکروہ بھی کہا ہے الخ بذل لکھو وشرح ابی داؤد ص ۱۵۰ ج ۱ لا مع میں ارشاد مذکور بغیر تنقیح کے ذکر ہو گیا ہے۔

بظاہر یہ حنفیہ کی طرف احتیاط کا انتساب صاحب منیہ کے قول کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ مغالطہ ہوا ہے کیونکہ ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ فقہاء ائمہ میں سے ہر صاحب ان یصح بدہ بمسند بعد الفصل اس پر اشارہ ملی نے لکھا لمعاذون عاشرہ الخ کہ حضور اکرم ﷺ کے لئے ایک کپڑا تھا جس سے وضو کے بعد اعضاء کو خشک فرماتے تھے۔ رد المحتار ترمذی، اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن فقہان میں ضعیف پر عمل جائز ہے۔ (حلی کبیر ص ۵۲)

حنفیہ میں سے صاحب مدنیہ کے سوا کسی نے اس کو مستحب نہیں لکھا، اور صاحب مدنیہ کے قول کو مطلقاً حنفیہ کا مسلک کہنا ظاہر ہے کہ کسی طرح صحیح نہیں ہے اور صحیح کبھی بات وہی ہے جو محقق یعنی لکھی ہے کہ اصحاب الرائے (حنفیہ) بھی اس کے استعمال میں ترمذی نہیں سمجھتے اور حضرت شاہ صاحب نے بھی فرمایا کہ حنفیہ کے یہاں جائز غیر اولیٰ ہے۔

اور یہ استدلال کہ فضائل میں ضعیف احادیث پر عمل جائز ہے، یہاں بے محل معلوم ہوتا ہے کیونکہ اول تو جواز یہاں زیر بحث ہی نہیں ہے، انتخاب یا سنیہ ہے، دوسرے ضعیف کا فضائل میں سے ہونا بھی غیر مسلم ہے، تیسرے یہ کہ اثر ضعیف کی ضعیف احادیث کو اہل طرق سے قوت ملے گی تو رد ضعیف والی احادیث کو بدرجہ اولیٰ قوت حاصل ہے کہ اس کی روایت بخاری وغیرہ میں ہے اس لئے جواز بغیر اولیٰ ہی کا فیصلہ سب سے بہتر و انسب اور صحیح و حقائقہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علما اتموا حکم۔

یہ لکھنے کے بعد قارئین عالمگیری کی فصل کردہات و ضومیہ دیکھا کہ وضو کے بعد رومال سے صاف کرنے میں کوئی ترمذی نہیں۔ یہاں تک یہ بات درست ہے مگر آداب و سنن غسل کے تحت لکھا کہ غسل کے بعد قویہ سے بدن صاف کرے یہ غسل کے بعد رومال و قویہ سے بدن

۱۔ حضرت گنگوہی کے ارشادات: فرمایا: رومال و قویہ سے بدن خشک کرنے کے بارے میں علماء کے قول مختلف ہیں اور ہر سے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا استعمال مذکور بیان جواز کے لئے تھا، خواہ اللہ پڑے سے تھا یا اس سے جو آپ ﷺ پہنے ہوئے تھے قول الترمذی وقد وضع قوم ما فرمایا، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو استعمال منہ میں کوئی ترمذی نہیں سمجھتے اور اس کو کبرہ سمجھتے ہیں اور آئے کہ میں کہہ رہا ہوں ہر امر اور خبر کی سبب سے قریب جانتے ہیں۔ (پہلے طبقہ میں حسب تصریح ابن المنذر حضرت عثمان، حسن بن علی، انس، مالک، امام احمد و اصحاب الرائے (انہ حنفیہ) ہیں معافی حد القاری، جو محقق معنی نے ان حضرات کا متصل بھی وہ احادیث ذکر کی ہیں۔ جن سے بعد غسل و بعد وضو حضور ﷺ کے غسل سے ضعیف ثابت ہے، دوسرے طبقہ میں حسب ترمذی و محقق معنی، عبد الرحمن ابن ابی بکر، جلی، ابن السبب، مجاہد ابو العالیہ ہیں اور انہ میں سے امام شافعی کا بھی ایک قول براہیت کا نظام براہیت تحریری ہے نہ ہر جگہ کہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمان وغیرہ اور انہ ثلاثہ جواز و اہانت جگہ کہ براہیت تحریری کے قائل ہیں اور حنفیہ کا مسلک بھی حسب تنقیح حضرت شاہ صاحب جواز بغیر اولیٰ ہی ہے اور جن فقہاء حنفیہ نے اس کو مستحب یا کبرہ سمجھی تحریر کیا کہ ان کا قند دے حضرت گنگوہی نے یہاں اس امر کی بھی وضاحت فرمادی کہ حضور اکرم ﷺ کے غسل کو مستحب یا کبرہ دینا چاہیے، اور کسی کو کبرہ نہ مانتی، جس کا کتاب اولیٰ ہے، چنانچہ فرمایا:

فصل حضور اکرم ﷺ سے ایک یا دو بار صادر ہوا اور وہ اس کے حضور و منوں ہونے کے حکم کے بعد ہوا ہے اس غرض سے کیا کہ اس کا لفظ حضور ممنوع شرعی نہ سمجھ لیں تو وہ صرف بیان جواز کے لئے ہے جس کا ترک اولیٰ ہے اور اگر تحصیل ثواب کے لئے کیا ہے اور زیادہ مہر ہے آپ نے اس سے نہیں کیا کہ امت مشقت و تکلیف میں نہ پڑ جائے یا اس ڈر سے کہ وہ سنت کو نہ دے اور بعد ہر تکلیف نہ پہنچ جائے کہ امت اس کا غسل نہ کر سکیں تو میں مستحب ہوگا کیونکہ یہاں کا ترک باوجود غسل سے ہوا ہے بخلاف کبلی صورت کے کہ وہاں ترک غسل ہی سر غوب تھا اور وہ غسل مرغوب نہ تھا اور غسل صرف بیان جواز یا دوسری اغراض سے سنت ہوا ہے حضرت نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں تمیز بفرق استقامت و اطمینان و اذہن و سرفہ و سرفہ ہے (الکواکب ص ۳۳ ج ۱) اس نہایت مفید علمی و حدیثی تحقیق سے یہ بات طریق واضح ہو گئی کہ جس نے حنفیہ میں سے منہ میں بعد وضو و غسل کو مستحب قرار دیا یا امام شافعی کا جو ایک قول انتخاب کا ہے وہ صواب سے بعید ہے اور کہ براہیت تحریری والے بھی حد سے آگے بڑھ گئے ہیں اس لئے حضرت شاہ صاحب نے تقریر ترمذی میں بھی فرمایا تھا کہ قاضی خان کا قول و اہانت و اہانت ہے جس سے جواز و اہانت یا اولیٰ ثابت ہے اور صاحب البحر الرائق نے تصریح کر دی کہ انتخاب کا قول ہم نے جو صاحب المدینہ کے اور کسی کا نہیں دیکھا (معارف اصحاب ص ۲۵۸ و المعارف و افادہ ص ۲۹)

صاحب بذل و فیض الہیاری کا تسامح: چونکہ فیض سے حضرت شاہ صاحب کی مراد واضح نہیں ہوتی بعد اس کا بھی شہرہ ہوتا ہے کہ حدیث کے مسائل کو ترمذی و سنیہ میں اس سے قاضی خان کا قول بہ مقابلہ مدنیہ کے زیادہ قابل امتداد و وثوق سمجھا رہا ہے اور یہی مسئلہ سے بھی نفی انتخاب نہیں ہوتی، جو حضرت کی اور صاحب المدینہ کی رائے سے اس لئے تنبیہ کرنی پڑتی ہے اس طرح صاحب بذل کا بھی حنفیہ طرف انتخاب کا منسوب کرنا خلاف تحقیق ہے اور ایسے مواقع میں غلطی کی نشاندہی نہ کرنا منہ سب نہیں ہے کیونکہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہی ہے خواہ وہ اپنا یا غیر ہو واللہ الحق لکل خیر

حیرت ہے کہ حضرت شیخ الحدیث کاظم علیہ السلام نے جو کتب کی عبارت مذکورہ پیش نظر ہونے کے بھی، الامام میں صاحب بذل کا قول مذکور ہے، تنقیح لفظ فرمایا۔

جو نہ صرف حنفیہ کا مسلک ہے نہ محدثان تحقیق پہنچے ہے۔ (مولف)

صاف کرتا سنن و مستحبات سے ہوتا نکل نظر ہے، حنفیہ اور دوسرے ائمہ محدثین قوی احادیث کی رو سے کراہت تہیض ہی کو مانتے ہیں، چنانچہ محقق یعنی نے بھی ص ۲۷۲ میں لکھا کہ ان روایات بخاری سے کراہت تہیض نکلتی ہے، ان کے بعد چونکہ دوسری ضعیف احادیث سے جواز یا اباحت بھی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کراہت کو تحریمی کے درجہ سے نکال کر تنزیہی پر رکھیں گے اور جس عمل کی کراہت قوی احادیث سے ثابت ہو چکی ہو، اور کسی حدیث سے اس کی فضیلت یا ترغیب نہ نکلتی ہو تو کراہت کے خلاف ثبوت تعامل سے صرف اباحت و جواز بلا اولویت ہی نکل سکتا ہے اس لئے احتیاط کی بات صرف صاحب مدیہ کا تفرّد معلوم ہوتا ہے جس سے بظاہر دوسروں کو بھی مغلطہ ہوا ہے۔ اور ہم نے اس مغلطہ کو رفع کرنا ضروری سمجھا۔ سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔

لفظ مندیل کی تحقیق

حضرت شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا کہ ”مندیل کو بعض نے بروزن مفعل کہا ہے اور بعض نے بروزن فاعل ندل سے ہے بمعنی ونس و مل، اور اس سے ندل آتا ہے تمندل نہیں آتا“ یہ بھی فرمایا کہ مندیل میں حرف الحاق ابتداء میں خلاف قیاس ہے، محقق یعنی نے لکھا کہ مندیل ندل سے مشتق ہے، بمعنی میل و رخ آتا ہے اور تمندل یا تمندیل بولا جاتا ہے، جو بری نے کہا کہ تمندل بہ بھی کہا جاتا ہے مگر کسان نے اس کا رد کیا ہے، البتہ ایک لغت اس میں تمندل بھی ہے (عمدہ ص ۲۱ ج ۲)

باب مسح الید بالتراب لتکون انقہ

(ہاتھ پر مٹی ملنا تاکہ خوب صاف ہو جائے)

(۲۵۵) حدثنا عبد الله بن الزبير الحميدى قال حدثنا سفین قال حدثنا الاعمش عن سالم بن ابی

الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة ان النبی ﷺ اغتسل من الجنابة فغسل فرجه بيده ثم

دلك بها العائط ثم غسلها ثم توضأ وضوءه للصلاة فلما فرغ من غسله غسل رجليه :

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ نے حضرت ميمونہؓ سے روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے غسل جنابت کیا تو اپنی شرم گاہ کو اپنے ہاتھ سے دھویا پھر ہاتھ کو دیوار پر گر کر دھویا، پھر نماز کی طرح وضو کیا، اور جب آپ ﷺ اپنے غسل سے فارغ ہو گئے تو دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: یہاں امام بخاری نے مستقل باب اختیار کیا ہاتھ کو اچھی طرح صاف کرنے کے لیے تاکید بتلانے کو قائم کیا گیا ہے محقق یعنی نے لکھا کہ یہ بات تو سابق باب کی حدیث سے بھی معلوم ہو گئی تھی، جس میں ثم غسل فرجه ثم قال بيده الارض تھا، پھر تکرار کیا ضرورت تھی؟ تو علامہ کرمانی کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض ان چیزوں سے شیوخ و اکابر کی مختلف استخراج و استنباط وغیرہ کی طرف اشارہ کرنا ہے مثلاً یہاں یہ کہ عمر بن حفصؓ نے تو اس حدیث کو غسل جنابت کے سلسلے میں مضمرہ و استحقاق کے ذیل میں روایت کیا ہے اور حمید نے مسیح یہ بالتراب کے ذیل میں ذکر کیا ہے لہذا دونوں روایات کے الگ الگ سیاق اور شیوخ کے جدا جدا استنباط کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور دونوں روایات کی ایک دوسرے سے قوت و تائید بھی حاصل ہو گئی۔ محقق یعنی نے لکھا کہ یہاں اس کا ایک دوسرا فائدہ یہ بھی ہے کہ پہلے باب میں ہاتھ کو مٹی پر مارنا اور ملنا نہ کوڑھا اور یہاں ہاتھ کو دیوار پر گر کر مارنا اور ملنا ہے اور دونوں میں فرق ہے (عمدہ ۲۲ ج ۱)

امام بخاری کے علاوہ امام ابوداؤدؓ نے بھی اس کے لئے مستقل باب الرجل يدلك بيده بالارض اذا استنجى قائم کیا ہے فرق اتنا ہے کہ اس کو اختیار کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ اور امام بخاری نے کتاب الغسل میں لیا ہے۔

اسلام میں طہارت و نظافت کا درجہ

ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں کہ اسلام نے طہارت و نظافت کے باب کو غیر معمولی اہمیت دی ہے اور دنیا کے عقائد و فتنوں کی لحاظ سے صفائی و نظافت کو بخدا ہونے کے بعد دوسرا درجہ دیتے ہیں عملی اعتبار سے وہ بھی احکام اسلام کی گرد کو نہیں پہنچ سکتے، اسی لئے یہ کہنا مبالتعمیل ہے کہ یورپ و امریکہ کے عقائد و حکما ہوں یا دوسرے ادیان کے صحیح پیروان اسلام کی تعلیم کردہ طہارت و نظافت کا سوا حصہ بھی نہیں پاسکتے مغربی تہذیب میں اسلام کی طرح ڈھیلے کی جگہ بلا ٹنگ پیچھے استعمال ضرور ہے مگر اس کے بعد اسلام کی محبوب طہارت سے وہ بھی محروم ہیں کہ بانی کا استعمال کر کے مکمل صفائی حاصل کریں پھر ان کے یہاں غسل سے پہلے بھی پانی سے استنجاء کرنے کا طریقہ نہیں ہے اور اسی حالت میں وہ نب میں بیٹھ کر غسل کر لیتے ہیں اس طرح جو نجاست ان کے اعضا پر لگی اور بھی رہتی ہے اور وصل وصل کر ان کے سارے بدن کو گتھی ہے جہاں اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ پانی سے استنجاء کے بعد ہاتھ کی صفائی مٹی ہاتھوں کو مل کر اور دھو کر حاصل کر لی جائے کہ انسان کا ہاتھ جیسا چھونا عضو بھی غیر نسیف نہ رہے وہاں ان عقائد یورپ اور ان کے عقیدین کا سارا بدن نجاست بول و براز سے ملوث ہو جاتا ہے اور ان کے علاوہ جو قومیں پیشاب کے بعد استنجاء نہیں کرتیں یا براز کے بعد ہتھ توڑے پانی سے استنجاء کی عادی ہیں ان کے جسم اور کپڑے تو ہر وقت نجی نجس رہتے ہیں اس کے علاوہ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ استنجاء میں اتنا پانی ضرور استعمال کیا جائے جس سے نجاست کے ذائل ہونے کا یقین ہو جائے اور بہت سے فقہائے حنفیہ تو فرماتے ہیں کہ صرف زوال نجاست نہیں بلکہ زوال اور نجیہ بھی ضروری ہے کہ ہاتھ میں یوگا اثر بھی نہ رہنے پائے۔ اس کی تفصیل ہم آئندہ بحث و نظر میں لکھیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس کے علاوہ یہ کہ جن مذاہب و اقوام میں پہلے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کا حکم نہیں ہے اور وہ صرف پانی ہی سے نجاست دھوتے ہیں ان کے ہاتھ نجاست سے زیادہ موٹ ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے فقہائے اسلام نے ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کی حکمت یہی لکھی ہے کہ اس سے نجاست کم ہو جاتی ہے اور ہاتھ بھی نجاست میں ملوث نہیں ہوتا اس کے بعد پانی سے مزید طہارت صفائی حاصل ہو جائے گی اور ہاتھ بھی کم ملوث ہوگا اور چونکہ ہوگا اس کو مٹی وغیرہ مل کر دھونے سے صاف کر لیا جائے گا۔

محقق عینی نے لکھا جمہور سلف و خلف کے نزدیک ڈھیلے اور پانی دونوں سے استنجاء کرنا افضل ہے اور ڈھیلے کو اول پھر پانی کو استعمال کریں گے تاکہ کابلی نجاست ہلکی ہو جائے اور پھر پانی سے دھونے میں ہاتھ کو نجاست کم سے کم لگے گی اور نظافت کی رعایت پوری طرح ہو سکے۔ (عمدۃ ۱۰ ص ۲۰۷) صاحب بدائع نے ڈھیلے کے بعد پانی سے استنجاء کو حضرت علی، حضرت معاویہ، ابن عمر و حذیفہ سے نقل کیا اور یہ بھی لکھا کہ حضرت ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ ہم نے اس طریقہ کو بہت زیادہ طہارت و نظافت کا ذریعہ ہونے کے علاوہ امر ارض کی دوا و شفا بھی پایا۔ (بدائع ۲۱ ج ۱) اس کے بعد یہ بھی بحث ہوئی کہ صرف ڈھیلے سے استنجاء کرے یا پانی سے طہارت حاصل کرے تو دونوں میں سے کون سے صورت افضل ہے تو علامہ عینی ابن نجیم و نووی نے تصریح کی کہ عند الحکم صرف پانی سے افضل ہے بہ نسبت دوسری صورت کے اس بحث کو بڑی اچھی تفصیل سے علامہ بخاری و امام نسیم نے معارف السنن میں ۱۱۹ ج ۱ ص ۱۳۴ تک لکھا ہے کہ جو کئی و شفعی اور علماء و طلباء کے لئے قابل مطالعہ ہے جزا ہم اللہ خیر۔

بحث و نظر: عام طور سے سادہ طریقہ ہاتھ کو نجاست یا چٹائی وغیرہ سے صاف کرنے کا مٹی یا راکھ ہی سے رہا ہے کہ ہر جگہ اور ہر شخص کے لئے سہل الحصول ہے لیکن اس کی مطلب نہیں کہ اس سے بہتر طریقہ مثلاً عمدہ جسم کے پاک صابن وغیرہ کے استعمال کا ہو تو وہ درست نہ ہوگا بلکہ شرعی اصول سے جو طریقہ بھی کسی متعذر کو حاصل کرنے کا زیادہ مؤثر اور اچھا ہوگا وہ بھی مطلوب ہوگا جس طرح پہلے زمانہ میں دشنام اسلام کے مقابلہ میں جو مسلمانوں کو بے وجہ ستاتے اور ان کے مذہب کے ساتھ معاملہ نہ رویہ رکھتے تھے مسلمانوں نے اپنے زمانہ کے مرمیہ تھیوریوں کے ذریعہ جنگ کی اور پھر جیسے جیسے عرب و جنگ کے آلات میں تبدیلی و ترقی ہوتی گئی مسلمانوں نے بھی اس کو اپنایا۔ اور اس کو شرفاً

نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و محمود سمجھا گیا فرض اگر کسی جگہ میسر نہ ہو یا اس سے بہتر موثر و مفید چیزوں سے صفائی و ستھرائی کا مقصد حاصل ہوتا ہو تو ان کا استعمال بھی جائز و محمود بھی کہا جائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تکبہ کا اعتبار: دوسری اہم بات یہ بھی ہے کہ جن چیزوں کا تعامل نبی اکرم ﷺ سے ثابت ہو چکا ہے مثلاً منیٰ سے مل کر ہاتھ دھونا اس کو اس وجہ سے ترک بھی نہیں کر سکتے کہ وہ طریقہ دوسروں میں مروج پایا جائے یا مثلاً تہہ، عمامہ، چادر وغیرہ کو مسنون استعمال کو اس لئے ترک نہیں کر سکتے کہ وہ دوسری قوموں میں پایا جائے۔

حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ کی بھی رائے یہی تھی کہ ایسی چیزوں میں تکبہ کا اعتبار نہیں کریں گے (کافی لامع ۱۰۸ ج ۱) لہذا حضرت موصوف کی طرف جو مولانا محمد حسن کی کی ضبط شدہ تقریر درس کے ذریعہ یہ بات منسوب ہو گئی ہے کہ آپ نے منیٰ مل کر ہاتھ دھونے کو سنت سے ثابت مان کر اس زمانہ میں تکبہ و ہنود کی وجہ سے اس کے ترک کو بہتر بتلایا (لامع ۱۰۸ ج ۱) محل نظر ہے۔

ہم نے اچھی طرح دیکھ لیا ہے کہ بڑوں کی باتیں نقل کرنے میں بڑے بڑوں سے فاش غلطیاں ہوئیں ہیں اس لئے ہم بجائے تاویل کے اس انتساب ہی کو غلط فہمی پر مبنی سمجھتے ہیں۔ واللہ اعلم عند اللہ وهو الموفق للصواب والسداد۔

اصول طہارت کی تحقیق و تدقیق

بذل الحمود (ص ۲۸ ج ۱) انوار المحمود (ص ۲۳ ج ۱) میں ایک اچھی بحث اس سلسلہ میں ملتی ہے جس کو لامع ۱۰۷ ج ۱ میں بذل سے نقل کیا گیا ہے۔ وهو هذا ہمارے دقیق انظر فقہاء حنفیہ نے بحث کی ہے کہ محل نجاست اور ہاتھ جس سے نجاست کو دھو یا جائے یا زوال میں نجاست ہی سے پاک ہو جاتا ہے یا اس سے پاکہ ازالہ بھی ضروری ہے الایہ کہ اس کو دور کرنا دشوار ہو درحقیقت اس اختلاف کی بنیاد ایک دوسرے نظریاتی اختلاف پر ہے۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ بوحقیقت میں بو والی چیز کے نظر نہ آنے والے نہایت چھوٹے اجزاء یا ذرات ہیں جو اس سے جدا ہو کر ہوا میں مل جاتے ہیں ان کے نزدیک یہ تا یہ تین بظاہر اس امر سے ہوتی ہے کہ خروج ریح سے نقص طہارت ہو جاتا ہے اگر برمرز سے خارج ہونے والی بودار ہو انجس اجزاء کے ساتھ مخلوط و طوط نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے صہارت ساقط نہ ہوتی دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہوا میں اس چیز کی ذی رم اجزاء نہیں ملتے بلکہ اس کے قریب کی ہوا میں قرب کی وجہ سے ایک کیفیت ہو کی پیدا ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ ہوائی کیفیات کا ازالہ ضروری نہیں ہے لہذا میں نجاست کے ازالہ کے بعد اگر بد بو کی کیفیت باقی رہ جائے تو اس کا ازالہ شرعاً ضروری نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ پچھامہ کی گیلی رومالی پر سے اگر برمرز سے خارج ہونے والے بودار ہو اگر نہ تو وہ نجس نہیں ہوتی اسی طرح دوسری گندی جگہوں سے اٹھنے والی ہوائیں بھی اگر پیچھے ہوئے پاک کپڑوں پر سے گزریں تو اس کو نجس نہیں مانتیں۔ یہ اتفاقی مسد ہے۔

تو اول تو ان ذی جرم اجزاء صفاً کا وجود ہی تسلیم نہیں ہے اور بشرط تسلیم کہیں گے کہ شریعت نے انکا اعتبار نہیں کیا، ورنہ ان مذکورہ صورتوں رومالی اور کپڑوں کو شریعت ضرور پاک قرار دیتی، رہا خروج ریح سے نقص طہارت کا مسد، تو وہ شریعت کے مصوص حکم کی وجہ سے ہے، اس وجہ سے نہیں کہ اجزاء نجاست اس ہوا کے ساتھ مل گئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے تحقیق مذکور نقل کرنے کے بعد لکھا کہ شاید امام بخاری نے اپنے ترجمہ الباب سے اس اختلاف پر تنبیہ کی ہو اور لشکون اٹھی سے اس امر کو ترجیح دی ہو کہ محل کر ہاتھ دھونا پاکی کے لئے نہیں بلکہ طہارت کے واسطے ہے اور حضرت گنگوہیؒ نے بھی ارشاد فرمایا کہ یہ منیٰ ہاتھ پر مل کر دھونا بالغہ و مخفیہ کیلئے ہے تاکہ ازالہ میں نجاست کے بعد جو بود وغیرہ کا اثر رہ جائے اس کو بھی دور کر دیا جائے تاکہ کوئی کراہت باقی نہ رہے اور اس ہاتھ سے باقی اعضائے جسم دھونے میں لغت نہ آئے خصوصاً مضغہ و استسقاء کے وقت۔ (کوب ۱۰۶-۱۰۷ ج ۱)۔

یہاں عائشہ مضمطہ کے ذکر میں تسامح ہوا ہے کیونکہ وہ تو دائیں ہاتھ سے ہوتا ہے جس پر نہایت کا اثر نہیں ہوتا البتہ استسحاق کے اندر دائیں ہاتھ سے ناک میں پانی دے کر بائیں ہاتھ کی کُن انگلی سے ضرور اس کو صاف کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ چہرہ کا افضل ترین حصہ اور اس کا ایک جزو ناک یا غیر نظیف ہاتھ سے دھونا اور صاف کرنا کراہت سے خالی نہیں واللہ تعالیٰ اعلم

فتح المصلح ص ۳۶۹ ج ۱ میں باب صلاۃ الجنائذ کے تحت حدیث کے الفاظ ثم ضرب بشارہ الارض فدلکھا دلکا لشدیدا (آپ نے بائیں ہاتھ سے استنجہ فرما کر اس کو زمین پر مارا اور اس کو خوب رگڑا) پر لکھا: "اس سے ثابت ہوا کہ پانی سے استنجہ کرنے والا، اپنے ہاتھ کو مٹی یا اشنان سے دھوئے، یا اس کو مٹی یا دیوار پر رگڑے تاکہ اس سے کراہت و نفرت کی صورت جاتی رہے"

افادات انوار: امام بخاری نے حدیث الباب اپنے شیخ و استاذ حدیث حمیدی کی سند سے روایت کی ہے، اس کی مناسبت سے حضرت نے حمیدی کا ذکر فرمایا کہ وہ امام شافعی کے رفیق سفری رہے ہیں اور ان کے مذہب کے بڑے علمبردار بھی ہیں اور چونکہ وہ امام اعظم ابو حنیفہ کے مخالفین میں سے ہیں، اور امام بخاری ان کے تلمیذ خاص ہیں اس لئے انھوں نے اپنے شیخ کا اتباع کیا ہے اور یہی طریقہ قدیم زمانہ سے اب تک چلا آ رہا ہے کہ تلامذہ اپنے شیوخ کا اتباع ان کے اعمال و اخلاق، شامل و خصائل اور مذہبی مسائل میں بھی کرتے آئے ہیں، اسی لئے امام بخاری نے حمیدی کے واسطے سے حجام کا قصہ بھی نقل کر دیا ہے حالانکہ سب جانتے ہیں امام اعظمؒ کے مدارک اجتہاد نہایت دقیق ہیں اور چونکہ تیسرا (جو شریعت کو نہایت محبوب ہے) ممکن تھا کہ وہ حجام و طلق راس کے وقت باعتبار حقائق کے ہو یا یہ لحاظ مخلوق کے دونوں ہی احتمال تھے، اسی طرح استقبال قبلہ کی بات بھی (کہ ازالہ تشکک کا لحاظ کر دو استقبال نہ ہو اور ایک شرعی حکم پر اکیلا جا رہا ہے اس لحاظ سے اس کا ہونا بہتر ہے) اس لئے جس طرح امام صاحب کی نظر ان دقیق امور پر تھی، ان کی رعایت حمیدی کو بھی کرنی چاہیے تھی اور وہ ایسا سوچتے سمجھتے تو امام صاحب پر طعن کرنے سے ضرور احتراز کرتے خصوصاً جبکہ یہ بھی بخوبی جانتے تھے کہ امام صاحب معمولی درجہ کے مجتہد نہیں بلکہ نہایت بلند پایہ اور دقیق النظر مجتہد تھے، جن کا اتباع امت محمدیہ کا اکثر و بیشتر حصہ کر رہا تھا۔

حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا: چونکہ یہ طریقہ پہلے ہی سے رائج تھا، اسی لئے امام بخاری نے بھی اس کو اختیار کیا اور اپنی کسی تعریف میں بھی امام صاحب کے لئے مناقب نہیں لکھے اور ہمیشہ مثالب ہی بیان کرتے رہے مگر اس سے یہ گمان نہ کرنا چاہئے کہ امام بخاری و حمیدی کو امام صاحب کے صرف مثالب (تھانکس و برائیاں) ہی پہنچیں تھیں، اور مناقب (خوبیاں و کمالات) پہنچنے ہی نہیں اس لئے وہ معذور تھے، کیونکہ ان کو آپ کے مناقب بھی یقیناً پہنچے ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ کسی واسطے سے مناقب سنے ہوں، کسی سے مثالب (اور واسطوں کی قوت و ضعف کے سبب ایسا ہوا ہو) بلکہ ایک ایک شخص سے بھی ہر دو قسم کے اوصاف ان کو پہنچے ہیں، مگر اس کے باوجود انھوں نے اپنا رجحان مثالب ہی کی طرف رکھا اور صرف ان ہی کو بیان کیا ہے لیکن اس سے یہ بھی یقین نہ کیا جائے کہ ان کی یہی رائے بدگمانی کی آخرت قائم رہی، کیونکہ ایک شخص پر مختلف قسم کے حالات و عوارض طاری ہوا کرتے ہیں، اور کبھی ایک شخص کے متعلق ہر سے حالات سن کر پھر اچھے حالات سننے کے بعد رائے بدل بھی جایا کرتی ہے، خود صحیح بخاری میں بھی بڑی کثرت سے امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ (اندر حنفیہ) کے تلامذہ روایت حدیث موجود ہیں، اور وہ بظاہر اسی وجہ سے ہیں کہ ان کے مناقب امام بخاری کی نظر میں رائج ہو گئے ہوں گے۔

حضرت شاہ صاحب کی رائے مذکور نہایت قابل قدر ہے کہ ہمیں اپنے اکابر کی طرف سے کسی حالت میں بدگمان نہ ہونا چاہئے حتیٰ کہ ان حضرات سے بھی جن سے ہمارے مقتداؤں کے بارے میں صرف برے کلمات ہی نقل ہوئے ہوں، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کی رائے آخر وقت میں بدل گئی ہو، اور وہ ہمارے ان مقتداؤں کی صرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں، غرض سب سے بہتر اور اسلم طریقہ یہی ہے کہ "قصہ زمین بر سر زمیں" ختم کر دیا جائے، اور آخرت میں سب ہی حضرات اکابر کو پوری عزت و سربلندی کے ساتھ اور آپس میں ایک

دوسرے سے خوش ہوتے ہوئے ملکِ مقدّر کے دو بار خاص میں یکجا مجتمع تصور کیا جائے، جہاں وہ سب، ارشاد خداوندی "و ننزعنا ما فی صدورہم من غل اخوانا علی سرور متقابلین" کے مظہرِ اتم ہوں گے، ان شاء اللہ العزیز:

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحب ایسے امور میں نہایت وسیع الحوصلہ تھے، اور حتی الامکان دوسروں کی بے عمل تنقیدات کو بھی وسعتِ قلب کے ساتھ برداشت فرماتے تھے، یہی وجہ ہے کہ نعیم بن حماد خزاعی کے بارے میں بھی ان کی رائے زیادہ سخت نہیں ہے، فرماتے تھے کہ بخاری کے راوی ہیں، معمولی بات نہیں ہے یوں ہی ان کو گرایا نہیں جاسکتا، بلکہ ایک مرتبہ بطور مزاح فرمایا کہ نعیم سے ترکِ رفع یدین کی روایت بھی تو ہے، جو معانی لاءِ آثار میں ہے مع عیب سے جملہ بطلی ہنرش نیز جو، ان کی وجہ سے شافعی نے اس حدیث کو کچھ سمجھا ہے، میں نے کہا کہ ہاں! جو کچھ بھی ہو مگر بخاری کا راوی ہے، اور اسی وجہ سے میں نے اس کے بارے میں خلافِ عادت تاویل سے کام لیا ہے اور کہا کہ وہ خود جھوٹی حکایت نہیں بناتا تھا بلکہ دوسروں کی بنائی ہوئی باتوں میں مزہ لیتا تھا، جیسے بعض نیک بخت بد معاش ہوا کرتے ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو چونکہ بعض حنفیہ سے تکلیف پہنچتی تھی، اس لئے ان کو چڑانے کے لئے چلتی ہوئی انی سیدی یا تین نقل کر دیتے ہوں گے، اور خود امامِ اعظم سے ان کو کوئی کاوش نہ ہوگی، اور بظاہر یہی وجہ ہے کہ وہ امام صاحب سے روایت حدیث بھی کرتے ہیں اور شیخ عبدالقادر قرشی نے تو ان کا ذکر برمزہ حنفیہ "الجواہر المصیۃ فی طبقات احنفیہ" میں ص ۲۰۲ ج ۲ پر کیا ہے اور ان کو امام الکبیر لکھا، اور لکھا کہ انھوں نے امامِ اعظم سے وتر کی فریضت نقل کی ہے، جو امام صاحب سے پہلی روایت اور امام زفر کا مذہب ہے، دوسری روایت سنیت کی ہے جو صاحبین کا مذہب ہے، تیسری روایت آخری وجوب کی ہے، جس کو صاحبِ محدث نے صحیح اور قاضی خاں نے صحیح قرار دیا ہے۔ الخ حضرت شاہ صاحب نے اپنے رسالہ "نیل الفرقہ دین میں بھی نعیم کی روایت طحاوی بابت ترکِ رفع یدین کا ذکر فرمایا کہ اس کی اسناد قوی ہیں اور اس میں جو نعیم بن حماد ہیں، وہ رجال بخاری میں سے ہیں اور ان کے بارے میں سب سے زیادہ معتدل رائے یہ ہے کہ وہ صدوق ہیں، البتہ غلطی بھی بہت کرتے ہیں، اور ابنِ عدی نے ان کی خطا کردہ حدیثوں کا تتبع کر کے نشانِ وہی کر دی ہے، اور کہہ دیا کہ ان کی روایت کردہ باقی سب احادیث مستقیم ہیں۔ (تقریب ص ۳۰۵ ج ۲ تہذیب ص ۳۵۸ ج ۱۰)

حافظ نے بھی تہذیب میں نعیم کے حالات کے آخر میں لکھا کہ ابنِ عدی ان کی اغلاط کا تتبع کرتے ہیں، لہٰذا یہ بات ان کے بارے میں قولِ فیصل کا درجہ رکھتی ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ہمارے امام جرح و تعدیل ابنِ معین حنفی بھی حضرت شاہ صاحب کی طرح نعیم سے کافی حسنِ ظن رکھتے تھے، چنانچہ ان کے سامنے ایک حدیث نعیم کی پیش کی گئی تو فرمایا کہ یہ منکر ہے، محدث ابو زرہ نے کہا کہ نعیم نے اس طرح روایت کیوں کی! تو فرمایا: ان کو دھوکا لگ گیا، محمد بن علی مروزی کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث مذکور کے بارے میں امام بخاری ابنِ معین سے سوال کیا تو فرمایا اس کی کوئی اصل نہیں ہے، میں نے کہا کہ نعیم کیسے ہیں؟

فرمایا: ثقہ ہیں، میں نے کہا کہ ثقہ کیسے باطل کی روایت کر سکتا ہے؟ فرمایا: ان کو دھوکا لگ گیا، حافظ نے بھی یہ لکھا ہے کہ حدیث مذکور کی وجہ سے بہ کثرت محدثین نے نعیم کو ساقط کر دیا ہے، مگر ابنِ معین ان کو جھوٹ سے بچا کر صرف غلطی کا مرتکب کہا کرتے تھے (تہذیب ص ۳۶۰ ج ۱۰)

دوسری روایت یہ بھی ابنِ معین سے تہذیب ہی میں ہے کہ فرمایا: نعیم حدیث میں کچھ نہ تھے البتہ شاہ صاحب سنت تھے یہ قول بھی امام احمد و ابنِ معین کا تہذیب میں ہے کہ نعیم حدیث کے اچھے طالب علم تھے مگر وہ چونکہ غیر ثقہ لوگوں سے بھی روایت کر دیتے تھے اس لئے قابلِ مذمت ہو گئے۔ (تہذیب ص ۳۵۹ ج ۱۰)

بظاہر نعیم کا بڑا عیب یہی تھا کہ وہ روایت لینے میں محتاط نہ تھے، ثقہ اور غیر ثقہ دونوں سے لیتے تھے، لیکن جیسا کہ حافظ ابنِ حجر اور حضرت شاہ

صاحب نے ان کے بارے میں قول فیصل اور معتدل رائے یہ قرار دی تاکہ ان کی اغلاط کا تتبع کر دیا گیا اور ان کی روایت کردہ باقی احادیث سب مستقیم اور قابل استدلال ہیں، لہذا طحاوی شریف کی روایت ترک رفع یدین بھی ضرور قابل استدلال اور مستقیم قرار پائے گی خصوصاً جبکہ امام بخاری جیسے ام المحدثین نے بھی ان کی روایت حدیث کو معتبر مانا ہے، اس کی مزید بحث چونکہ اپنے موقع میں آئے گی اس لئے یہاں ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں، رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت شاہ صاحب کی تالیف مذکور کی روشنی میں ایسے ایسے علوم و حقائق سامنے آئیں گے کہ علم و تحقیق سے پتہ کھل جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ اور اس سے پورا اندازہ ہوگا کہ ہمارے حضرات کی وسعت نظر اور دقت فہم کیسی کچھ تھی، رحمہم اللہ رحمت و معرفت۔

یہاں اتنی بات اور بھی عرض کرنی ہے کہ جس شخص سے باوجود محدث و متبحر ہونے کے اور بقول قرشی الامام الکبیر ہو کر بھی غیہ ثقہ سے روایات لینے کے سبب غلطی ہو چکی ہے، اس سے اگر رجال کے حالات بیان کرنے میں بھی اگر تسامحات ہوئے ہوں تو یہ بات قابل تعجب نہیں ہے، اسی لئے حضرت شاہ صاحب کی رائے بالکل صحیح ہے، کہ وہ خود تو جھوٹ نہیں بولتے تھے مگر دوسروں کی غیر ثقہ روایات چلتی کر دینے میں ذرا تامل نہیں کرتے تھے، اس لئے امام اعظمؒ کے بارے میں ضرور ایسا ہی ہوا ہوگا (جامع المسانید ص ۵۶۳ ج ۲) میں نعیم کا ذکر امام صاحب سے بعد کے مشائخ میں ہوا ہے، کیونکہ اس میں ان سے کوئی روایت بلا واسطہ امام صاحب سے نہیں ہے۔

علامہ کوثری کی رائے نعیم کے عقائد وغیرہ کے بارے میں بھی سخت ہے اور ان کا ذکر ہم مقدمہ میں بھی کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ واعلم۔

امام اعظم و امام شافعی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: میں نے امام شافعی سے کوئی حرف امام اعظمؒ کی برائی میں نہیں دیکھا بلکہ ان سے سب مناقب ہی نقل ہوئے ہیں اور امام محمد کی تعریف میں تو امام شافعی نے اتنا فرمایا ہے کہ اس سے زائد اور اونچے درجہ کی تعریف اور کسی سے منقول نہیں ہوتی ہے مثلاً یہ (۱) کہ میں نے بمقدار دو اونٹ کے علوم کے بارہ (خزانے) ان سے حاصل کئے ہیں، (۲) الامام محمد کا بیٹا، العین والقباب (عین کو اس لئے کہ حسین و جمیل تھے اور قلب کو علوم سے ہیراب کرتے تھے)۔ (۳) جب امام محمد بولتے تھے تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا وحی اتر رہی ہے، (۴) میں نے امام محمد کے سوا کوئی تحیم مٹوا آدمی ذہین وہ ذکی نہیں دیکھا۔

امام اعظمؒ و مالک رحمہ اللہ

فرمایا: امام مالک نے بھی امام صاحب کی بہت مدح کی ہے لیکن کہیں کہیں کوئی تعریض بھی آئی ہے۔

امام اعظمؒ و امام احمد رحمہ اللہ

فرمایا: امام احمدؒ نے بھی مدح کی ہے اگرچہ تعریض بھی ثابت ہے جس کا سبب حنفیہ کی وجہ سے ان کا فقہوں اور مصائب میں ابتلا ہوا ہے (یہ وہی بات ہے جو ہم نعیم کے سلسلہ میں لکھ آئے ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ نعیم جس درجہ کے تھے ان سے دینی ہی باتیں ہوئیں اور امام احمد عالی مرتبت انسان تھے، اس لئے تعریض پر اکتفا ہوا اور ضعیف انسان کہیں تک بشریت کے تقاضوں سے بچ سکتا ہے۔؟)

صدقات سے تاثر فطری ہے

ہم نے امام بخاری کے حالات میں بھی لکھا تھا کہ ان پر مصائب و حوادث زمانہ کا اثر تھا اور اسی کے تحت نقد و جرح کے باب میں کچھ بے لطف محققین نے بتایا ہے میں لکھا امام اعظمؒ کی مدح ایک جماعت انہر کہنے کی ہے جیسے عبداللہ بن المبارک، سفیان بن عیینہ، اعثم، سفیان ثوری، عبد الرزاق، حماد بن زید، وکیعہ، داؤد خلاص، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد اور دوسرے بہت سے حضرات نے (مولف)

احتیاطی ہوگئی ہے، اس کو زیادہ اہمیت نہ دینی چاہیے، یہی بات امام احمد کے بارے میں بھی ملحوظ ہونی چاہیے اور سب سے بہتر طریقہ حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سابق کی روشنی میں یہ ہے کہ ہم یہ خیال کریں کہ آخر میں ان سب حضرات اکابر کے خیالات اچھائی سے بدل گئے ہوں گے، اور وہ سب کی طرف سے سلیم الصدر ہو کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں گے لیکن ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ اکابر اور اونچی سطح کے حضرات کے بارے میں ہے جو یقیناً الحب فی اللہ و البغض فی اللہ پر عامل تھے، جو لوگ دنیوی اغراض یا نفسی خواہشات کے تحت اکابر عہد امت کی توہین کرتے یا ان کو جسمانی و روحانی اذیت پہنچاتے ہیں، وہ کسی تاویل سے بھی رعایت کے مستحق نہیں ہیں بلکہ۔ من اذی لی ولیا فقد اذنتہ بالحرب، کے مصداق حق تعالیٰ کے دنیوی عتاب اور آخرت کے عذاب دونوں کے سزاوار ہیں۔ اللہم احفظنا منہما۔

ہم نے اپنے حضرت شاہ صاحب کو زمانہ قیام ڈاکھیل میں دیکھا کہ دارالعلوم دیوبند سے عیدگی اور اپنوں، غیروں کے بے جا اتہامات، بہتان طرازیوں اور ایذا رسانہوں سے ان کا قلب مبارک بہت زیادہ متاثر ہو گیا تھا، اسی لئے انتہائی صبر و ضبط کے باوجود کبھی کبھی کوئی کلمہ شکایت کا بھی زبان مبارک پر آ جاتا تھا اور اس کی طرف اپنے بعض اشعار میں بھی آپ نے اشارہ فرمایا ہے مثلاً

وہل من کثیر البال آذاه دھرہ

لقاءک الا بالدموع السوانل

دوسرے قصیدہ میں فرمایا۔

ولم الق الاریب دھر تصرما

ومن غلیات الوجد ما کان مہمما

ومن لہجات الدھر ما قد تہجمما

علی کبدی من خشية ان تحطما

وصار یحجار الدھر حتی تقدما

یجاملنی شینا دعا او ترحما

رضی نفسہ ما کان اکرم او رحما

فقدت بہ قلبی و صبری و حیلنی

ومن عبرات العین مالا اسیفہ

ومن لہجات الصدر مالا ابلہ

فما ذکر ازمان الرفاق والنفی

تکففت معی او کففت عنانہ

فہل ثم داع او مجیب رجوتہ

ولہ حمد الشاکرین وشکرہم

تیسرے قصیدہ میں فرمایا۔

تذکرت والذکری تہیج للنفی

ومن حاجۃ المحزون ان یتذکرا

غرض ایسے عظیم اتہامات و مصائب سے تاثر کے تحت اگر کسی بڑے سے دوسرے بڑے کے متعلق کوئی بات صادر ہوگئی ہے تو وہ عارضی و وقتی چیز تھی، جس طرح مشاہیرات صحابہ کے باب میں بھی کچھ چیزیں مرقی ہیں، ان چیزوں کو شرعی احکام کے فیصلوں کے وقت سامنے لانا موزوں و مناسب نہیں اور نہ ان امور کو ان عالی قدر رخصتیتوں پر اثر انداز سمجھنا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

امام اعظم اور خطیب بغدادی

اس موقع پر حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا خطیب کے متعلق کیا کہوں؟ غصہ آ جائے گا صرف یہ کہتا ہوں کہ ایسے لوگوں نے دین محمدی کی جڑ نکال دی ہے اس نے اپنی "تاریخ بغداد" میں جو کچھ امام اعظمؒ کے خلاف بے تحقیق مواء جمع کر دیا ہے، اس کے لئے "السہم المصبوب فی کبد الخطیب" دیکھنا چاہیے اور کسی کے متعلق لوگوں کے من گھڑت افسانوں سے صرف نظر کر کے، خارجی صحیح واقعات پر نظر کرنی چاہیے اور آج بھی لوگ دوسروں پر کیسے کیسے غلط بہتان اور افتراءات باندھ دیتے ہیں، ان کی اگر خارجی و واقعی حالات کے ذریعہ

تحقیق و تفتیش نہ کی جائے تو آدمی مغالطہ میں پڑتا ہے اور اچھے اچھے لوگوں کے متعلق بدظنی کا شکار ہو جاتا ہے ”واجتنبوا اکثر من الظن“ (بہت سے گمانوں سے بچو کہ کچھ گمان ضرور گمراہ ہوتے ہیں)

امام اعظم اور ابو نعیم اصفہانی

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک خطیب کی طرح ابو نعیم، امام صاحب کے مخالفین میں سے نہیں ہیں اور ”حدیث“ اولیاء میں انہوں نے حدیث روایت کی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کو چالیس رجال اہل جنت کے برابر قوت عطا فرمائی گئی تھی، ان کی اس روایت کی سند میں امام صاحب بھی ہیں۔

حضرت کی یہ رائے بھی ایسی ہی مختلط ہے جیسے نعیم بن حماد زحامی کے بارے میں تھی اور وہ بھی امام صاحب سے روایت کرتے ہیں، یہ بھی، اور دونوں سے امام صاحب کے خلاف چیزیں بھی منقول ہوئیں ہیں، اس لئے علامہ کوثری کے نزدیک یہ دونوں امام صاحب کے مخالفین میں سے ہیں اور انہوں نے ”تانیب الخلیف“ میں ان دونوں پر سخت تنقید کی ہے ابو نعیم کے متعلق لکھا کہ انہوں نے حلیۃ الاولیاء میں امام شافعی کی رحلتہ مکذوبہ مشہور کذا تائین سے روایت کی ہے اور امام شافعی کو قتل کرانے کے لئے امام ابو یوسف و امام محمد کا باہمی مشورہ کر کے خلیفہ ہارون رشید کو قتل پر اکسانے کا قصہ نقل کیا ہے حالانکہ وہ بھی محض جھوٹ ہے امام شافعی امام ابو یوسف کی وفات سے بھی دو سال بعد ۱۸۴ھ میں عراق پہنچے اور امام محمد نے جو کچھ احسانات امام شافعی پر کئے ہیں وہ بھی مشہور و متواتر اور سب کو معلوم ہیں بلکہ انہوں نے امام شافعی کو بڑی مصیبت سے نجات دلائی تھی جس کی وجہ سے ابن حزم و حنفی شذرات الذہب میں لکھا کہ ”قیامت تک ہر شافعی المذہب پر واجب ہے کہ وہ اس احسان عظیم کو پہچانے اور امام محمد کے لئے دعائے مغفرت کیا کرے“ لیکن ابو نعیم نے احسان فراموشی کر کے کہا کہ امام محمد پر بہتان مذکور نقل کر دیا ہے (تانیب ص ۷۱)

ابو نعیم کی طرف سے ان باتوں کی اور امام صاحب کے بارے میں بھی جو کچھ ان سے نقل ہوا، حضرت شاہ صاحب کے نزدیک غائب یہی تاویل ہو گی کہ نعیم کی طرح یہ ابو نعیم بھی مسائل قسم کے نیک بخت انسان ہوں گے، جو بہت سی باتیں بے تحقیق بھی چلتی کر دیا کرتے ہیں اور ایسے امور میں کوئی ذمہ داری محسوس نہیں کرتے، یعنی قصود ارادہ سے کسی کے خلاف جذبہ کے تحت جھوٹ نہیں بولتے تھے۔ والعلم عند اللہ العلیم بذات الصدور

قولہ ففعل فرجاً لہ

حدیث الباب میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل جنابت کیا، پس غسل فرج کیا وغیرہ، اس پر حافظ ابن حجر نے لکھا کہ فایہا تفسیر یہ ہے تعقیبہ نہیں ہے، کیونکہ غسل فرج غسل سے فراغت کے بعد نہیں ہوا ہے، (فتح الباری ص ۲۵۸ ج ۱)

محقق یعنی کا نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے یہ بات کرمانی سے لی ہے، انہوں نے لکھا تھا کہ ”یہاں فاعقیب کے لئے تو نہیں سکتی، اس لئے تفصیل یہ ہے کیونکہ اس کے بعد کی سب چیزیں سابق اختصار و اجمال کی تفصیل ہے اور تفصیل اجمال کے بعد ہوتی کرتی ہے۔“

میں کہتا ہوں کہ دقتی انظر اور اسرار عربیت سے واقف آدمی اس فاکو عطفہ کہے گا، جو یہاں بیان ترتیب کے لئے استعمال ہوئی ہے اور حدیث کے معنی یہ ہوں گے یہی کہ کریم ﷺ نے غسل فرمایا تو اپنے غسل کی ترتیب اس طرح فرمائی کہ پہلے غسل فرج کیا پھر ہاتھ کو مٹی پر رکھ کر دھویا، پھر وضو فرمایا اور غسل فرمایا کہ اپنے پائے مبارک دھوئے اس کے بعد یعنی نے لکھا کہ فاعقیب کے لئے ہونا اس کو عطف ہونے سے

خارج نہیں کرتا (عہدہ ص ۲۲ ج ۲)

باب هل يدخل الجنب يده في الاناء قبل ان يغسلها اذا لم يكن على يده قدر غير الجنابة وادخل ابن عمر والبراء بن عازب يده في الطهور ولم يغسلها ثم توضاء ولم يرا ابن عمر وابن عباس بانسا بما ينتضح من غسل الجنابة

(کیا جی اپنے ہاتھ دھونے سے پہلے برتن میں ڈال سکتا ہے؟ جبکہ جنابت کے سوا ہاتھ میں کوئی ننگی نہ لگی ہو، ابن عمر اور براء بن عازب نے ہاتھ دھونے سے پہلے غسل کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا تھا ابن عمر و ابن عباس اس پانی سے غسل میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے، جس میں غسل جنابت کا پانی ٹپک کر گر گیا ہو۔)

(۲۵۶) حدثنا عبد الله بن مسلمة قال حدثنا الفتح بن حميد عن القاسم عن عائشة قال كنت اغتسل انا والنبي صلى الله عليه وسلم من اناء واحد تختلف ايدينا فيه :

(۲۵۷) حدثنا مسدد قال حدثنا حماد عن هشام عن ابيه عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل يده :

(۲۵۸) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا شعبة عن ابي بكر ابن حفص عن عروة عن عائشة قالت كنت اغتسلوا انا والنبي صلى الله عليه وسلم من اناء واحد من جنابة وعن عبد الرحمن ابن القاسم عن ابيه عن عائشة مظه

(۲۵۹) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا شعبة عن عبد الله بن عبد الله ابن جبير قال سمعت انس بن مالك يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم والمرأة من نسائه يغتسلان من اناء واحد زاد مسلم ووهب بن

جرير عن شعبة من الجنابة :

ترجمہ ۲۵۶: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں اس طرح غسل کرتے تھے کہ ہرے ہاتھ بار بار اس میں پڑتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۷: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ غسل جنابت فرماتے تو (پہلے) اپنا ہاتھ دھوتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۸: حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور نبی کریم ﷺ ایک برتن میں غسل جنابت کرتے تھے، عبد الرحمن بن قاسم اپنے والد کے واسطے سے بھی حضرت عائشہ سے اسی طرح روایت کرتے تھے۔

ترجمہ ۲۵۹: حضرت انس بن مالک کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کی کوئی زوجہ مطہرہ ایک برتن میں غسل کرتے تھے اس حدیث میں مسلم نے یہ زیادتی کی ہے اور شعبہ سے وہب کی روایت میں من الجنب (جنابت سے) کا لفظ ہے (یعنی یہ غسل جنابت کا ہوتا ہے)

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا امام بخاری نے یہاں ترجمہ الباب میں مٹی کے بخش ہونے کی تصریح کر دی ہے کیونکہ اس کو قدر (پلیدی) سمجھا اور لکھا کہ اگر ہاتھ پر جنابت (مٹی) کے سوا کوئی دوسری پلیدی نہ ہو تو اس ہاتھ کو بغیر دھونے غسل کے پانی میں ڈال سکتا ہے یا نہیں اس کے بعد امام بخاری نے دو قسم کے اثرات نقل کئے، ابن عمر اور براء کا یہ کہ وہ اپنا ہاتھ وضو کے پانی میں بغیر دھونے ڈال دیتے تھے (یہ گویا وضو اور حدث اصغر کا مسئلہ بیان کر دیا، پھر ابن عمر و ابن عباس کے اثر سے یہ بتلایا کہ غسل جنابت کرتے ہوئے جو چھینٹیں پانی کی ادھر ادھر کریں وہ بخش نہیں ہیں اسی لئے وہ ان کا کوئی خیال نہیں کرتے تھے، اس کے بعد امام بخاری نے تین احادیث ایسی ذکر کیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی زوجہ مطہرہ کے ساتھ غسل فرمایا کرتے تھے اور بظاہر ان سے یہ بات بھی نکلی کہ اس حالت میں ایک کے پانی لینے اور غسل کرنے سے دوسرے پر چھینٹیں آتیں تھیں تو وہ پاک سمجھے جاتی تھیں ورنہ ایک ساتھ غسل ہی نہ کرتے، اسی کے ساتھ اس سے یہ بھی نکلا کہ بظاہر آپ ﷺ نے غسل

دوسرے کو جاہت کرنا دوسری یہ کہ وقت ضرورت ہاتھ دھونے کے بغیر بھی پانی میں ہاتھ ڈال کر چھو میں پانی نکال سکتے ہیں اگرچہ شریعت کی نظر میں محبوب و پسندیدہ یہی ہے کہ اس سے بچنا چاہیے حضرت شاہ صاحب کی اس تشریح سے امام بخاری کی رائے بعینہ وہی ثابت ہوتی ہے جو ائمہ حنفیہ کی ہے مگر حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد اس کے خلاف نقل ہوا ہے حسب روایت لامع ان کا خیال یہ ہے کہ امام بخاری کی غرض یہاں ماہ مستعمل کی طہارت و طہوریت دونوں کو بیان کرنا ہے پھر لکھا کہ یہ مقصد اس لیے ثابت نہیں ہو سکتا کہ پانی کا استعمال اس وقت مانا جاتا ہے جبکہ اس سے ارادۂ قربت یا ازالۂ حدث ہوا بلکہ امام بخاری کا استدلال یہاں ان دو صورتوں میں فرق نہ کرنے کے سبب ہوا ہے کہ ایک استعمال ازالہ حدث کے لیے ہوا کرتا ہے اور ایک بغیر اس کے بھی اسی طرح امام بخاری نے طہرہ و طہور میں بھی فرق کا خیال نہیں کیا۔

حضرت گنگوہی کے ارشاد پر نظر

ہمارے نزدیک حضرت کے ارشاد کے نقل میں کچھ تسامح ہو گیا ہے اور خیال ہے کہ ایسی بات انہوں نے امام بخاری کی متعلق نہ فرمائی ہو گی جو ان کے وقت نظر کے منافی ہو چونکہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ میں اس پر کچھ نہیں لکھا اس لیے ہمیں اتنی وضاحت کرنی پڑی ہمارا خیال یہ ہے کہ کوئی بھی کبھی بات بلا تحقیق مبلغ اپنے حضرات اکابر کی طرف منسوب نہ ہونی چاہیے پھر چونکہ امام بخاری کا مسلک پورے وثوق کے ساتھ متعین کرنا کافی دشوار ہے ان کو عمومی قسم کے احتمالات کی بنا پر جمہور ائمہ کے مسلک سے دور کر دینا بھی مناسب نہیں ہے جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں کہ مسلک جمہور طہرہ و طہور کا ہے اور صرف امام مالک طہور مطہر ہونے کے قائل ہوئے ہیں اس لیے حضرت شاہ صاحب کی رائے زیادہ انصاف ہے واللہ تعالیٰ اعلم حضرت شیخ الحدیث نے حاشیہ لامع ۱۰۸ میں ارادۂ عند سے شروع کر کے جو کچھ لکھا ہے وہ بھی بہت عمدہ و محققانہ تحقیق ہے۔

قولہ حدثنا ابو الولید ثناء شعب۱ الخ اس پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا بعینہ یہی اسناد و نسب کی شریف میں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے وضمومبارک کے پانی کی عقدہ و دو ٹھ مدتی۔

یہاں حضرت شاہ صاحب نے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ امام محمد و غیرہ بعض احادیث کی روشنی میں وضو کے لیے مدی تعیین اور غسل کے لیے صاع کی تعیین کرتے ہیں مگر جمہور ائمہ کا مسلک عدم تعیین ہی ہے کیونکہ صحیح بخاری کی اسی قوی سند سے سنائی کہ حدیث بھی یہی ہے جس سے دو ٹھ ثابت ہوا اور ایک روایت میں نصف مد بھی نقل ہوا ہے اگرچہ وہ قوی نہیں ہے اس لئے اس مسئلہ میں جمہور کا مسلک ہی قوی ہے کہ مد و صاع کی منقول مقدار کو تقریبی قرار دیا جائے تحدیدی نہیں واللہ تعالیٰ اعلم ہم نے یہی بات مع شہ زائد انوار الباری ۱۶۷: ۵ میں بھی باب الوضوء کے تحت لکھی تھی۔

حضرت شاہ صاحب کا طریقہ

تمام احادیث الباب اور ان کے طرق و متون پر نظر کرنے کے بعد چینی ٹی اور دونوں محققانہ و محدثانہ رائے ہمارے حضرت بیان فرمادیا کرتے تھے درحقیقت وہی بات نہایت کارآمد اور آب زر سے لکھنے کے قابل ہوتی تھی اور ایسی آراء کی تلاش تفتیش و تحقیق اور تحریر سے انوار الباری کا بڑا مقطع ہے اہم الحروف نے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ عاجز کا بڑا مقصد ضبط تقریر کے وقت حضرت شاہ صاحب کی خصوصی تحقیقات و آراء قلمبند کرنے کا تھا، خدا کا لاکھ لاکھ شکر و احسان ہے کہ وہی چیز کام آ رہی ہے کیونکہ دوسرے حضرات کی تحقیقات و آراء تو ان کی کتابوں سے براہ راست بھی لی جاسکتی ہیں اور الحمد للہ جاری ہیں مگر حضرت کی صحیح آراء اور فیصلوں کا پورے وثوق و وثیت کے ساتھ جمع کرنا نہایت دشوار مرحلہ ہے ناظرین دعا فرماتے رہیں کہ میں اس مہم کو سرکہ سکوں۔ واللہ اعلم کل مسیر۔

باب من افرغ بيمينه على شماله في الغسل جس نے غسل میں اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی گرایا

(۲۶۰) حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابو عوانة قال لنا الاعمش عن سالم بن ابى الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ميمونة بنت الحارث قالت مضعت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسلا وسترته فصب على يده فغسلها مرة او مرتين قال سليمان لا ادرى اذكر الثالثة ام لاثم افرغ بيمينه على شماله فغسل فرجه ثم ذلك يده بالارض او بالحائط ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه وغسل راسه ثم صب على جسده ثم تنحى للغسل قدميه فلوالته خرقة فقال بيده هكذا ولم يرد ها

ترجمہ: حضرت ميمونة بنت حارث نے کہا کہ میں نے رسول ﷺ کے لیے غسل کا پانی نکھا اور پردہ کر دیا آپ نے غسل میں اپنے ہاتھ میں پانی ڈالا اور اسے ایک یا دو مرتبہ دھویا سلیمان اعمش کہتے ہیں کہ مجھے یاد نہیں راوی نے یسری یا ربیعہ ذکر کیا یا نہیں، پھر داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی ڈالا اور شرم گاہ دھوئی پھر ہاتھ کو زمین پر یا دیوار پر رگڑا پھر کھلی کی اور ناک میں پانی ڈالا پھر چہرے اور ہاتھوں کو دھویا اور سر کو دھویا، پھر بدن پر پانی بہایا اور ایک طرف ہو کر دونوں پاؤں دھوئے بعد میں میں نے ایک کپڑا دیا تو آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی تھک دیا اور پڑا نہیں۔
تشریح: اس باب سے امام بخاری نے بتلانا چاہتے ہیں کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر بھی پانی ڈال سکتے ہیں یعنی یہ بات حد جواز میں ہے پھر یہی چیز جواز کے ساتھ کر وہ بھی ہو سکتی ہے جبکہ یہ ضرورت اور استیفاء کے علاوہ صورتوں میں ہو اور استیفاء کی صورت میں یہی چیز زیادہ مہم نہ ہو جاتی ہے اس لیے اس کے خلاف کرنے میں کراہت بھی ہوگی چونکہ امام بخاری نے ترجمہ الباب عام رکھا ہے یعنی استیفاء کی قید نہیں لگائی جس سے دھوئی تو عام ہو گیا۔ مگر دلیل یعنی حدیث الباب خاص ملے ہیں جس کا تعلق صرف استیفاء والی صورت سے ہے تو اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا کہ استیفاء والی صورت تو حدیث الباب سے ثابت ہو گئی اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں دوسری مشہورہ معروف احادیث سے پہلے ہی معلوم ہیں کہ حضور اکرم ﷺ ہر کام میں داہنے سے شروع کرنے کو محبوب رکھتے تھے جیسا کہ صحیح بخاری میں بھی گزر چکا ہے باب التیمن فی الوضوء والغسل اور یہاں وہ صورت مراد ہوگی کہ چوڑے منہ کے برتن سے پانی چلو سے نکالا جائے تو ظاہر ہے کہ اس کو دائیں طرف رکھ کر وضو غسل کریں گے اور دائیں ہاتھ سے پانی نکال کر بائیں پر ڈالیں گے البتہ اگر گھڑالوٹا یا چھوٹے منہ کا برتن ہو تو اس کو بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے دائیں پر پانی ڈالیں گے جیسا کہ خطابی نے وضاحت کی ہے فتح الباری ۲۶۱۔

بحث و نظر: حافظ کی ذکر کردہ توجہ مذکور کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ دائیں طرف برتن رکھ کر اُرد وضو غسل کریں گے تو وہ صورت بھی ترجمہ الباب کے تحت آ جاتی ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ توجہ مطابق ترجمہ الباب کے لیے تکلف سے خالی نہیں کیونکہ ایسی صورت میں بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنے کے لیے دائیں ہاتھ سے پانی نکالنا بوجہ ضرورت ہوگا جس طرح استیفاء کے وقت نہایت دھونے کے لیے ہوتا ہے اور ایسی صورتوں میں تیامن کی رعایت مستثنیٰ ہو جاتی ہے اس لیے ایسی صورتیں اگر ترجمہ الباب کے تحت آتی ہیں تو وہ ضمیمہ آتی ہیں تیامن کی پسندیدگی کے تحت نہیں دوسرے یہ کہ حسب تحقیق علامہ خطابی دائیں طرف کھلمنہ کا برتن وضو غسل کے وقت رکھیں گے تو اس سے صرف بائیں ہاتھ کو دھونے یا پاک کرنے میں تو فراغ یا تسہیل علی الشمال ہوتا ہے باقی سارے وضو غسل میں تو دونوں ہاتھوں کا ایک ساتھ استعمال ہوگا جس میں تیامن کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چنانچہ امام بخاری نے کچھ ہی قبل باب المضمضہ والاستسقاء فی التیمن میں یہی حدیث الباب (حدیث ميمونة) ذکر کی ہے جس میں تھا کہ حضور ﷺ نے غسل کے شروع میں داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا

اور اس طرح دونوں ہاتھ دھوئے پھر غسل فرج کیا اور بائیں ہاتھ زمین پر رگڑ کر اس کو دھویا پھر کبھی وغیرہ کی الخ غرض جو صورت استنجاء کے ملا وہ تھی وہ خود ہی امام بخاری حدیث مذکور کے ذریعہ واضح کر چکے ہیں اس لیے اس کو دوسری عام احادیث میں سے کے تحت لانے کی ضرورت قطعاً نہیں ہے اور امام بخاری کا عام کے ذریعہ حدیث کیسے نہ ہو یہی ہے کہ ان دونوں متون سے ثابت ہو جاتا ہے دوسرے تنگھٹائی کی ضرورت نہیں رہتی۔

اس موقع پر محقق یعنی نے کچھ نہیں لکھنا نہ حافظ کے جواب مذکور پر کچھ نقد کیا ہے ہماری مذکور ہالدار کے کی تائید علامہ خطابی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو کرمانی نے ان سے نقل کیا ہے ہی کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کا طریقہ استنجاء کے اندر ہے اور اس میں صرف یہی طریقہ متعین ہے دوسرا جائز نہیں لیکن اطراف جسم دھونے کے بعد رچوڑے منہ کے برتن کو داہنی طرف رکھیں گے اور پانی بھی داہنے ہاتھ سے پس گئے اور تنگ منہ والے برتن سے پانی لینے کا طریقہ دوسرا ہے کہ بائیں طرف رکھ کر بائیں ہاتھ سے داہنے ہاتھ پر پانی ڈالیں گے۔ (لامع الدارۃ ۱۰۹-۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

آپ نے فرمایا کہ امام بخاری نے اس باب سے اس بات کا رد کیا ہے جو عورتوں کی طرف منسوب کر کے مشہور کر دی گئی ہے کہ داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنا خاص ان کی عادت ہے گویا امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ صرف ان کی عادت نہیں بلکہ شریعت میں بھی اس کی بعض صورتیں جائز یا مستحب ہیں جائز بلکہ اگر بہت کی صورتیں ضرورت کے اوقات کی ہیں اور جائز مع الاستحباب والی صورت استنجاء والی ہے جیسا کہ علامہ خطابی نے بھی کہا کہ اس کے سوا ناجائز یا مکروہ ہیں

توجیہ ترجیح بعید ہے

اس موقع پر بعض حضرات نے لکھا کہ یہ بھی بعید نہیں کہ امام بخاری نے اس ترجمہ الباب سے ترجیح صلب الماء بالیمنى علی الیسری پر تنبیہ کی ہو کیونکہ بعض روایات ابی داؤد وغیرہ میں صلب الماء علی الیمین یا برتن داہنے ہاتھ پر جھکانے کا ذکر ہوا ہے لیکن یہ تو جیسا اس لیے بعید ہے کہ امام بخاری صرف استنجاء والی صورت کی حدیث لانے میں اس لیے اگر ترجیح ثابت ہوگی تو صرف اسی کی۔ اور روایات ابی داؤد وغیرہ میں استنجاء والی صورت مذکور نہیں ہے۔

بات یہاں سے شروع ہوئی ہے کہ اس موقع پر تیامین والی بات کو درمیان میں لے آنا برحسب نہیں ہے اور جن حضرات نے بھی استنجاء اور ضرورت کی صورتوں سے ہٹ کر یہاں غلط بحث کیا ہے وہ سب ہی موضوع بحث سے دور ہو گئے ہیں اصل یہ ہے کہ تیامین والی بات کا ترجمہ الباب یا حدیث الباب سے کوئی ہی تعلق نہیں ہے اور خود امام بخاری بھی پہلے مستقل باب التیمین فی الوضوء والفعل لکھ چکے ہیں اور اس سے قبل باب التیمین عن الاستنجاء بالیمن اور باب لا یمسک ذکرہ ہمیں اذ ابال بھی لا چکے ہیں جن سے استنجاء کے باقی افرغ الماء بالیمن علی الشمال والی بات ضما متعین ہو چکی تھی اب چونکہ احوال و صفات غسل نبوی کے تحت اسی کی مزید صراحت و وضاحت آ رہی ہے تو اس کو مستقل باب قائم کر کے بھی بتلا رہے ہیں اور ہمیشہ بائیں ہاتھ سے دائیں کو پیچھ دھونا اور اسی طرح کام کو دائیں میں جانب سے شروع کرنا اور ہر خسیں کام کو بائیں جانب سے سب امور تو پہلے سے طے شدہ ہیں جس کی وجہ یہی کہ شریعت نے تیمین کو یار پر مطلقاً شرف و اعزاز بخشا ہے اور اسی لئے اس کو تمام امور بڑا خیر پر مقدم کیا اور امور خسیہ و دینیہ میں یہاں کو مقدم رکھا ہے۔

۱۔ حضرت شاہ صاحب نے درابی داؤد باب کریم مس الذکر بالیمن فی الاستبراء میں فرمایا: تبرأء سے مراد استنجاء ہے اور یہی حکم دوسرے محل نجاست میں بھی ہے کہ ہاں داہنے ہاتھ کا استعمال مکروہ ہے (انوار الہود ۱۰۸)

علامہ نووی نے لکھا شریعت میں یہ قاعدہ کلیہ مستحکم ہے کہ جو امور بابرکات و شرف و عزت سے متعلق ہیں ان میں سب سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب کا تقدم و تاخير

زیر بحث باب اکثر فضوں میں باب تفریق الوضوء والفصل سے موخر ہے اور اسی طرح سے فتح الباری عمدۃ القاری میں بھی ذکر ہوا ہے چنانچہ فتح الباری ص ۲۶ ج ۱ میں لکھا کہ یہ باب اصحیٰ و ابن عساکر کے نسخہ میں اس سے پہلے باب تفریق والے سے مقدم ہے مگر مطبوعہ بخاری شریف میں مقدم ہے اس لئے ہم نے اسی کا اتباع کیا ہے

تحقیق یعنی نہ لکھا کہ ہر دو صورت تقدم و تاخر میں دونوں متصل ابواب میں باہمی مناسبت اتنی ہے کہ دونوں کا تعلق وضو سے ہے یا دونوں میں ایک جائز امر کو بیان کیا گیا ہے اتنی مناسبت کافی ہے

حافظ پر نقد تحقیق یعنی نہ لکھا کہ حدیث الباب میں فصب معطوف ہے فارا فعل محذوف پر یعنی حضرت میمونؓ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کے غسل کے واسطے پانی رکھا اور پردہ کا انتظام کر دیا آپ بارودہ غسل وہاں پہنچے کپڑے اتارے اور سر کھولا ہوگا پھر ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کو ایک یا دو بار دھویا پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر استنجاء کیا الخ

تحقیق یعنی نہ لکھا کہ فصب علی یدہ میں ید سے اسم جنس مراد ہے لہذا دونوں ہاتھ دھونے مراد ہیں پھر لکھا کہ حافظ نے لکھا کہ فصب کا عطف وضعت پر ہے اور معنی یہ ہے کہ میں نے غسل کے لیے پانی رکھا اور آپ نے غسل شروع فرما دیا یہ تصرف مذکور ان لوگوں کا سا ہے جو معافیٰ تراکب کا کوئی ذوق صحیح نہیں رکھتے اور صبا ماء کو وضع ماء پر کیسے مرتب کر سکتے ہیں جبکہ ان دونوں کے درمیان دوسرے افعال بھی ہیں پھر صبا کی تفسیر بھی شرع کے ساتھ درست نہیں ہے عمدہ ۲۸-۲۹

قولہ لم یردہا کی شرح

تحقیق یعنی نہ لکھا یہ ارادہ سے ہے رد سے نہیں اور مطالع میں لم یردہا کو ابن السکن کی روایت بتلا کر غلط کہا گیا ہے کیونکہ اس سے مطلب مجر جاتا ہے اور لم یردہا کی تائید امام احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں اسی اسناد سے آخر میں فقال هكذا و اشار بیدہ ان لا یریدھا ہے اور روایت احمدؒ میں فتاوتہ ثوبنا فلم یاخذہ فانطلق وهو بنفسه یدبہ وارد ہے۔ (عمدہ ص ۲۸ ج ۱)

(بقیہ فی صفحہ سابقہ) تیسرا مستحب ہے یعنی وہی جب سے شروع کرنا مثلاً کوئی کپڑا پہننا کہ دائیں جانب سے پہننا شروع کرے جو پہننا مسجد میں داخل ہوتا یا کسی طرح ہر اچھی مجلس میں داخل ہوتا مسواک کرنا کہ وہی طرف سے شروع کرے مرد لگانا ناخن کاٹنا سوچیں تر اشاور منہ وانا پاؤں میں کھجی کرنا نماز کا سلام پھیرنا و اعتناء طہارت وضو نہایت الخلاء سے لگانا کہ وہاں سے نکلنے میں دایں پاؤں پیسے نکالے لکھنا چٹا مصافق کرنا خیر مسواکا استلام کرنا ان سب کو وہی جب سے شروع کرنا صنف میں نماز میں وہی طرف کمر سے ہونا امام سے دائیں بائیں براہ راست کرتے ہوئے کہ بغیر اس کے صرف دائیں جانب نمازیوں کا زیادہ ہو جانا صنف نماز کے خلاف اور غیر اولیٰ ہے باقی جو باتیں ان کی ضد ہیں یا بری جگہوں میں یا ضرورت کا بنا پڑے تو وہاں بائیں کو دائیں پر مقدم کریں کہ مثلاً بائیں بیت الخلاء میں داخل ہونا مسجد سے لگانا استنجاء کرنا کہ بائیں ہاتھ سے کرے کہ بائیں چاندہ وغیرہ کا بدن سے اتارنا کہ بائیں جانب سے اتارنا شروع کرے کہ چیل و جوت و حجاب وغیرہ اتارنا ان سب میں بجائے تائین کے تیسرے مستحب ہے یہ سب دائیں جانب کے شرف و کرامت کی وجہ سے اور دائیں جانب سے شروع کرنا اور دائیں بائیں ہاتھ سے چیزیں کا لینا دینا بھی ایک ہی حکم میں ہے یعنی اچھی چیزیں کو دائیں ہاتھ سے لے کر اور بری کو بائیں سے اس مسئلہ کی احادیث سے فرق کی نسبت پر بھی روشنی پڑتی ہے واللہ اعلم

نکس کی وجہ پہننے کی وغیرہ وغیرہ کا بھی بائیں ہاتھ سے انوار الباری ص ۸۷ ج ۱ ص ۵۸۰ ص ۵۸۱ میں لکھا ہے جس اور اس سے قبل ۵۱۶ وغیرہ میں بھی بحث آچکی ہے صرف اس سے یہ روایت صحیح بخاری میں آگے باب معض البیدین من غسل الحامۃ میں آ رہی ہے اور اس سے قبل باب من سواھی الحامۃ میں بھی آ رہی ہے روایت میں فضائیتہ فلم یردہا فجعل بنفسه یدبہ وادبہ وکرر کمرکب اس میں کمرکب ثبوت ہے کہ یردہا ارادہ سے چھڑ کر نہیں لگایا جاتا۔ (مولف)

حدیث الباب سے نہیں ہوتا اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام بخاری کی ہر فقہی رائے کا ثبوت ان کی روایت کردہ احادیث الباب سے ضروری نہیں ہے اور یہ نہایت اہم بات ہے جس کا ذکر یہاں پر حافظ یحییٰ نے نہیں کیا ہے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام بخاری نے حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے اس کے بعد ہم موالد کے مسئلہ میں اختلافات مذہب کا ذکر کرتے ہیں۔

تفصیل مذہب: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: جواز تفریق ہی امام شافعی کا قول جدید ہے جس کیلئے اس امر سے استدلال کیا ہے کہ حق تعالیٰ نے اعضاء کا وجود فرض کیا ہے لہذا جو شخص اس کی تعمیل کرے گا خواہ تفریق کر کے یا پورے اتصال سے دونوں طرح فرض کی ادائیگی ہو جائے گی، پھر امام بخاری نے اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کے فعل سے بھی کر دی ہے اور یہی قول ابن المسیب، عطاء اور ایک جماعت کا ہے، امام مالک و ربیعہ کہتے ہیں کہ جو عہد تفریق کرے گا اس پر وضو غسل کا عہد ہوگا جوے گا تو نہیں ہوگا اور امام مالک سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر تفریق تھوڑے وقفے کے ہو تو براء کرے گا، لے وقفہ کے ہے تو عہد کرے، امام اوزاعی و قتادہ کہتے ہیں کہ بجز خشک ہو جانے کی صورت کے عہد نہیں ہے، امام نے شخصی غسل میں تو تفریق کی مطلقاً اجازت دے دی مگر وضو میں نہیں، یہ سب تفصیل ابن المنذرؒ نے نقل کی ہے اور کہا کہ جس نے اس معاملہ میں جفاف (خشک ہونے کو) حد فاصل بنایا اس کے پاس کوئی حجت و دلیل نہیں ہے، امام طحاویؒ نے بھی لکھا کہ جفاف کوئی حد نہیں ہے کہ اس وقتاقص میں لیں، اس لئے اگر سارے اعضاء وضو خشک ہو جائیں تب بھی طہارت کا حکم باطل نہیں ہوتا (فتح الباری ص ۲۶۰ ج ۱)

محقق یعنی نے لکھا: امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ میں وضو میں متابعت و عدم تفریق کو پسند کرتا ہوں، اگر آپ نہ کرے گا تو مجھے پسندیدہ ہے کہ وضو پھر سے کرے، وضو کے استیناف کا ضروری و واجب ہونا مجھ پر واضح نہیں ہوا ہے، محدث ثعلبیؒ نے کہا کہ ہمیں حدیث عمرؓ سے جواز تفریق کی روایت پہنچ گئی ہے، یہی کہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام شافعیؒ کا بھی جدید قول میں ہے، اور یہی قول حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن المسیب، عطاء، طاؤس، یحییٰ، حسن، سفیان بن سعید و محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم کا ہے، امام شافعیؒ کا قدیم قول عمر و نسیان دونوں صورتوں میں عدم جواز تفریق کا تھا اور یہی قول قتادہ، ربیعہ، اوزاعی، لیث و ابن وہب کا ہے یہ اس وقت ہے کہ تفریق اتنی دیر تک ہوئی کہ پہلا عضو خشک ہو گیا اور امام مالک کا بھی ظاہر مذہب یہی ہے، اور اگر تھوڑی تفریق ہوئی تو جائز ہے۔ پھر اگر بھول کر ہوئی تو ابن القاسمؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام مالک سے اس کا جواز مسح میں ہے مشغول نہیں، ابن ابی زید سے ہے کہ یہ صرف سر کے ساتھ خاص ہے، ابن مسعودؓ نے کہا کہ مسح میں جواز ہے خواہ سر ہو یا موزہ، اس کے بعد امام طحاویؒ کا اوپر والا قول بھی یعنی نے نقل کیا ہے (عمدہ ص ۲۶۰ ج ۲)

حافظ ابن حزامؒ نے بھی تفریق وضو غسل کو جائز قرار دیا خواہ تفریق دیر ہو جائے اور اسی کو امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ، و حسن بن علیؒ کا مذہب لکھا ہے۔ پھر احادیث و آثار ذکر کئے اور امام مالک کا رد کیا ہے۔ (مکمل ص ۶۸ ج ۲)

بحیث صحت و اجازت قدر نظر نہیں ہے اور احادیث بھی نہایت قوی موجود ہیں اور عدم تفریق کو ثابت کرنے والی اخبار، سابقہ و اخیر ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے (ملاحظہ ہو مکمل ص ۸۸ ج ۲ ص ۸۹ ج ۲)

ایسی صورت میں امام بخاریؒ کا رد حقان بالفرض مرہم امام مالک ہی کے ایک قول کی طرف تھوڑا حسب عادت استنبہی طریقہ سے توفیق پر باب قائم کرتے احادیث صحیحہ ذکر کر دیتے مگر اس بارے میں امام بخاریؒ کی پوزیشن یوں ہے واضح ہو جاتی ہے جیسا ہم نے اوپر لکھا کہ انہوں نے تمام صحاح احادیث کو جمع کرنے کا الزام ہی نہیں کیا اور یہ بات آج کل کے غیر مقلدین کے سامنے ضرور پیش کرنے کی ہے جو ہر مسئلہ میں حنفیہ سے حدیث بخاری کا مطالعہ کرتے ہیں اور گویا وہ نادانف کوگوں پر یہ ثرؤان چاہتے ہیں کہ جب ان کے پاس بخاری کی حدیث نہیں ہے تو ان کا مسئلہ یا مسئلہ ختم ہو جے۔

یہی بات ہم نے دل قائم کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے بھی لکھی کہ امام بخاریؒ بول قائم کی حدیث تو رائے بخاریؒ کی نہیں اے ناس کا باب قائم کیا تو اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کی حدیث صحیح تھی اور ضرور تھی، بلکہ حضور اکرم ﷺ کی ہمیشہ کی عادت مبارک کی پیروی پر مشابہت ہے کہ صحابی اس کو امام بخاریؒ کی حدیث نہ لکھ کر کہہ سکتے تھے مگر چونکہ انہوں نے تمام صحیح احادیث جمع کرنے کا الزام ہی نہیں لیا تھا اس لئے اس کو ترک کر دیا اور صرف اتنا لکھا کہ کسی ضرورت و عذر وری کے وقت بول قائم بھی جائز ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکرم۔ (مولف)

باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نساءہ فی غسل واحد.

(جس نے جماع کیا اور پھر دہرایا اور جس نے اپنی کئی بیویوں سے ہمبستر ہو کر یک غسل کیا)

(۲۶۲) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا ابن ابی عدی ویحیی بن سعید عن شعبۃ عن ابرہیم بن محمد بن المنذر عن ابیہ قال ذکرہ لعائشۃ قالت یرحم اللہ ابنا عبد الرحمن کنت اطیب رسول اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوف علی نساءہ ثم یصبح محرما ینضخ طیبا.

(۲۶۳) حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا معاذ بن ہشام قال حدثنی ابی عن قتادۃ قال حدثنا انس بن مالک قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدور علی نساءہ فی الساعۃ الواحدۃ من اللیل والنهار وہو احدی عشرۃ قال قلت لانس او کان یطیفہ قال کنا نحدث انہ اعطی قوۃ ثلاثین وقال سعید عن قتادۃ اننا نحدث ان الساعۃ تسع لسوۃ:

ترجمہ ۲۶۲: حضرت ابراہیم بن محمد بن منذر نے اپنے والد سے نقل کیا کہ میں نے حضرت عائشہ کے سامنے اس مسئلہ (غسل) احرام میں استعمال خوشبو کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ ابو عبد الرحمن پر رحم فرمائے (انہیں غلط فہمی ہوئی میں نے رسول اللہ ﷺ کو خوشبو لگا کر اور پھر آپ اپنے تمام ازواج کے پاس تشریف لے گئے اور صبح کو احرام اس حالت میں باندھا کہ خوشبو سے سارا بدن مہک رہا تھا

ترجمہ ۲۶۳: حضرت انس بن مالک نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ دن اور رات کے ایک ہی وقت میں اپنی تمام ازواج کے پاس گئے اور یہ گیارہ تھیں (نومسکور اور دو باندیاں) راوی نے کہا کہ میں نے انس سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ اس کی قوت رکھتے تھے آپ نے فرمایا کہ ہم اس میں کہا کرتے تھے کہ آپ کو تیس مردوں کے برابر طاقت دی گئی ہے اور سعید نے کہا کہ قتادہ کے واسطے سے کہ ہم کہتے تھے انس نے ان سے نواز واز کا ذکر کیا۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا کہ احرام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتانا ہے کہ ایک جماع کے بعد اس کا عادی اسی شب میں یا اسی دن میں کرے تو ہر دو جماع کے درمیان وضو یا غسل کرنا چاہیے یا نہیں تو مسئلہ یہ ہے کہ متعدد جماع کے لیے ایک غسل کافی ہے یعنی ہر جماع کیلئے الگ الگ غسل کرنا واجب نہیں چنانچہ علماء کا اس پر اجماع ہے، البتہ ایسا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث ابی داؤد نسائی میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے الگ الگ غسل بھی فرمائے ہیں اور جب راوی حدیث صحابی الیوراف نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ نے ایک ہی غسل پر سارے احرام کی حالت میں اگر کوئی شخص خوشبو استعمال کرے تو یہ جہالت ہے اور اس پر کفار واجب ہوتا ہے لیکن ابن عمر فرمایا کرتے تھے کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو استعمال کی گئی اور احرام کے بعد اس کا اثر بھی باقی رہا تو یہ بھی جہالت ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے جب یہ بات آئی تو آپ نے اس کی تردید کی اور ثبوت میں آنحضرت ﷺ کا عمل پیش فرمایا ابو عبد الرحمن ابن عمر کی کہیت ہے، الامام مالک ابن عمر کی مسک پر ہیں اور جمہور امت احرام سے پہلے کی خوشبو کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے خواہ اس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے "مولف"

۲۷۰ اس موقع پر حافظ نے فتح الباری میں غور یا معادرت کو عام رکھا ہے کہ اسی رات میں ہو یا غیر میں جس پر تحقق یعنی نے نقل کیا کہ جو عود غیر میں ہوگا اس کو عرف و عادت میں عود نہیں کہا جاتا (لہذا یہاں اس طرح عام معنی مراد نہیں ہو سکتے اور (مرد یہاں بھی متعین ہے) اجتہادی جماع اور دوسرا تہہ راہی ایک ہی رات یا ایک ہی دن میں واقع ہو محقق یعنی کا یہ ارکاد کو اگرچہ لفظ عود معادرت کی مراد وہی کے لحاظ سے صحیح ہے مگر مسند بہر صورت ایک ہی ہے یعنی فرض کیجئے کہ ایک جماع شب میں ہو اور دوسرا غیر شب یعنی وقت فجر میں کہ دن شروع ہو جائے تو مسئلہ یہی رہے گا جو ایک شب یا دن کے اندر عود کی صورت میں ہوگا اور ممکن ہے حافظ کا اشارہ غلطی سے اسی طرف ہو لیکن ترجمہ الباب کے لفظ عاد سے عام مراد لی جائے تو دونوں حدیث الباب سے اس کی عدم مطابقت کا سوال بھی سامنے آ جائے گا اس لیے نقد مذکورہ اہمیت سے انکار نہیں ہو سکتا غالباً مطبوع فتح الباری میں شب تک الیحدہ غلط چھاپا ہے اور جتنی نے جو لفظ نقل کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے واللہ اعلم

اکٹھا کیوں نہیں فرمایا؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ صورت زیادہ تھری اور پاکیزہ ہے فرض اس صحیح حدیث سے احتیاج ثابت ہے، اگرچہ ابو داؤد نے دوسری حدیث حضرت انس سے بھی روایت کی کہ نبی کریم ﷺ نے متعدد جماع کے بعد صرف ایک غسل فرمایا ہے اور اس حدیث کو پہلی حدیث سے زیادہ صحیح قرار دیا ہے اس طرح انہوں نے نفس صحت حدیث ابی رافع کو تسلیم فرمایا اور امام ترمذی نے بھی اس کو حسن صحیح کہا ابن حزم نے بھی اس کی تصحیح کر دی ہے البتہ ابن القحطان نے اس کی تضعیف کی ہے عمدہ ۲۸۔۲

گویا ایک صحیح و صحیح حدیث سے اگر غسل واحد کا احتیاج نبی کریم ﷺ کے عمل مبارک سے ثابت ہوا تو دوسری صحیح حدیث سے تعدد غسل کا ثبوت احتیاج آپ کے مذکورہ بالا ارشاد مبارک سے ہو گیا جس سے وجوب کی نفی ہو کر احتیاج ہی کا درجہ چاہتا ہے

مسئلہ وضو میں الجماعین

اس کے بعد محقق یعنی نے وضو کا مسئلہ بھی صاف کر دیا کہ دو جماع کے درمیان وضو بھی جمہور کے نزدیک واجب نہیں ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی نے اس کو واجب قرار دیا ہے ابن حزم نے کہا کہ یہی مذہب عطاء، ابراہیم، عکرمہ، حسن و ابن سیرین کا بھی ہے ان کا استدلال حدیث مسلم شریف سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضو کا امر فرمایا ہے جمہور کہتے ہیں کہ وہ امر ندبی و احتیابی ہے و وجوبی نہیں ہے کیونکہ طحاوی شریف میں حدیث ہے نبی کریم ﷺ جماع کے بعد اعادہ فرماتے تھے اور درمیان میں وضو نہ فرماتے تھے علامہ ابو عمر نے فرمایا میں نہیں جانتا کہ کسی اہل علم نے بجز ایک طاہر اہل ظاہر کے اس کو واجب کہا ہو۔

بحث و نظر اور ابن حزم کا رد

محقق یعنی نے لکھا کہ ابن حزم نے جو حسن اور ابن سیرین کی طرف ایجاب وضو کی نسبت کی ہے اس کی تردید مصنف ابن ابی شیبہ کی روایات سے ہوتی ہے کہ شام نے حسن سے نقل کیا کہ وہ بغیر وضو کے بھی مکر جماعت میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے اور ابن سیرین بھی کہا کرتے تھے کہ ایسا کرنے میں کوئی حرج کی بات ہمیں معلوم نہیں اور وضو کرنے کی بات اس لیے کہی گئی ہے کہ وہ خود کے لیے زیادہ لائق و مناسبت ہے اور اس نقل بن راہویہ سے نقل ہوا کہ وہ تو وضو نہ کرنا وضو پر محمول کرتے تھے کیونکہ ابن المنذر نے ان کا قول نقل کیا ہے جو ذکر ارادہ ہو تو غسل فرج ضروری ہے“

ابن راہویہ پر نقد

محقق یعنی نے اس قول پر نقد کیا کہ اس کی تردید روایت ابن حزم سے ہوتی ہے جس میں وضو صلوٰۃ کی تصریح موجود ہے اور ایک جملہ اسی کے ساتھ قبول النہی للعود بھی ہے (یہ وضو صلوٰۃ عود کیلئے زیادہ نشاط پیدا کرنے والا ہے اور حاکم نے بھی لفظ وضو للصلوٰۃ کی تصحیح کی ہے پھر لکھا کہ اس لفظ کی روایت میں اگرچہ شعبہ عامم سے منفرد ہیں لیکن ان جیسی (ثقة) حضرات کا نقل و تشخیص کے نزدیک مقبول ہے اگر کوہد ان احادیث کے معارض تو حدیث ابن عباس موجود ہے جس سے وضو کا حکم صرف نماز کے لیے ہونا متعین ہو جاتا ہے اس کو ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابو عوانہ نے اس حدیث کے ساتھ یہ جملہ بھی بطور قید کے بڑھایا ہے بشرطیکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک صحیح ہو محقق یعنی نے اس پر لکھا کہ یہ حدیث تو ضرور صحیح ہے لیکن امام لحاد کی رائے ہے کہ تعالٰیٰ بجا ہے اس کے حدیث اسود بن عائشہ

۱۔ محقق یعنی نے دوسرے آثار بھی مصنف ابن ابی شیبہ سے اثبات وضو کے ذکر کئے ہیں۔ (عمدہ ۲۹، ۳۰)

۲۔ اس حدیث کی روایت امام لحاد نے ”باب الحجب بربہ الود او الاکل او الشراب او الجماع“ میں یہ طریق بنی ابن ابی امام اعظم ابو حنیفہ اور دوسری بن عتبہ کے واسطوں سے کی ہے (امالی الاخبار ص ۱۸، ۱۹) اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کوئی صورت میں وضو (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پر ہوا ہے اور ضیاء مقدس و تقنی نے نصرت و احادیث صحیحہ کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ سب ہی مشرک و کافر ہیں جو چاہتے ہیں کہ ایک حدیث کو اپنے عمل کیلئے اختیار کر لیں اور جو چاہتے ہیں کہ دوسری کو۔ علمہ القاری ۲/۲۹۹

محقق عینی کے ابن اربابوہی پر نقد مذکور سے گویا یہ بات ثابت ہوئی کہ اس جگہ وضو سے وضو شرعی ہی مراد ہے وضو غوی نہیں مراد ہے۔ بات بھی واضح ہوئی کہ وضو سے بعض اوقات وضو لغوی مراد ضرور ہو سکتا ہے اور وہ بقول حافظ ابن تیمیہ کے محض غیر شرعی نظر یہ نہیں ہے نیز ابن حزم کے اس بے تحقیق دعوے کا حال بھی کھل گیا کہ حسن و ابن سیرین ایجاب وضو عین الجہا میں سے قائل تھے۔

امام ابو یوسف کا مسلک اور تحفہ کاریمارک

آپ کی طرح عدم استحباب وضو عین الجہا میں کی نسبت ہوئی ہے (امانی الاحبار ۱۹۱)۔ جو دیگر ائمہ حنفیہ اور جمہور کے خلاف ہے۔ انہوں نے اس کو مستحب قرار دیا ہے صاحب تحفۃ الاحوذی نے ۱۳۱۔ میں لکھا کہ حدیث الباب امام ابو یوسف کے خلاف بحث ہے 'احادیث خود صاحب تحفہ نے ہی ابن خزیمہ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ ترمذی والی حدیث الباب میں وضو کا حکم مذہب کے لیے ہے کیونکہ حدیث میں فائدہ انقطاع لغوی و دہمی روایت ہوا ہے یعنی یہ وضو خود کی صورت میں زیادہ نشاط دینے والا ہے لہذا معلوم ہوا کہ امر ارشادی یا مذہبی ہے یہ امر ارشادی خود ہی بتلا رہا ہے کہ مذہبی و شرعی امر سے بھی کچھ نازل دوسری صورت ہے اس لیے امام ابو یوسف نے اس امر کو امر مذہبی شرعی سے کچھ نازل امر ارشادی مانا ہو تو حدیث ان کے خلاف بھی نہیں ہے اور یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے غبی شرعی سے نازل ایک درجہ نبی شفیقت قرار دیا گیا ہے اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ ہمارے آئمہ حنفیہ میں سے اگر کسی کا کوئی نص یا ہر کسی حدیث سے مطابق مذہبی ہو تب بھی وہ در حقیقت حدیث ہی کی ایک مراد کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور صاحب تحفہ جیسے حضرات کا ایسے کا برامت پر یمارک کسی طرح موزوں و مناسب نہیں ہے اور شاید اسی لئے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی گئی انوار اساری میں چونکہ ہر چھوٹے بڑے مغالطہ کو درودین مناسب سمجھا گیا ہے۔ اس لیے اس کو لکھا گیا اگر اس کی تائید حضرت شاہ صاحب کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

نطق النور: ہمارے نزدیک غسل ہر جماع پر مستحب ہے۔ پھر ہو سکتا ہے کہ اس کو قفنی استحباب پر محمول کریں یا نفع ظاہری پر محسوب کریں یہاں حضرت نے بھی جہاں تک ہم سمجھے ہیں نفع کے لفظ سے امر ارشادی ہی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، کیونکہ جہاں تک ہماری کالم و عمل شریعت مقدسہ میں اخروی عذاب و ثواب کی بناء پر نواہی و اوامر کا درود ہو ہے، وہ نطق و بیوتی کے لحاظ سے بھی امر و نہی کا ثبوت ملتا ہے، جن و نہم مر ارشادی اور نبوی شفیقت سے تعبیر کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم و علیہ اتم و اکرم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) نہ فرماتے تھے اور اس حالت میں بغیر غسل سے سو بھی جاتے تھے۔

الامام والامام الاحبار کا ذکر خیر: جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا گیا کہ باب مذکور معانی الامام ارشدی کی بہترین جامع و مفصل شرح جو حدیث حقیقی احادیث سے بہت غیر مترقبہ ہے مگر اس کی یہ کی غمناک ہے کہ علامہ حنفی کی یہ دو مشن جاتی الامام (رحمہ اللہ) اور وہابی کی (نہج الکفار) اور وہابی کی (نہج المؤمنین) دونوں ہی کتاب مذکورہ علمی تحقیقی حدیث سے نہایت ممتاز ہو گئی ہے ان کی عبارت ممتاز نہیں کی گئی ہیں ضرورت تھی کہ ہر جہاں ان کی عبارت سے نقل کیا جائے یا اس وقت ہم صرف مذہبی و فہم کے ساتھ رکھ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ امامی میں یہ رائے اور تحقیق علامہ حنفی کی ہو گئی ہی طرح دوسری کتابوں سے جو بھی جہد و جدوجہد کی قید سے آزاد ہیں اور نہ جہد و جدوجہد میں ان امور کی رعایت ہو تو نہایت مفید ہو گا اس طرح اشیاء الدار کے سلسلہ میں بھی محقق ہیں۔ جہد و جدوجہد میں یہ کہ نہی کی عبارت جہد و جدوجہد میں نہیں کے ساتھ ہوتا کہ کتاب کی علمی و ادبی حیثیت میں چارچہ ندنگ جائیں کیونکہ ان امور کی اہمیت تو ہمیشہ سے بہت کم ہے اور میں تو تالیف الامامی جہد و جدوجہد میں ان امور کے بغیر تالیف کو ناقص سمجھا جاتا ہے ان دونوں گمراہ حدیثی تالیفات کے بارے میں اسان سے ہماری زبان بھی ہوتی ہے اور نہ وہ ہوا اور نہ ہی طرفہ توجہ ہوا کہ آج کے احسان و کرم ہو گا۔ و علیہ اللہ فی ذاک الجوراء امید ہے کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم اور حضرت مولانا انصاری صاحب دایم علم جوہا کی احادیث آئمہ جدوجہد کی تالیف فرمائیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ کہ ارشادات پر توجہ فرمائیں گے۔ مولف

اس لیے طبعی لحاظ سے غسل مذکور کی اہمیت و ضرورت صحیح بیان نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب کے ارشاد مذکور کی روشنی میں یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ شاید امام ابو یوسف دینے والے وضو کی طرح سے غسل کے متعلق بھی ایسی ہی ہوگی۔ والعلم عند اللہ

بقاء اثر خوشبو کا مسئلہ

محقق یعنی نے لکھا۔ حدیث اباب سے معلوم ہوا کہ اجرام کے وقت خوشبو لگانا مستحب ہے، اور یہ بھی کہ اگر اس خوشبو نے اثرات اجرام باندھنے کا بعد بھی باقی رہیں تو کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اجرام باندھ لینے کے بعد خوشبو لگانا حرام ہے، لیکن مذہب سفین ثوری، امام شافعی، امام ابو یوسف، امام احمد و داؤد وغیرہ کا ہے اور اسی کی قائل ایک جماعت صحابہ و تابعین و مجاہدین و فقہاء کی بھی ہے صحابہ میں سے سعد بن ابی وقاص، ابن عباس، ابن زبیر، معاویہ، حضرت عائشہ، حضرت ام حبیبہ ہیں دوسرے حضرات اس کو ممنوع بتلاتے ہیں کہ اتنی یا ایسی خوشبو لگائی جائے جس کا اثر باوجود اجرام کے بعد تک باقی رہے ان میں سے زہری، امام مالک و امام محمد ہیں اور ایک جماعت صحابہ و تابعین سے بھی نقل بھی ایسا ہی نقل ہوا ہے

قولہ ذکرۃ لعائشہ

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حضرت ابن عمر بھی چونکہ بقاء اثر طیب کو احرام کے بعد جنابت قرار دیتے تھے اس لیے امام بخاری نے اس واقعہ کی طرف اشارہ فرمایا اور حضرت عائشہ کا جواب ذکر فرمایا یہاں ایک دوسری بحث چھڑ گئی ہے کہ امام بخاری نے ذکر کیا کہ مرجع کس چیز کو بنایا ہے اگر قول ابن عمر کو تو وہ اس سے قبل مذکور نہیں ہے بعد ایک باب کے بعد "باب من تطيب ثم اغتسل وبقى اثر الطيب" میں ذکر ہوگا محقق یعنی نے فرمایا کہ زہری نے یہ جو جواب دیا ہے کہ قول ابن عمر حضرات اکابر محدثین کی نظر میں تھا ہی، اس کے ضمیر اس کی طرف پھرتی، لیکن وجوب عیب ہے کیونکہ قول ابن عمر متواتر ہے و اقیست تو بقول کرمانی بھی صرف محدثین و قفین کے ساتھ خاص ہوگئی اب جو دوسرے لوگ اس حدیث اباب و دیگر حدیثوں سے سوال تھے کہ ان کے جواب تھے کہ پاسبان اس روایت ابی النعمان کو چھین کرتے جو ایک باب کے بعد لائے ہیں اس کے بعد یہ حدیث اباب محمد بن بشر روایت کرتے۔

حافظ پر لفتد: محقق یعنی نے آگے لکھا کہ اس سے بھی زیادہ عجیب تر توجیہ حافظ نے کی ہے کہ "گویا امام بخاری نے انحصار سے کام لیا کیونکہ اس قصہ کی حذف شدہ بات حضرات اہل حدیث کو معلوم تھی یا محمد بن بشر نے اس کو مختصر بیان کر دیا ہوگا اس لیے کہ اول تو اس توجیہ کو حذف کرنے کی ضرورت ہی سے لی ہے لہذا اعتراض مذکور اس پر بھی ہوگا دوسری اگر انحصار والی بات صحیح ہوتی تب بھی امام بخاری پہلے تفصیل والی حدیث ابی النعمان والی ہی ذکر کرتے اور محمد بن بشر روایت اس کے بعد۔" عمدہ ۲۰۰

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

تقریر دوسرے بخاری شریف حضرت مولانا محمد چراغ صاحب دام ظلہم میں حضرت کا یہ ارشاد بھی مذکور ہے کہ "میں دو جماع کے حدیث

۱۔ امام اعظم کی رائے بھی یہی ہے محقق یعنی نے ان کا نام نہ لیا سبب یہ ہے کیونکہ امام اعظم میں سے صرف امام محمد ان بار میں امام مالک سے ساتھ ہیں جماع میں ہے احرام باندھنے کے وقت ہر خوشبو استعمال کر سکتا ہے خواہ اس کا اثر اجرام سے بعد باقی رہے یا نہ رہے امام ابو یوسف و امام اعظم کا قول یہی ہے اور امام محمد کی پہلے اسی کے قائل تھے خود انہوں نے فرمایا کہ پہلے میں بھی اس میں کوئی حرج نہ تھا نہ بعد تو اس پر چھ دوں ۱۰۔ میں کہ انہوں نے بڑی کثرت سے خوشبو میں جمع ہیں اور نگوں تو میں نے اس کو کاپنڈیا (پزل) لکھ دیا ۸۔ ۱۰ اور انہوں نے ۵۲۰ (۱) و ۱۰ میں مسند تفصیل میں لکھا ہے کہ احرام کے وقت تمام اعضاء پر پڑا ذی جرم وغیرہ ذی جرم کی خوشبو کا استعمال کر سکتا ہے اور اگر پڑا ہو تو صرف بغیر جرم والی خوشبو کا استعمال کرنا ہے ان کے بعد امام احمد میں ہر قسم کی خوشبو سے احتراز ضروری ہوگا کوکب ۷۷۔ ۲۔ موقوف

سے غسل یا وضو یا تیمم کا استحباب نکلتا ہے اور تیمم بھی باوجود پانی کی موجودگی کے نبی کریم ﷺ کے عمل سے ثابت ہے اور میرے نزدیک بھی اس جیسی صورت میں تیمم جائز و صحیح ہے اور اس کو صاحب بحر نے بھی اختیار کیا ہے بخلاف ابن عابدین کے پھر یہ کہ مابین القرآن و احادیث و ائمة وضو کا تاکداتنا نہیں ہے جتنا کہ دو یا زیادہ کی صورت میں ہے

اشکال قسم اور اس کے جوابات

متعدد بیویوں میں برابری کرنا قسم کہلاتا ہے اور اس کا ادنیٰ درجہ یہی ہے کہ ایک ایک پوری رات ہر ایک کے پاس گزارے یہ قسم ہر شخص پر واجب ہے لیکن رسول اکرم ﷺ پر بھی واجب تھا یہ نہیں اس میں اختلاف ہے حافظ ابن حجر نے لکھا امام بخاری نے اس حدیث الباب کو کتاب النکاح میں لا کر زیادہ بیان کرنے کا استحباب ثابت کیا ہے اور اس میں اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا کہ نبی کریم ﷺ پر قسم واجب نہ تھا اور یہ قول اہل علم کی کچھ جماعتوں کا ہے جس کو شافعیہ میں سے اصطخری نے بھی اختیار کیا ہے اور شافعیہ کا مشہور قول اور اکثر کی رائے وجوب کی ہے اس کیلئے یہاں جواب دہی کی ضرورت ہے اس کے بعد حافظ نے چند جوابات ذکر کئے (فتح الباری ۲۶۲) پھر باب القرعۃ بین النساء پر بحث کرتے ہوئے لکھا یہ سب اس وقت ہے کہ نبی کریم ﷺ پر بھی کوئی قسم واجب قرار دیں جس پر معظم اخبار کی دلالت ہے (فتح ۲۵۱-۹) محقق یعنی نے لکھا کہ حضور اکرم ﷺ کے بارے میں حدیث الباب کے پیش نظر توجیہ و تاویل کی ضرورت اس صورت میں ہے کہ آپ پھر بھی قسم کو دوامی طور سے واجب کہا جائے مگر ہم سب لوگوں پر ہے اور یہی رائے اکثر علماء کی ہے لیکن جو حضرات اس کو آپ پر واجب نہیں کہتے ان کے نزدیک کسی تاویل کی ضرورت نہیں

ابن عربی نے کہا: حق تعالیٰ نے اپنے نبی کریم ﷺ کو نکاح کے سلسلہ میں چند خصوصیات سے نوازا ہے ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ کو ایک ساعت و زمانہ ایسا عطا فرمایا جس میں ازواج مطہرات میں سے کسی کا کوئی خاص حق مقرر نہیں تھا اس ساعت میں آپ ان سب کے پاس جا سکتے تھے اور حسبِ مراعٰی عمل فرم سکتے تھے مسلم شریف میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ ساعت عصر کے بعد تھی (حدودہ ۳۱-۲) اس کے بعد ہم ان سب جوابات کو یکجا نقل کرتے ہیں ملا علی قاری نے لکھا اقل قسمت تو ایک رات ہے پھر وقت واحد میں طواف جمع کیسے ہوا اسکے جواب کئی طرح سے دیئے گئے ہیں

- (۱) حضور ﷺ کے حق میں وجوب قسم میں اختلاف ہے ابو سعید نے کہا کہ آپ پر تو یہ واجب نہ تھا اور آپ جو قسم التوا بیہ فرماتے تھے وہ بطور تبرع و نکرہم تھا یعنی نہ نبی اس توجیہ کو ذکر کیا ہے لیکن اکثر حضرات وجوب کے قائل ہیں لہذا اس صورت میں جوابات دوسرے ہیں
- (۲) یہ طواف جمع سب ازواج مطہرات کی مرضی سے تھا جس طرح آپ نے حضرت عائشہ کے گھر میں اپنی حارِ داری کے لیے سب ازواج کے مرضی حاصل فرمائی تھی یہ جو ابن ابی سعید کا ہے اس جواب کو یعنی حافظ نے بھی لکھا ہے
- (۳) شوکانی نے لکھا کہ علامہ ابن عبدالبر نے اس کو اداسی سفر پر محمول کیا کہ اس وقت کسی کا وقت مقرر نہ ہونے کے سبب قسم واجب نہ تھا لہذا اس وقت جمع ہوا اس کے بعد پھر قسم کا سلسلہ شروع ہوا کیونکہ وہ سب آزاد تھیں اور آپ کا طریقہ ان سب میں عدل و تسویہ ہی کا تھا کہ ایک کی باری میں دوسری کے یہاں نہ جاتے تھے۔
- (۴) ابن عربی نے آپ کے لیے ایک ساعت مخصوص بتلایا جس میں آپ کو سب یا بعض ازواج کے پاس جانے کا مخصوص حق

۱۰۔ میں اقل القسمہ یوم ولیدہ صپ گیا ہے جو غائباً ضابطہ کا تب کا سہو ہے والذی قتلی اطم (مولف)

۱۱۔ اسی توجیہ کو محقق یعنی نے بھی ذکر کیا ہے (حدودہ ۳۱-۲) اور وہ فقہ نے نقل کر کے لکھا کہ یہ جواب اخص ہے بہ نسبت دوسرے جواب و احتمال استحباب قسم کے اور

پہلا جواب رضا و ازواج والا دوسرا بھی حدیث عائشہ کے لحاظ سے زیادہ موزوں و مناسب ہے (فتح ۲۶۳-۱)

حاصل ہوتا تھا مسلم میں ہے کہ وہ ساعت بعد عصر کی تھی اگر کسی مصروفیت کے سبب وہ آپ کو حاصل نہ ہوتی تو اس کے بدل بعد مغرب حق ہوتا تھا بذل النجوم ۱۳۴-۱۱۱ اس توجیہ کو یعنی نے تو اوپر بلا نقض نقل کیا مگر حافظ نے اس پر اغراب کا نقد کیا اور محتاج ثبوت بتلایا ہے۔

(۵)۔ احتمال ہے کہ ایسی صورت قسم کے ایک دور سے فراغت اور دوسرے دور کے شروع کرنے سے پہلے پیش آئی ہو اس توجیہ کو حافظ نے بھی ذکر کیا ہے اور یعنی نے اس کو مہلب کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(۶)۔ حافظ نے ایک توجیہ یہ بھی ذکر کی کہ ایسا واقعہ قبل وجوب قسمت ہوا تھا اس کے بعد ترک کر دیا گیا یعنی وغیرہ نے اس احتمال وجوب کو ذکر نہیں کیا۔

(۷)۔ ہمارے حضرت شاہ صاحب نے قسم دورہ پر قبل از شروع دورہ ثانیہ والی جواز طواف و جمع والی توجیہ پر تبصرہ فرمایا کہ اس کو دیکھنا چاہیے کہ یہ اصول مسائل حنفیہ پر فیک اترتی ہے یا نہیں کیونکہ میں نے یہ تفصیل فقہ حنفیہ میں اب تک نہیں ہے دیکھی پھر اپنی پسندیدہ توجیہ اس بارے میں یہ فرمائی کہ میرے نزدیک یہ جمع والی صورت کا صرف ایک واقعہ پیش آیا ہے اور اگر چہ رادوی کے الفاظ سے شبہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت عادیہ پیش آتی ہے مگر ابن حاجب نے تصریح کی ہے کہ کان کا مدلول لغوی استمرار نہیں ہے کیونکہ وہ کون سے ہے البتہ اس سے عرفا استمرار سمجھا جاتا ہے خصوصاً جبکہ اس کی خبر مضارع ہو میں کہتا ہوں کہ یہ بات ان کی صحیح ہے مگر پھر بھی میری تحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ پر بحث صرف ایک ہی مرتبہ جیتہ الوداع کے موقع پر پیش آیا ہے دوسری بار نہیں چتا چھ آگے باب من طلب میں حضرت عائشہ کی تعبیر اتاہطت آ رہی ہے جس سے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ ہوا ہے اور یہاں کنت اطمینان مروی ہوا ہے جس سے عادت و استمرار مفہوم ہوتا ہے یہ سب میرے نزدیک رواۃ حدیث کے تصرفات ہیں جن کو تعبیرات کے تنوع اور عبارات کے تغلف سے زیادہ حیثیت حاصل نہیں ہے لہذا حدیث کا صحیح شغل رکھنے والے کو چاہیے کہ وہ صرف واقعہ و حال کا متنب کرے اور رواۃ کی تعبیرات کے پیچھے نہ پڑے۔

حضرت نے فرمایا کہ یہ واقعہ جیتہ الوداع میں ارادۃ الاحرام کے وقت پیش آیا آپ نے چاہا کہ احرام سے قبل سنت جماع کو بھی ادا فرمائیں اور چونکہ سب ازواج مطہرات اس موقع پر ساتھ تھیں اس لیے جمع کی صورت پیش آئی ہے۔

بظاہر یہ رائے، خود حضرت کی ہے کسی سے نقل نہیں ہے اور العرف الشذی میں بقولم سے ابن العربی کی طرف سے نقل ہوئی ہے چنانچہ فیض الباری ۲۵۵-۱ میں بھی بغیر کسی نسبت و حوالہ کے ذکر ہوئی ہے اور انوار النجوم ۹۳-۱ میں عبارت گڑباز ہو گئی ہے فلیجہ۔

(۸)۔ یہ توجیہ مرتب فی محضر علامہ بنوری دامت فیضہم کی ہے کہ جمع کا واقعہ دو بار پیش آیا جیتہ الوداع الاحرام سے پہلے بھی اور اس کے حلال کے وقت بھی (معارف السنن ۱۳۶-۱) یہ توجیہ بھی بہتر ہے مگر محتاج ثبوت ہے اور حضرت شاہ صاحب کی مذکور رائے مبارک سے بھی الگ ہے کہ ایک ہی واقعہ ہوا اور وہ بھی احرام سے قبل۔ و اللہ تعالیٰ اعلم و علہ اتم و احکم

قولہ قوۃ ثلاثین

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ مراد میں رجال ہیں اور روایت اسامی علی میں اربعین چالیس ہے اگرچہ وہ روایت شاذہ ہے مگر مرسل طاووس میں بھی اسی طرح ہے اور اس میں فی الجماع کا لفظ بھی زائد ہے نیز صفت جنت میں فیضہم سے بھی اسی طرح ہے اور اس میں من رجال اہل الجنۃ کے الفاظ بھی زیادہ ہیں اور عند ابن عمر میں مرفوعاً عطیت قوۃ اربعین فی البطش و الجماع مروی ہے، ام احمد و نسائی نے حدیث زید بن ارقم مرفوعاً روایت کی ہے جس کی تصحیح حاکم نے بھی کی ہے ان الرجال من اهل الجنۃ یعنی قوۃ ثمانیۃ فی الاکل والشرب و الجماع و الشوۃ (جنت کے ایک آدمی کو اکل و شرب، جماع و شہوت کی قوت ایک سو مردوں کے برابر حاصل ہوگی اس طرح ہمارے نبی ﷺ کی قوت کا حساب چار ہزار مردوں کے برابر ہوتا ہے (فتح الباری ۳۶۲-۱، اہم ۲۳۴-۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ترمذی میں بھی قوما تہ رجل مردی ہے جس چالیس سو میں ضرب دینے سے چار ہزار موت ہیں جیسا کہ علامہ سیوطی نے ذکر کیا ہے پھر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ میرے نزدیک اختلاف الفاظ و تعبیرات سے صرف نظر کر کے تحقیقی بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کو دنیا میں اتنی قوت و طاقت عطا کی گئی تھی جتنی ایک عام خلق کو جنت میں عطا ہوئی کیونکہ آپ دنیا میں جس رجال اہل جنت میں سے تھے اس کے سوا ہزاروں لوگوں نے آپ کی عبادت و اطاعت کی ہے۔

نبی اکرم ﷺ کے خارق عادت کمالات

حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کی روشنی میں یہ بات واضح ہوئی کہ حضور اکرم ﷺ کو دنیا میں صفات اہل جنت عطا فرما کر بھیجا گیا تھا۔ یہ بحث طویل الذیل ہے اور آپ ﷺ کے خصوصی کمالات و اوصاف کو سمجھ کر کے بیان کرنے سے، جسکی ہرج بھیج میں آسکتی ہے اور دہرا ارادہ ہے کہ کسی فرصت و موقع سے فائدہ اٹھا کر اس خدمت کو حسبِ موانع انجام دیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

یہاں اتنی بات تو سامنے آگئی کہ آپ ﷺ کو دنیا میں ایک سو رجاہل جنت کی برابر قوت و طاقت عطا کی گئی تھی، اس پر بھی ساری عمر میں صرف ایک مرتبہ طوافِ حج النساء کی نوبت آئی اور وہ بھی جنت الوداع کے موقع پر اور احرام سے قبل جس کی غرض نظر ہر اپنے اور ان سب کے لئے اوائے سنت تھی تاکہ فراغِ خاطر کے ساتھ منہ سب حج میں انہماک ہو سکے اور جو اس سنت کا نشہ ہے۔

پہلے ذکر ہوا کہ امام احمد و نسائی کی حدیث سے ایک جتنی کو ایک سو دنیا کے آدمیوں کے برابر دینے پانے اور دنیا و دینہ کے اشتہار و قوت حاصل ہوئی، اور حضور اکرم ﷺ کو صفات اہل جنت پر پیدا کیا گیا تھا، پھر بھی جس طرف آپ ﷺ نے ساری عمر سے تمکھانے پر قوت فرمائی اور بھی سب سے پہلی بدعت اب پیٹ بھر کر کھانا کھانے کی سنت عام صی پر امام میں بھی موجود رہی جس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اسلام میں سب سے پہلی بدعت اب پیٹ بھر کر کھانا کھانے کی شروع ہوئی ہے، اسی طرف آپ ﷺ کا ساری زندگی کا یہ خارق عادت و صفت عفاف و برکت النساء بھی دعوتِ فکر و نظر دے رہا ہے کہ آپ ﷺ نے ۲۵ سال سے قبل تو دنیا کی نئی نہیں کیا پھر جب عمر مبارک ۲۵ سال ہوئی تو اپنے چچا ابوطالب کے اصراء اور خود حضرت خدیجہؓ کی استدعا و خواہش پر ان سے نکاح ہوا۔ جو بیوہ تھیں، اور ان کی عمر بھی اس وقت چالیس سال تھی، حضرت خدیجہؓ نکاح مذکور کے بعد ۲۵ برس تک زندہ رہیں اور رمضان ۱۰ انہوی کو (ہجرت سے تین سال قبل) انتقال فرمایا جب ان کی عمر ۶۴ سال ۶ ہجری تھی، حضور اکرم ﷺ نے ان کی زندگی میں کوئی اور نکاح نہیں کیا، ان کے بعد آپ ﷺ نے دس بیویوں سے اور نکاح کئے، جس میں سے کوٹاری اور کم عمر صرف حضرت عائشہؓ تھیں، پھر ان سب نکاحوں سے بھی بڑی غرض و ممانعت عورتوں سے ایسے ابواب شریعت کا کھولنا اور ان کے ذریعہ عالمِ انساں تک علوم نبوت و شریعت کو پہنچانا تھا، اس کے علاوہ خود نکاح کرنا بھی اسلامی شریعت کا ایک اہم رکن ہے اور اس سے فوائد و منافع ہر شریعت سے بے شمار ہیں، اسلامی مذہب میں ان پر یہ حاصل تفصیلات و بحثیں ملتیں ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جتہ احد البالغہ ص ۴۱ ج ۱ ص ۱۳۵ ج ۲ میں اور امام غزالی نے اپنی احیاء العلوم میں نکاح کے منافع و محاسن، آفات و مفاسد، اور حقوق زوجیت و فیہ و پرہیزگاری کا کیا ہے جس کو حضرت علامہ عثمانی نے فہم الکلم ص ۴۲۰ ج ۳ ص ۴۳۱ ج ۳ میں نقل کیا ہے، ہم بھی ان چیزوں کو کتاب الکلیات میں ذکر کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ، یہاں حدیث الباب کے تحت ازواجِ مطہرات کے ساتھ گرامی اور تعداد شمار جتنے نے ذکر کی ہیں، جس کو ہم بھی نسبت دیں۔ یہاں ہشام کی روایت سے ان کی تعداد اسی گیارہ ذکر ہوئی ہے اور سعید کی روایت تو ہے، حافظ ابن حجر نے کھانا حضور اکرم ﷺ سے عقد ازواج میں بیک وقت نو سے زیادہ ازواج جمع نہیں ہوئیں، اس لئے روایت سعید راجح ہے، اور ہشام کی روایت وان کے ساتھ ہر یہ و ریحانہ کو ملانے پر محمول کریں گے، یعنی ان پر نہاء النبی کا اطلاق بطور تغلیب ہوا ہے۔

پھر حافظ نے لکھا کہ دمیاتی نے اپنی سیرت میں ان کا عدد تیس تک ذکر کیا ہے جن میں وہ بھی ہیں جو پوری طرف شرف و زوجیت سے مشرف ہوئیں اور وہ بھی ہیں جن سے صرف عقد نکاح ہوا اور وہ بھی جن کو آپ نے قبل مصابحت طلاق دی اور وہ بھی جن کو صرف پیغام نکاح دیا گیا اور ان سے عقد ازواج نہیں ہوا اس طرح ان سب کے نام ابوالفتح بھڑی نے پھر علامہ مغلطائی نے بھی نقل کئے ہیں اور ان کا عدد دمیاتی کے عدد سے بھی بڑھ گیا جس پر علامہ ابن قیم نے تکبیر کی ہے المختارہ میں حضرت انس سے یہ بھی روایت ذکر ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے پندرہ ازواج سے نکاح کیا جن میں سے زوجیت و مصابحت کا شرف گیا رہا کو حاصل ہوا اور وقت وفات میں ان کو سو جو تھیں۔

اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ حق یہ ہے کہ کثرت مذکورہ بالا مختلف بعض اسما ہوئی ہے اور اس کی وجہ سے صحیح عدوم ہو جا تا ہے و اللہ اعلم (فتح ۲۶) محقق یعنی نہ بہت سے نام ذکر کئے ہیں جن میں سے انکے بھی ہیں جن سے نکاح نہیں ہوا یعنی خطبہ و پیغام نکاح کی وجہ سے ان کو شرف نسبت سے نوازا گیا ہم اسی سے ان کے اسما گرامی کی تفصیل مختصر حالات کے ساتھ لکھتے ہیں۔

ذکر مبارک ازواج مطہرات

زرقانی شرح المواہب اللدیہ جلد سوم میں یہ ذکر ۲۱۶ سے ۲۷۱ تک پھیلا ہوا ہے ابتداء میں چند اہم امور لکھتے ہیں جو ذکر کرنے جاتے ہیں۔

افضل ازواج

سب ازواج میں سے افضل حضرت خدیجہ بنت جحش حضرت عائشہ بنت جحش حضرت خصفہ تھیں۔ ان کے بعد دینی ترتیب فضیلت باہمی نہیں ہے البتہ ان سب کو تمام امت پر فضیلت حاصل ہوئی ہے بجز حضرت فاطمہ الزہراءؑ کے کہ حسب تحقیق امام بیہقی کی فضیلت حضرت خدیجہ و عائشہ پر بھی ثابت ہے۔

عدد ازواج

عدد ازواج میں اختلاف ہے مگر گیارہ پر سب اتفاق ہے جن میں ۶ قریش سے ہیں حضرت خدیجہ، حضرت عائشہ، حضرت خصفہ، حضرت ام حبیبہ، حضرت ام سلمہ و حضرت سودہ۔ چار عربیات غیر قریشیہ ہیں زینب بنت جحش، حضرت میمونہ، حضرت زینب بنت خزیمہ (ام المساکین) و حضرت جویریہ۔ ایک غیر عربیہ بنی اسرائیل میں سے ہیں یعنی حضرت صفیہ۔ ان گیارہ میں سے دو کی وفات حضور اکرم ﷺ کی زندگی میں ہوئی حضرت خدیجہ اور حضرت زینب (ام المساکین) اور باقی نو آپ کی وفات کے بعد حیات تھیں۔

ترتیب ازواج

ان سب کی ترویج بخلافت زوج زہری سے اس طرح منقول ہے حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت زینب بنت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (ام المساکین)، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، حضرت زینب (ام المساکین) اور باقی نو آپ کی وفات کے بعد حیات تھیں۔ اس کے علاوہ ترتیب دوسرے طریقوں پر بھی نقل ہوئی ہے۔

ازواج

رسول اکرم ﷺ نے فرمایا، حق تعالیٰ نے میرے لئے اس امر کو ناپسند فرمایا کہ میں کسی کا کان کروں یا کسی سے نکاح کروں بجز امی و بنت کے، دوسری حدیث میں فرمایا کہ میں نے خود کسی بیوی سے نکاح نہیں کیا اور نہ اپنی سببی کا نکاح دوسرے سے کیا مگر وہی کے بعد جو حضرت

جبرائیل علیہ السلام میرے رب عزوجل کی طرف سے لے کر آئے، ان سے جہاں آپ ﷺ کی ازواج مطہرات کی فضیلت نکلتی ہے آپ ﷺ کے اصحاب (دواہوں) کی بھی فضیلت ثابت ہوئی ہے اس کے بعد مختصر حال تمام ازواج مطہرات کا لکھا جاتا ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

(۱) ام المومنین حضرت خدیجہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ نے سب سے پہلے رسول اکرم ﷺ کی نبوت و رسالت کی تصدیق کی اور اسلام لائیں، بعثت سے پندرہ سال قبل ۵۰۰ طلانی درہم پر نکاح ہوا۔ آپ نے کلی زندگی میں رسول اللہ ﷺ کی پریشانی و مصائب کی اوقات میں رفاقت و دلداری کا حق ادا کر دیا، گویا کہ وہ لیسنک ایسکا کی صدق اسل تحس، حتی کہ جب ۷ھ میں کفار قریش نے اسلام کو تباہ کرنے کیلئے حضور اکرم ﷺ اور آپ ﷺ کے خاندان کو شعب ابی طالب میں محصور ہونے پر مجبور کر دیا اور ابوطالب مجبور ہو کر تمام خاندان ہاشم کے ساتھ وہاں تین سال تک محصور رہے، کھانے کی کوئی چیز باہر سے نہ پہنچ سکتی تھی، طمع کے پتے کھا کر گزر کر بی پڑتی تھی، تو اس وقت بھی حضرت خدیجہ آپ ﷺ کے ساتھ رہیں، آپ ﷺ کا سلسلہ نسب بھی ان ہی سے چلا ہے، اولاد کے اسہ گرامی حسب ترتیب ولادت یہ ہیں:

(۱) حضرت قاسم

حضور اکرم ﷺ کے سب سے بڑے صاحبزادے تھے، ہنصری میں انتقال فرمایا، بیروں چنے گئے تھے،، ان ہی کے نام پر حضور اکرم ﷺ کی کنیت ابوالقاسم تھی۔

(۲) حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا

سب سے بڑی صاحبزادی تھیں، بعثت سے دس سال قبل پیدا ہوئیں، ابوالعاص بن ربیع سے شادی ہوئی تھی، ۸ھ میں وفات ہوئی۔ ان کے دو بچے ہوئے، علی و امامہ، یہ امامہ وہی ہیں جن کا ذکر احادیث میں آتا ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے حضور اکرم ﷺ کے کاندھے پر بیٹھیں ہوئیں تھیں۔

حضور ﷺ کی وفات کے وقت سن شہور کو پہنچ گئیں تھیں، اس لئے حضرت فاطمہ کی وفات کے بعد حضرت علیؑ کا نکاح ان سے ہوا اور ۴۰ھ میں جب حضرت علیؑ نے شہادت پائی تو ان کی وصیت کے مطابق حضرت مغیرہ بن نوفل سے (حضرت حسین کی اجازت سے) ان کا نکاح ہوا۔

حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ولادت سات برس قبل نبوت ہوئی، ان کی پہلی شادی ابولہب کے بیٹے عتبہ سے ہوئی تھی اور ان کی بہن ام کلثوم کا نکاح بھی اس دوسرے بھائی عتبہ بن ابی لہب سے ہوا تھا۔ پھر ابولہب کے حکم سے ان دونوں بیٹوں نے ان دونوں سے علیحدگی اختیار کر لی تھی اور حضور ﷺ وہ چونکہ حضور ﷺ سے نہایت مانوس تھیں اور حضور ﷺ بھی ان سے بہت محبت فرماتے تھے اس لئے ایک وفد آیا ہو کہ آپ ﷺ ان کو اپنے کاندھے پر بیٹھاے ہوئے مسجد کثریف لے آئے، اسی حالت میں نماز پڑھائی، جب رکوع میں جاتے تو ان کو اتار دیتے پھر جب کھڑے ہوتے تو چڑھا دیتے اسی طرح پوری نماز پڑھائی۔ یہ روایت بخاری و مسلم میں ہے اور امام بخاری نے مستقل باب "اذا حمل جارية صغيرة على عقه في الصلوة" قائم کیا (۴۳ ص) صاحب مواہب نے لکھا کہ وہ حج کی نماز بھی اور زکاتی نے روایت ابی داؤد و مسوط، کے حوالہ سے ظہریا مصر کی تہذیب کی ہے۔ (زکاتی ص ۱۹) ۲۱ھ شیعہ بخاری ص ۴۰ میں ہے کہ علامہ شیخ نے لکھا "علاء منوئی نے کہا کہ مذہب شافعی میں بیچے اور بیچی کو افہا کرنا نہ فرض و نفل الگ اور جمعیت سے ہر طرح جائز ہے۔ امام ابوحنیفہ سے مذہب میں حسب تصریح صاحب بدائع غوریت پہنی کو افہا کر، اگر دو ذہب بھی نہ لے کے اندر چلائے گی تو نماز کو سدو چلائے گی ورنہ نہیں، اور حضور ﷺ نے امارہ کے ساتھ اس لئے ایسا کیا کہ ان کی حفاظت کرنے والا کوئی نہ تھا، بیان جواز کے لئے، ایسے ہی اب بھی بلا ضرورت مکرہ ہے اور ضرورت کے وقت نہیں" جاسمیری کو قاضی خان میں ہے کہ نماز کے اندر کندھے پر چپ ہوتا نماز فاسد نہ ہوگی۔

اکرم ﷺ نے حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی شادی حضرت عثمان سے کر دی تھی، مکہ معظمہ کی زندگی ان پر کفار نے تنگ کی تو وہ حضرت رقیہ کے ساتھ حبش کی طرف ہجرت کر گئے تھے، حضرت رقیہ نے ایک مرتبہ مکہ واپس آ کر دوبارہ حبش کو ہجرت کی اور حضور اکرم ﷺ کی قریب زمانہ ہجرت کے واپس مکہ معظمہ ہو کر آپ کی اجازت سے مدینہ منورہ کو ہجرت کی۔ ۲۰ھ غزوہ بدر کے سال میں ان کی وفات ہوئی۔ ایک بچہ ہوا جس کا نام عبداللہ رکھا گیا، ۴۰ھ سال کی عمر میں ان کی بھی وفات ہوئی۔

حضرت ام کلثوم رضی اللہ تعالیٰ عنہا

کنیت ہی سے مشہور ہوئیں، حضرت عثمان نے حضرت رقیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعد آپ سے نکاح کیا اور ۶ سال تک آپ ان کے ساتھ رہیں ۹ھ میں وفات پائی، رسول اکرم ﷺ کو سخت صدمہ ہوا، قبر پر بیٹھے تو آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے، آپ ﷺ ہی نے نماز جنازہ پڑھائی، کوئی اولاد ان سے نہیں ہوئی۔

حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

۱۰ھ ہجرت کے آغاز میں پیدا ہوئیں اور ۱۰ھ میں حضور اکرم ﷺ نے حسب روایت طبرانی بامر خداوندی حضرت علیؑ سے ان کا نکاح کر دیا۔ ۲۸۰ھ میں وفات پائی، چمڑے کا گدا، (جس میں بجائے روٹی کے گھجور کے پتے تھے) چھاکھل، دو منی کے گھڑے، ایک مٹک دو چکیاں تھیں۔

سیدہ عالمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا زہد و ورع بے نظیر و بے مثال تھا، فحوات کی کثرت مدینہ طیبہ میں مال و زر کے خزانے لٹا رہی تھی لیکن اس وقت بھی آپ کی گھر بیوی زندگی یہ تھی کہ خود چکی پیستی تھیں، جس سے ہاتھوں پر چھالے پڑ گئے تھے، مٹک بھر کر پانی لانے میں سینے پر گئے پڑ گئے تھے، گھر میں ہماڑ دوپٹے دیتے پکڑے دھول میں اٹ جاتے تھے، چولہے کے دھوئیں سے پکڑے سیاہ ہوتے تھے۔ ایک دفعہ انہوں نے حضور اکرم ﷺ سے گھر کے کاروبار کے لئے ایک ایک لٹری مانگی تو آپ ﷺ نے انکار فرمادیا کہ یہ تو فقراء و یتیم کا حق ہے، ایک دفعہ حضور اکرم ﷺ نے ان کے گھر گئے تو دیکھا کہ وہ اس قدر چھوٹی چادر اوڑھے ہوئے ہیں کہ سر ڈھانکتی ہیں تو پاؤں کھل جاتے ہیں اور پاؤں چھپاتی ہیں تو سر کھل جاتا ہے، جس طرح حضور اکرم ﷺ کا فقر وفاقہ اختیاری اور بوجہ غایت و زہد و ورع تھا، اسی طرح آپ ﷺ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کیلئے بھی اسی کو پسند کرتے تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ حضرت علیؑ نے کسی طرح مہیا کر کے ان کو سونے کا ہار دیا، حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو فرمایا: کیوں فاطمہؑ تم لوگوں سے یہ کہلوانا چاہتی ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی بیٹی آگ کا ہار پہنتی ہے؟ حضرت فاطمہؑ نے اس کو فوراً بچ کر اس کی قیمت سے ایک غلام خرید لیا۔

حضور اکرم ﷺ کو ان سے نہایت محبت تھی، جب بھی سفر پر تشریف لے جاتے تو سب سے آخر میں حضرت فاطمہؑ کے پاس جاتے اور سفر سے واپسی پر بھی سب سے پہلے وہی ملتی تھیں، جب وہ آپ ﷺ کے پاس آتیں تو آپ ان کی پیشانی چومتے اور اپنی نشست سے ہٹ کر اپنی جگہ بٹھاتے تھے، اگر کبھی حضرت علیؑ و فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں شکر رنجی ہو جاتی تو حضور اکرم ﷺ ان کے تعلقات میں خوشگواہی پیدا کرنے کی سعی فرماتے تھے، ایک دفعہ مصالحت کران کے گھر سے نکلے تو بہت ہی سرور تھے اور فرمایا کہ میں نے ان دو شخصوں میں مصالحت کرادی ہے جو مجھ کو سب سے زیادہ محبوب ہیں۔ ایک دفعہ حضرت فاطمہؑ نے آپ ﷺ سے حضرت علیؑ کی کسی سختی کی شکایت کی تو فرمایا: "بیٹی! تم کو خود بھٹسا چاہیے کہ کون شہر اپنی بی بی کے پاس خاموش چلا آتا ہے، یعنی مرد اور شوہر کی سختی کو کچھ اس کی فطرت اور کچھ حق کے طور پر سمجھ لینا چاہیے تاکہ شکایت ہی پیدا نہ ہو اور لادینہ ہیں: حسن، حسین، محسن، ام کلثوم و زینب، ان میں سے محسن کا حضرت علیؑ میں انقباض ہوا، حضور اکرم ﷺ کی نسل مبارک صرف حضرت فاطمہؑ ہی کے ذریعہ چلی ہے۔

حضرت ام کلثومؓ سے نکاح کا پیغام حضرت عمرؓ نے دیا تو حضرت علیؓ نے ان کی صغیر سی کا ہنسی کیا اور یہ بھی فرمایا کہ میں اپنی بیٹیوں کے نکاح (اپنے ہی خاندان) کی جعفر میں کرنا چاہتا ہوں، حضرت عمرؓ نے اصرار کیا کہ میں اس خاندان کی مصاہرت کو جس کرامت و شرف و برکت سے سبب بہت زیادہ عزیز جانتا ہوں، تو حضرت علیؓ نے اس رشتے کو قبول فرمایا، ان سے دو بچے ہوئے، زید اور قیس مگر ان سے کوئی اولاد نہیں ہوئی۔

حضرت عمرؓ کی وفات کے بعد حضرت ام کلثومؓ کا نکاح عون بن جعفر بن ابی طالب سے ہوا جس سے کوئی اولاد نہیں ہوئی، عون کی وفات پر آپ کا نکاح محمد بن جعفر سے ہوا (ان سے ایک بیٹی ہوئی جو صغیر سی فوت ہو گئی) محمد کی وفات پر عبداللہ بن جعفر سے نکاح ہوا کوئی اولاد نہیں ہوئی اور ان ہی کے ساتھ رہتے ہوئے آپ کی وفات ہوئی، اور عبداللہ بن جعفر نے آپ کی بہن حضرت زینب سے نکاح کیا۔ جن سے پانچ بچے ہوئے، علی، ام کلثوم، عون، عباس، محمد۔ ان ام کلثوم کا نکاح قاسم بن محمد بن جعفر بن ابی طالب سے ہوا، جن سے متعدد اولاد ہوئی۔ ان ہی میں سے حضرت فاطمہ زہراءؓ، بن عبداللہ بن ابراہیم بن العوام تھیں۔

(۶) حضرت عبداللہؓ

یہ رسول اکرم ﷺ کے چھٹے بچے تھے، جن کا والد معظمہؓ ہی میں بحالت صغیر سی انتقال ہوا، ان کے دو ہی لقب طیب و طاہر تھے، یہ سب اولاد حضرت خدیجہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے تھی۔

(۷) حضرت ابراہیمؓ

ان کے علاوہ حضور اکرم ﷺ کی آخری اور ساتویں اولاد حضرت ابراہیمؓ تھے جو آپ ﷺ کی باندی حضرت مارہ یہ قطیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے تھے۔ ان کا بھی بحالت صغیر سی انتقال ہوا، عموالی مدینہ منورہ میں ایک لوبار کی بیوی ان کو دودھ پلاتی تھیں، صحابہ کا بیان ہے کہ ہم نے حضور اکرم ﷺ سے زیادہ عیال پر شفقت کرنے والا کوئی نہیں دیکھا، آپ ﷺ عموالی مدینہ میں اس لوبار کے گھر جایا کرتے، ہم بھی ساتھ ہوتے تھے، آپ ﷺ گھر میں جاتے تھے حضرت ابراہیمؓ کو گود میں لے کر پیار کرتے اور واپس آ جاتے تھے، جس روز ان کی وفات ہوئی، جان کنی کی حالت میں بھی آپ ﷺ وہاں موجود تھے، گود میں لیا آپ ﷺ کی آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے، اور اسی حالت میں ان کی روح پرواز کر گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا: انا نضر افاک یا ابراہیمؓ لم حزنو، سن، تبکی العین و یحزن القلب ولا نقول ما یسخط الرب و فی الصحیح ولا نقول الا ما یرضی ربنا (اے ابراہیمؓ! تمہاری جدائی کا ہم سب کو صدمہ ہے، آنکھ رو رہی ہے، درختیں ہے، لیکن ہم کوئی ایسی بات زبان سے نہیں نکال سکتے جس سے ہمارا رب ناراض ہو، دوسری روایت میں ہے کہ ہم زباناں سے صرف وہی بات کریں گے جس سے ہمارا رب راضی ہو)

حضرت خدیجہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور ان کی اولاد و امجاد کے ذکر مبارک کے بعد دوسری ازواج مطہرات کا تذکرہ ہو کر رہی ہے۔

۱۔ ان مارہ یہ قطیبہ بنت شمعون اور ان کی بہن سیرین مومصر و سکندریہ کے حکمران پادشاہ مقوقس آہلی نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بطور نذرانہ عقیدت پیش کیا تھا، حضرت مارہ یہ کو آپ ﷺ نے اپنے پاس رکھا، سیرین حسن بن ثابت کو کھانا دیا، دینی جوامع اعراب میں ان سان میں (استیعاب ص ۶۱-۶۲) ان عبدالرحمنؓ نے اپنی والدہ سیرین سے یہ روایت کر کے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دفعہ اپنے بیٹے حضرت ابراہیمؓ کی قبر کا کچھ حصر کھدوا دیا، بعد تو اس کو بند کر دیئے، کچھ دیا اور شاہ فرمایا، ان چیزوں سے کوئی نفع نقصان نہیں پہنچتا، تاہم زندہ آدمی کی آنکھوں سے خضہ لگ جاتی ہے اور حق تعالیٰ بھی اس بات کو پسند فرماتا ہے، جب کوئی کام کیا جائے تو اس کو پائدار و مضبوط بنانا چاہیے۔ (استیعاب ص ۳۸-۳۹)

(۲) حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

ابتداء نبوت میں مشرف بہ اسلام ہوئیں اور کفار مکہ کی اذیتوں سے تنگ آ کر اپنے سابق شوہر سکران بن عمرو کے ساتھ حبشہ کو ہجرت بھی کی، وہاں کئی برس رہ کر مکہ معظمہ واپس بھی ہوئیں تو کچھ دن بعد سکران کی وفات ہو گئی۔

حضرت خدیجہ کے انتقال سے حضور اکرم ﷺ پر غم و الم کا خاص اور گہرا اثر تھا۔ یہ حالت دیکھ کر حضرت خولہ بنت حکیم زوجہ حضرت عثمان بن مظعون نے خدمت اقدس میں عرض کیا کہ آپ کو ایک مونس رفیق کی ضرورت ہے آپ نے فرمایا ہاں! گھریا ہاں! بچوں کا انتظام سب خدیجہ سے متعلق تھا پھر آپ کے ایما سے وہ حضرت سودہ کے والد کے پاس گئیں اور نکاح کا پیغام دیا انہوں نے کہا کہ محمد شریف نکلیں لیکن سودہ سے بھی معلوم کرو وہ بھی راضی ہوئیں تو ان کے والد نے چار سو درہم پر نکاح پڑھوا دیا یہ واقعہ ۱۰ نبوی میں ہوا اسی کے قریب زمانہ میں حضرت عائشہ سے بھی نکاح ہوا وہ طائف کی کھالیں بناتی تھیں اور اس سے جو آمدنی ہوتی تھی اس کو نیک کاموں میں صرف کر دیا کرتی تھیں سخاوت و فیاضی ان کا نمایاں وصف تھا اپار میں بھی ممتاز تھیں اسی لیے جب ان کو اپنی بن رسیدگی کے سبب خیال ہوا کہ شاید حضور ﷺ ان کو طلاق دے دیں تو انہوں نے آپ کی شرف محبت سے محروم ہونا گوارا نہ کیا اور اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی تھی استیعاب ۲۳۶-۲ میں یہ بھی ہے کہ حضورؐ نے ان کو طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تھا اور حج الباری میں ۲۳۵۲-۲ میں ابن سعد کی روایت سے جس کے رجال ثقہ ہیں مرسل نقل ہوا ہے کہ حضورؐ نے ان کو طلاق دے دی تھی۔ تب انہوں نے عرض کیا کہ میں چاہتی ہوں کہ قیامت کے دن آپؐ کی بیویوں کے ساتھ میرا بھی حشر ہو پھر قسم دے کہ حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا آپ نے کسی ناراضی کے سبب سے طلاق دی ہے؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ اس پر انہوں نے آپ کو قسم دی کہ رجوع فرمایاں تو آپ نے رجوع فرمایا اور انہوں نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی۔

حضرت سودہ سے بخاری ابوداؤد نسائی میں احادیث مروی ہیں (تہذیب) سال وفات میں اختلاف ہے لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ حضرت عمر کے آخر زمانہ خلافت میں انتقال فرمایا جو غالباً ۲۲ھ ہوگا زمانہ خلافت فاروقی کے اندر ہی ان کی وفات کو امام بخاری نے بھی اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے اور ذہبی نے اپنی تاریخ کبیر میں آخر زمانہ خلافت میں وفات لکھی ہے وغیرہ زرقانی ۲۳۹-۲

حضور ﷺ نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ میرے بعد گھر میں بیٹھنا اس حکم پر حضرت سودہ نے اس شدت سے عمل کیا کہ پھر بھی حج کے لیے بھی نہ نکلیں فرماتی تھیں حج و عمرہ تو کر چکی ہوں اب خدا کے حکم کے مطابق گھر میں بیٹھی رہوں گی۔ زرقانی ۲۳۹-۲

حضرت عائشہ

بعثت کے چار برس بعد ماہ شوال میں پیدا ہوئیں ماہ شوال ۱۰ نبوی میں عمر ۶ سال فخر دو عالم ﷺ سے پانچ سو درہم مہر کے ساتھ مکہ معظمہ میں نکاح ہوا اور ہجرت کے بعد ۱۳ نبوی ماہ شوال ہی میں عمر ۹ سال ۶ مہینہ منورہ میں رخصتی عمل میں آئی ۵ھ میں غزوہ بنی مصلطہ سے واپسی میں ان کے ہار کم ہونے، حکم تنجیم نازل ہونے اور اٹک کے واقعات پیش آئے ۹ھ میں تحريم الجلا و تحجير کے واقعات پیش آئے ربیع الاول ۱۱ھ میں جب رحمت دو عالم ﷺ نے رفیق علی کو اختیار فرمایا تو حضرت عائشہ کی عمر ۱۸ سال تھی دو سال بعد ۱۳ھ میں آپ کے والد ماجد حضرت ابوبکر کی وفات ہو گئی آپ کی زندگی میں جنگ جمل کا واقعہ بھی بہت اہم ہے جو حضرت علی کے ساتھ پیش آیا تھا اس پر آپ کو کمر بھر افسوس رہا آپ نے امیر معاویہ کے آخری دور خلافت، رمضان ۵۸ھ میں عمر ۶۷ سال وفات پائی اور حسب وصیت جنت البقیع میں دفن ہوئیں آپ سے کوئی اولاد نہیں ہوئی آپ کو بلحاظ علم و فضل نہ صرف عام صحابیات پر بلکہ بہ اشتناء چند تمام صحابہ کرام پر فوقیت حاصل تھی۔ بڑے بڑے صحابی آپ سے مشکل علمی مسائل میں رجوع کرتے تھے آپ کا شمار مجتہدین و مفسرین صحابہ میں ہوا ہے

صحاح ستہ میں ان سے بہ کثرت روایات موجود ہیں صرف بخاری میں ان سے ۵۴ حدیث صرف مسلم میں ۶۸ اور دونوں کی متفقہ احادیث کا عدد ۱۷۱ ہے کل احادیث مرویہ کی تعداد ۲۲۱۰ بیان کی گئی ہے بعض نے کہا کہ احکام شریعہ کا ایک چوتھا حصہ ان سے منقول ہے نہایت قانع زادہ عابدہ تھیں امیر معاویہ نے آپ کی خدمت میں لاکھ درہم بھیجے تو شام ہونے تک سب خیرات کر دیئے اور آپ نے چھوٹہ رکھا غیبت سے احتراز کرتیں اور کسی کا احسان کم قبول کرتیں شجاعت و دلیری بھی ان کا خاص جوہر تھا نماز چاشت و تہجد کا بہت اہتمام کرتیں تھیں اکثر روزے رکھتیں اور ہر سال حج کرنے کا بھی اہتمام کرتیں تھیں

ابن سعد وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت عائشہ اپنے مابا لغز امتیازات حسب ذیل بیان کیا کرتیں تھیں

(۱) - حضور ﷺ کا نکاح بجز میرے کسی کنواری سے نہیں ہوا۔

(۲) - کسی دوسری بیوی کے دونوں ماں باپ نے میرے سوا ہجرت کا شرف حاصل نہیں کیا

(۳) - حق تعالیٰ نے میری براءت آسمان سے اتاری

(۴) - نکاح سے قبل حضرت جبریل ربی پڑے پر میری تصویر لائے اور حضور ﷺ کو بتلایا کہ یہ آپ کی بیوی ہونے والی ہیں۔

(۵) - میں اور حضور ایک برتن سے غسل کرتے تھے یہ شرف کسی اور بیوی کو حاصل نہیں ہوا۔

(۶) - حضور ﷺ رات کو نماز تہجد پڑھتے تھے تو آپ کے سامنے لیٹی ہوتی تھی اس شرف میں کوئی بیوی میری شریک نہیں ہے۔

(۷) - حضور ﷺ پر وحی اترتی تھی اس حال میں کہ وہ میرے خلاف میں ہوتے تھے یہ بھی میرے ساتھ خاص ہے۔

(۸) - حضور ﷺ کی وفات ایسے حال میں ہوئی کہ سر مبارک میرے سینے پر تھا اور میری ہی باری کے دن ہوئی۔

(۹) - آپ کی تدفین میرے حجرے میں ہوئی۔

(۱۰) - بیویوں میں حضور ﷺ کو سب سے زیادہ محبوب تھی۔ اور میرے باپ بھی ان کو سب سے زیادہ محبوب تھے۔

(۱۱) - میں نے حضرت جبریل علیہ السلام کو دیکھا۔

(۱۲) - میرے لیے مغفرت و رزق کریم کا وعدہ کیا گیا ہے اسی طرح لفصل عائشہ علی النساء کفضل الثريد علی الطعام

وغیرہ احادیث مروی ہیں (زرقانی وغیرہ)

(۴) حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا

آپ کی ولادت بعثت نبوی سے پانچ سال قبل ہوئی جس وقت قریش خانہ کعبہ کی تعمیر میں مصروف تھے آپ نے اپنے ماں باپ اور شوہر کے ساتھ اسلام قبول کیا پہلا نکاح خنیس بن حذافہ سے ہوا تھا غزوہ بدر میں ان کی شہادت ہو چکی تو اس کے بعد ۲ھ یا ۳ھ میں آپ کا نکاح حضور ﷺ سے ہوا نہایت سمجھدار اور صاحب علم و فضل تھیں مگر مزاج میں ذرا تیزی تھی اسی لیے بعض اوقات حضور ﷺ سے دوہرو گفتگو کرتیں اور برابر کا جواب دیتیں تھیں جس سے کشیدگی کی نوبت آ جاتی تھی۔ چنانچہ صحیح بخاری میں خود حضرت عمرؓ کے واقعات میں ان باتوں کا ثبوت ملتا ہے تحریم کا واقعہ جو ۹ھ میں پیش آیا وہ بھی حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ کے باہمی مشورہ کے بعد ہوا تھا جس سے حضور متاثر ہو گئے تھے اور آیت تحریم اتری اور ان دونوں کے مظاہرہ کرنے پر آیت ان تنصبا الی اللہ فقد صفت قلوبكما وان تطهرا علیہ لایہ سے تنبیہ کی گئی اور خود حضرت عمرؓ نے اس موقع پر حضور ﷺ سے عرض کر دیا تھا کہ ارشاد ہو تو حفصہ کا سر لے کر آؤں؟ ایسی ہی کسی ناگواری کے موقع پر حضور ﷺ نے ان کو طلاق بھی دے دی تھی جو ایک اور وجہ تھی جو کم درجہ کی طلاق ہے اس پر حضرت جبریلؑ نے آ کر حضور ﷺ سے کہا کہ آپ حفصہ سے رجوع کر لیں وہ صوماء و قوامہ اور آپ کی زوجہ بنت ہیں (آخر جہا بن سعد و الطبرانی برجالہ)

ایک روایت میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ حق تعالیٰ کا حکم یہی ہے کہ آپ حضرت عمرؓ پر شفقت کر کے رجوع فرما لیں ایک روایت میں ہے کہ ایک دفعہ اور بھی حضور ﷺ نے ان کو دوسری طلاق دینے کا ارادہ فرمایا تو حضرت جبرئیل نے ان کو روک دیا اور حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہ سے کہہ دیا تھا کہ ایک دفعہ تو حضور نے میری وجہ سے رجوع کر لیا ہے اگر وہ دوسری مرتبہ طلاق دیدیں گے تو میں تجھ سے کبھی کام نہ کروں گا (زرقاتی ۲-۱۳۷)

طلاق و رجوع مذکور کا ذکر اسٹیاب ۲-۷۱ میں بھی ہے حضرت حفصہ نے صحاح ستہ میں احادیث مروی ہیں زرقاتی میں ان کی مرویات کی تعداد ساٹھ نقل ہوئی ہے جن میں سے پانچ بخاری میں ہیں (۳-۲۲۷) آپ کی وفات ۴۱ھ میں عمر ۵۹ھ یا ۴۵ھ میں مہر ۶۳ سال ہوئی ہے اور ۲۷ھ میں وفات کا قول غلط ہے۔ زرقاتی ۳-۲۲۸

ام المومنین حضرت زینب بنت خزيمة ام المساکین

فقراء و مساکین کو زاناں جاہلیت ہی سے کھانا کھلانے اور ان کے ساتھ رحم و شفقت کی عادی تھیں اس لیے ام المساکین لقب ہو گیا تھا پہلے عبداللہ بن جحش کے نکاح میں تھیں شوال ۳ھ جنگ احد میں ان کی شہادت ہوئی حاملہ تھیں شوہر کی موت کے بعد ہی اسقاطِ صل کی صورت ہوئی اس لیے عدت جلد ختم ہو گئی اور ۳ھ کے اندر ہی ان کا نکاح حضور ﷺ سے ہوا آپ کے نکاح میں دو تین ماہ ہی رہ سکیں تھیں کہ وفات پائی حضرت خدیجہ کے بعد صرف یہی زوجہ مطہرہ تھیں جن کا انتقال حضور ﷺ کی زندگی میں ہوا ہے جبکہ یہاں نہ کو باندی مانا جائے نہ وہ نہیں کیونکہ ان کی وفات بھی حجۃ الوداع کے بعد آپ کے سامنے ہی ہوئی ہے زرقاتی نے حضرت زینب کی وفات ربیع الآخر ۴ھ میں لکھی ہے حضور نے ہی نماز جنازہ پڑھائی وفات کے وقت عمر تیس سال تھی۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا

قریش کے خاندان مخزوم کی حشم و چراغ تھیں نام ہند تھا ان کے والد ابو امیہ مکہ معظمہ کے مشہور مالدار و فاضل تھے اس لیے بڑی تازو نفعت میں پئی تھیں آپ کا پہلا نکاح ابو سلمہ عبداللہ بن الاسد سے ہوا تھا اور ام سلمہ کے چچا زاد اور رسول اکرم ﷺ رضاعی بھائی تھے آغاز نبوت میں اپنے شوہر کے ساتھ اسلام لائیں اور انھیں کے ساتھ حبشہ کو سب سے پہلے ہجرت بھی کی واپس آ کر دوسری ہجرت مدینہ کو کی اہل سیر نے انکو مدینہ کیلئے سب سے پہلے ہجرت کرنے والی عورت لکھا ہے اور ان کی ہجرت کا واقعہ بھی نہایت عبرت انگیز ہے وہ اپنے شوہر کے ساتھ ہجرت کرنا چاہتی تھیں لیکن ان کے قبیلہ نے مزاحمت کی اس لیے ابو سلمہ ان کو چھوڑ کر مدینہ چلے گئے تھے جس کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت ابو سلمہ نے ہجرت کے لیے اونٹ اور سامان سفر تیار کیا اور حضرت ام سلمہ وہاں صبر و جدوجہد سے کھانا کھاتے ہوئے رہیں اور اونٹ کی نیکل پکڑ کر چل کھڑے ہوئے تو ابو سلمہ نے حضرت ام سلمہ کے خاندان کے لوگ جمع ہو گئے اور حضرت ام سلمہ سے کہا تم ہمارے بچے کو نہیں لے جا سکتے ہم نہیں دیکھ سکتے کہ تم اس کو شہر میں دو بد رلے مجھ دو، یہ بات ہماری عزت پر بند لگانے والی ہے حضرت ام سلمہ کہتی ہیں یہ یہ کہہ کر وہ انہوں نے مجھے اونٹ سے اتار کر اپنے گھر لے گئے اس پر بنو ابوالاسد ابو سلمہ کے خاندان والوں کو غصہ آیا اور انہوں نے سلمہ کو بھی اتار لیا کہ جب تم نے سلمہ کو ہی ہمارے آدمی سے چھڑا لیا تو ہم اپنے بیٹے کو ام سلمہ سے پاس نہ چھوڑیں گے اس طرح ابو الاسد اور ابو سلمہ کے قبیلہ والے مجھ سے میرے بچہ کو چھڑا کر لے گئے اس کے بعد ابو سلمہ کو مدینہ چلے گئے اور ام سلمہ اپنے شوہر پر چڑھے جدو کہ مکہ معظمہ رہ گئیں ۷-۸ روز تک ان کا معمول تھا کہ گھر سے نکل کر اہل جنت اور وہاں بیٹھ کر صبح سے شام تک رویا کرتیں اور خاندان کے لوگوں کو اس کا احساس بھی نہ ہوا ایک دن اہل جنت کی طرف ان کے خاندان کا ایک شخص نکل آیا اور ام سلمہ کو دیکھ کر کہہ اے ام سلمہ آ کر لوگوں سے کہنا کہ اس غریب مسکینہ پر کیوں ظلم کرتے ہو تم نے بلا وجہ اس کے اور اس کے شوہر اور بچہ کے درمیان تفریق ڈال دی ہے اس کو جانے دو اس پر خاندان کے لوگوں نے

مجھ سے کہا کہ تم شوہر کے پاس جا سکتی ہو ام سلمہ کا بیان ہے اس وقت عبدالاسد نے بھی مجھے میرا بیٹا دے دیا میں ایک اونٹ پر سوار اپنے بیٹے سلمہ و گود میں لے کر تنہا مدینہ طیبہ کے راستے پر چل پڑی عظیم تک پہنچی تھی کہ عثمان بن طلحہ طے ہوئے ابوامیہ کی بیٹی کہاں کا ارادہ ہے؟ میں نے کہا کہ اپنے شوہر کے پاس مدینہ جا رہی ہوں پوچھا کوئی تمہارے ساتھ ہے میں نے کہا واللہ خدا اور اس کے بیٹے کے سوا کوئی نہیں ہے بولے خدا کی قسم اتنی جی شریف اور عزت والی عورت کو اس طرح تنہا سفر کے لئے نہیں چھوڑا جا سکتا پھر انہوں نے میرے اونٹ کی ٹیکل پکڑی اور میرے ساتھ ہو لئے واللہ! عرب میں میں نے اس سے زیادہ کریم و شریف رفیق سفر نہیں دیکھا جب منزل آتی تو اونٹ کو بندھ دیتے اور ایک طرف ہو کر کسی درخت کے پاس چلے جاتے اور اس کے نیچے سو رہتے جب رونا لگی کا وقت ہوتا آتے اور اونٹ کو تیار کرتے اور مجھے سوار ہونے کا موقع دینے کیلئے دوہرت جاتے اور کہتے سوار ہو جاؤ! جب میں اچھی طرح اطمینان سے سوار ہو جاتی تو پھر ٹیکل پکڑ کر لے چلتے اسی طرح سارا سفر پورا کیا قبا پہنچ کر کہا تمہارے شوہر اس ہستی میں ہیں ان کے پاس چلی جاؤ یہ کہہ کر مکہ معظمہ کو واپس ہوئے۔

قبائیں لوگوں نے ان سے باپ کا نام پوچھا تو کسی کو یقین نہ آتا تھا کہ ایسی شریف و عزیز گھرانہ کی عورت اس طرح تنہا مکہ سے مدینہ تک چلی آئی کیونکہ شریف گھرانہ کی عورتیں اس طرح نکلنے اور سفر کرنے کی جرات نہ کرتیں تھیں جب حج کے موقع پر انہوں نے لوگوں سے ساتھ اپنے گھر کو قہہ بھجوایا تو سب نے یقین کیا کہ ابوامیہ کی بیٹی ہے اور سب نے انکو بڑی عزت و وقعت کی نگاہ سے دیکھا زرقانی و مسند احمد (کچھ زمانہ تک ابوسلمہ کا ساتھ رہا حضرت ابوسلمہ مشہور مشہور تھے خود بہرہ و واحد میں شریک ہوئے اور بہادری کے عظیم کارنامے یادگار چھوڑ کر ہجادی الثانی ۳۱ھ میں وفات پائی۔

حضرت ام سلمہؓ نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر خبر وفات سنائی تو حضورؐ پر غصہ نکس ان کے گھر تشریف لے گئے مگر میں کہرام مچا ہوا تھا حضرت ام سلمہؓ کہتی تھیں کہ ہائے غربت میں کسی موت ہوئی!! حضور ﷺ نے فرمایا "میرے گھر ان کے لئے تشریف لے گئے مگر مانگنا اور یہ کہو کہ خداوندان سے بہتر ان کا جانشین عطا کر" اس کے بعد ابوسلمہؓ کی لاش پر تشریف لائے اور جنازہ کی نماز نہایت اہتمام سے پڑھی گئی حضور ﷺ نے یہ تکبیریں کہیں کہیں لوگوں نے وہ پوچھی تو فرمایا کہ یہ تو ہزار تکبیر کے مستحق تھے وفات کے بعد ابوسلمہؓ کی آنکھیں کھلی رہ گئیں تھیں حضور ﷺ نے خود دست مبارک سے آنکھیں بند کیں اور ان کی مغفرت کی دعا مانگی

حدیثی فائدہ

زرقانی ص ۲۳۹ ج ۳ میں ہے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اکرم ﷺ سے یہ حدیث سن رکھی تھی کہ جس مسلمان کو کوئی مصیبت پہنچے وہ یہ کہے "اللهم اجرنی فی مصیبتی و اظفرنی خیر انھا" (اے اللہ! مجھے اس مصیبت کے عوض اجر و ثواب آخرت عطا فرما اور اس ضائع شدہ نعمت سے زیادہ بہتر مجھے عطا فرما) تو حق تعالیٰ اس کو ضرور اس سے بہتر نعمت عطا کریں گے۔ یہ روایت ابوداؤد و نسائی میں ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی سے ہے انہوں نے ابوسلمہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا اور دوسری روایت مسلم و نسائی وغیرہ میں اس طرح سے ہے کہ ایک دفعہ ابوسلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئے اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث سنی ہے جو مجھے فلاں فلاں نعمتوں سے بھی زیادہ پسندیدہ ہے بلکہ میں نہیں سمجھتا کہ کسی چیز کے بھی برابر اس کو کہوں حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر کسی کو مصیبت پہنچے اور وہ اسی وقت ان شاء اللہ وانا الیہ راجعون پڑھے اور پھر کہے، "اللهم عندک احتسب مصیبتی هذا اللهم احلفنی فیہا بحیر مہا" (اے اللہ! اس مصیبت کا اجر و ثواب آپ ہی کی بارگاہ سے طلب کرتا ہوں، اے اللہ! اس ضائع شدہ نعمت سے بھی بہتر مجھے عطا فرما) تو حق تعالیٰ اس کو وہ زیادہ خیر و نال نعمت ضرور عطا کریں گے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بیان کرتی ہیں کہ جب میرے شوہر ابوسلمہؓ کا انتقال ہوا تو میں نے انا لله پڑھی اور اللہم عندک احتسب مصیبتی هذا بھی کہا لیکن میرا دل آدہ نہ ہوا کہ آگے کا جملہ اللهم احلفنی فیہا بخیر مہا

بھی کہوں کیونکہ میں نے اپنے دل میں کہا کہ ابوسلمہؒ سے بہتر مجھے مسلمانوں میں سے کون مل سکتا ہے؟ محدثین نے لکھا کہ ان کا یہ خیال عام مسلمانوں کے لحاظ سے تھا، ان خواص کے لحاظ سے نہیں تھا جن کو وہ یقیناً ابوسلمہؒ سے بہتر جانتی تھی، کیونکہ ان کے کمال علم و عقل سے بعید ہے کہ وہ ابوسلمہؒ کو بالکل یہ سارے ہی مسلمانوں سے افضل سمجھتی ہوں، ایک روایت میں یہ ہے کہ جب میں ارادہ کرتی کہ وہ ابدلسی خیر مینھا کہوں تو دل روک دیتا کہ ابوسلمہؒ سے بہتر کون ہے؟ (جس کا تو ارادہ کرے گی) ایمن ماجی روایت میں یہ ہے کہ جب میں ارادہ کرتی کہ کہوں اے اللہ! اس کے عوض میں اس سے بہتر عطا کر دوں تو دل کہتا کہ ابوسلمہؒ کا بہتر بدل تجھے کہاں مل سکتا ہے؟ ان روایات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ رکاوٹ اس فکر کو کہنے سے تھی وہ اپنے لحاظ سے بھی تھی کہ میری حیثیت کے لحاظ سے جو مل سکتا ہے وہ یقیناً ابوسلمہؒ سے بہتر نہ ملے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد زرقانیؒ میں ہے کہ ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہی نے کہا، پھر میں نے وہ کلمہ بھی کہہ دیا اور حق تعالیٰ نے مجھے ابوسلمہ کے بدل میں اپنے حبیب مکرم حضور ﷺ کو عطا فرمادیا بظاہر یہ کلمہ مذکور کہنے پر حضور اکرم ﷺ اسے اس تازہ ارشاد نے آمادہ کر دیا، جو آپ ﷺ نے تعزیت کے موقع پر تلقین فرمایا اور اس وقت ہی حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہ کلمہ ادا کیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

زواج نبوی: عدت گزر جانے پر نقل ہے کہ حضور ﷺ کی طرف سے نکاح کا پیغام لے کر حاطب بن ابی بلتعہ گئے تو ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے انکار کر دیا، حضرت ابوبکر صدیقؓ گئے تو آپ نے انکار کر دیا، حضرت عمرؓ کو سخت غصہ آیا اور کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ کے پیغام کو رد کرنے کی جرات کر رہی ہو؟ اس پر ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ تم غلط سمجھو، رسول اکرم ﷺ کے پیغام کے لئے تو مر جا رہا ہے، مگر میرے لئے حین رکاوٹیں ہیں، ایک تو مجھ میں غیرت کا مادہ بہت زیادہ ہے (دوسری بیویوں کے ساتھ نباہ مشکل ہوگا دوسرے میرے بیٹے ہیں،) (ان کی پرورش کا بار کسی پر ڈالنا مناسب نہیں سمجھتی) تیسرے یہاں (مدینہ طیبہ میں) میرے اولیاء میں سے کوئی نہیں ہے جو میرے نکاح کا متولی ہوگا (بڑے خاندانوں میں بغیر ولی یا سرپرستوں کی موجودگی کے نکاح کرنا مایوس تھا)

یہ سب تفصیل جواب حضور اکرم ﷺ کو معلوم ہوا تو خود بہ نفس نفیس حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: کہ غیرت کے بارے میں تو مجھے خدا سے امید ہے کہ یہ رکاوٹ جاتی رہے گی (دوسری روایت میں ہے کہ میں جلد ہی دعا کروں گا کہ خدا اس کو دور کر دے) چنانچہ آپ ﷺ نے دعا فرمائی اور اس کی برکت سے ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوسری بیویوں کے ساتھ اس طرح رہیں کہ غیرت کے برے جذبہ کا کبھی شائبہ بھی نہ دیکھا گیا (اور بچوں کے لئے خدا کافی ہے، دوسری روایت میں ہے کہ بچوں کا معاملہ خدا کے سپرد کر دو، وہ کفالت کریں گے اور رہی اولیاء کی بات تو تمہارے اولیاء میں سے کوئی بھی حاضر و غائب مجھے ناپسند نہ کرے گا اور سب ہی اس معاملہ سے راضی ہوں گے یہ سن کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بیٹے عمر سے کہا: اھو! اپنی ماں کا نکاح رسول خدا ﷺ سے کر دو۔

حاصل حالات: (۱) غزوہ خندق کے موقع پر اگرچہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خود شریک تھیں تاہم اس قدر قریب تھیں کہ وہ خود آپ ﷺ کی گفتگو اچھی طرح سنتی تھیں اور فرماتی تھیں کہ مجھے وہ وقت اچھی طرح یاد ہے کہ میں نے مبارک غبار سے اٹا ہوا تھا اور آپ ﷺ لوگوں کو انیٹیں اٹھا اٹھا کر دے رہے تھے کہ دفعۃً غبار بن یا سر پر نظر پڑی اور فرمایا: افسوس ابن سبہ! تجھے ایک باغی گردہ قتل کرے گا۔ (مسند احمد ۶/۲۹۶)

(۲) حاصرہ بنی قریظہ ۵ھ کے موقع پر ابوبکرؓ سے ایک لغزش ہو گئی تھی اور انہوں نے نام ہو کر اپنے آپ کو ستون مسجد نبویؐ سے باندھ لیا تھا، جب ان کی توبہ قبول ہوئی تو رسول اکرم ﷺ سے معلوم ہوئے کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ہی ان کو قبول توبہ کی بشارت سنائی تھی (روایت ۲۱۵۳)

(۳) صلح حدیبیہ میں سب لوگ صلح کی گری ہوئی شرائط اور مسلمانوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے دل شکست تھے نبی اکرم ﷺ نے ان کو ترغیبی کر کے احرام سے نکل جانے کا حکم دیا تو کوئی بھی ان کے ارشاد کے لئے آمادہ نہ ہوا، اس پر حضور اکرم ﷺ کو بڑی فکر لاحق ہوئی اور

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے جا کر شکایت کی، انہوں نے فرمایا آپ ﷺ کسی سے کچھ نہ فرمائیں جلد باہر نکل کر خود قربانی کریں اور احرام اتارنے کے لئے بالے منڈوائیں۔ آپ ﷺ نے ایسا ہی کیا تو سب کو یقین ہو گیا کہ جیسا آسمانی فیصلہ ہوا وہی ہو جائے چونکہ وہاں لیتا ہے، پھر تو سب نے اس طرح قلیل ارشاد کی کہ ایک دوسرے پر بہت کر رہا تھا (بخاری شریف)

امام الحرمین کا قول ہے کہ صنف نازک کی پوری تاریخ میں، اصابت رائے کی ایسی عظیم الشان مثال پیش نہیں کی جاسکتی۔ (۳) حیح الوادع ۱۰۷ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا علیٰ ھیں، ان کا غلام اونٹ کی مہارت سے ہوئے انہیں لے جا رہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا ”جب مکاتب غلام کے پاس بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال موجود ہو تو اس سے پردہ ضروری ہو جاتا ہے“ (مسند احمد) اس سے معلوم ہوا کہ جب ازواج مطہرات کے لئے اور وہ بھی اپنے زرخیز غلام سے پردہ کا اہتمام ضروری ہے تو غیروں سے کتنی زیادہ اس کا اہتمام ہونا چاہیے۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی سترہ وفات میں کافی اختلاف ہوا ہے جس کو زرقانی نے ص ۳۴۱ ج ۳ میں نقل کیا ہے صاحب الموہب علامہ قسطلانی نے ۵۹۹ کو صحیح قرار دیا، امام بخاری نے تاریخ کبیر میں ۵۸۹ھ کے وقول ذکر کئے، صحریٰ نے ۶۰۷ کو صحیح قرار دیا، تقریب میں ابراہیم جزلی کے قول ۶۲ کو صحیح کہا ہے۔ واللہ اعلم

عمر کا اندازہ کم و بیش ۸۰ کا ضرور ہے اور بظاہر وہی ازواج مطہرات میں سے آخر میں فوت ہوئیں ہیں۔

حضور اکرم ﷺ سے ان کی کوئی اولاد نہیں ہے اور پہلی اولاد یہ ہیں (۱) سلمہ جو حبش میں پیدا ہوئے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے ان کا نکاح حضرت حمزہ کی صاحبزادی امہ سے کر دیا تھا۔ (۲) عمر، جو حضرت علیؓ کے زمانہ خلافت میں فارس و بحرین کے حکم رہے (۳) درہ۔ بخاری میں ان کا ذکر آیا ہے (۴) زنب، پہلا نام برہ تھا، حضرت ﷺ نے زنب رکھا۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے صحاح ستہ میں روایت ہیں اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی طرح ان کا پایہ بھی کثرت روایت میں بلند ہے ۳۷۸ روایات کس ثبوت ہوا ہے حضور ﷺ کی حدیث سننے کی بے حد مشتاق رہتی تھیں، ایک دفعہ بال مند حواری تھیں کہ حضور ﷺ کے خطبہ دینے کی آواز سنی، مشاہد سے کہا کہ جلدی کر: اس نے کہا ابھی کیا جلدی ہے، ابھی تو حضور ﷺ نے صرف بابہا الناس کہا ہے، بولیں کیا خوب ہم آدمیوں میں نہیں؟ اس کے بعد خود بال باندھ کر اٹھ کھڑی ہوئیں اور پورا خطبہ کھڑے ہو کر سنا (مسند احمد) قرآن مجید بھی بہت اچھا پڑھا کرتی تھیں اور حضور ﷺ کے طرز پر پڑھ سکتی تھیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے آل زبیر کو خبر دی تھی کہ رسول اکرم ﷺ نے ان کے پاس دو رکعت عصر کے بعد پڑھی ہے اس لئے آل زبیر بھی پڑھنے لگے لیکن زید بن ثابت نے کہا کہ ہم کو اس بارے میں زیادہ معلوم ہے، کہ حضور ﷺ نے ایک دفعہ یہ دو رکعت اس لئے پڑھی تھی کہ ایک وفد سے گفتگو کے بعد ظہر کی دو رکعت روٹی تھی، وہی عصر کے بعد آپ نے پڑھی تھی۔ (فتح ربانی ص ۲۹۳ ج ۱ آج بخاری ص ۶۲۷)

(باب وفد العقیس) میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباس وغیرہ نے کرب کو حضرت عائشہ کے پاس اسی مسکن کی تحقیق کیلئے بھیجا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے دریافت کرو، تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے پورا واقعہ (زید بن ثابت) کی طرح بیان کر کے فیصلہ فرمایا کہ عصر کے بعد کوئی نفل نماز نہیں ہے اس واقعہ سے ان کے فضل و کمال کا اندازہ ہو سکتا ہے، حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نہایت زہدانہ زندگی گزارتی تھی، ایک مرتبہ بار پہنا جس میں کچھ سونا بھی شامل تھا، حضور ﷺ نے اعراض کیا تو اس کو اتار ڈالا۔

ایک مرتبہ جعفر صادقؑ جن میں عموں میں بھی تھیں ان کے گھر آئے اور الحاح سے سوال کیا ام عسین نے ان کو (الحاح کی وجہ سے) ڈانٹا تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: ”ہم کو اس کو حکم نہیں ہے اس کے بعد لوٹنے سے کہا کہ ان کو کچھ دے کر رخصت کرو، کچھ نہ ہو تو ایک

ایک چھوہارا بی ان کے ہاتھ پر رکھ دو (استیعاب) حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور ﷺ کے موئے مبارک تبرکاً جمع کر کے رکھ چھوڑے جن کی وہ لوگوں کو زیارت کراتی تھیں۔ (مشاعرہ)

(۷) حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ کی کنیت ام الحکم تھی۔ والدہ کا نام امیرہ تھا، جو ہر رسول اکرم ﷺ عبدالمطلب کی بیٹی تھیں اس بنا پر حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور ﷺ کی حقیقی چھوہ بھی زاوہ بن تھی، وہ نبوت کے ابتدائی دور میں اسلام سے مشرف ہوئیں، آنحضور ﷺ نے ان کا نکاح اپنے آزاد کردہ غلام زید بن حارثہ سے جو حضور ﷺ کے حتمی بھی تھے کر دیا تھا، یہ نکاح اسلامی مساوات کی نہایت نمایاں مثال ہے کہ قریش خصوصاً خاندان ہاشم کا مرتبہ ولایت کعب کی وجہ سے ساری دنیائے عرب میں بلند تر سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ کوئی غیر قریش ہاشمی عرب بادشاہ بھی ان کے کسی فرد کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا اس کے باوجود چونکہ اسلام نے تقویٰ کو بزرگی و بڑائی کا سب سے بڑا معیار قرار دے دیا تھا اور اس کے مقابلہ میں بغیر تقویٰ کا دعویٰ خالی و فخر کا جاہلیت کا شعار قرار دے دیا تھا، حضور ﷺ نے اس نکاح میں کوئی تامل نہیں فرمایا، پھر تعلیم مساوات کے علاوہ یہ بڑی غرض بھی تھی کہ زید ان کو کتاب و سنت کا علم سکھائیں گے، جیسا کہ اسد الغابہ ص ۴۶۳ ج ۵ میں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ مزا جوں کے فطری عدم تناسب اور دوسری خارجی وجہ کے تحت حضرت زینب و زید میں تعلقات کی خوشگوار نہ ہو سکی اور شکوہ و شکایات و شکر و ثناء کا سلسلہ دراز ہوتا چلا گیا تا آنکہ حضرت زید نے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے جھگڑوں اور حضرت زینب کی زبان درازی وغیرہ کی شکایت ظاہر کی اور طلاق دینے کا ارادہ کیا حضور ﷺ ان کو بار بار سمجھاتے رہے کہ طلاق نہ دیں مگر مجبوراً طلاق تک نبوت ﷺ کی زرقانی میں ہے کہ طلاق کی وجہ یہ بھی تھی کہ زید کو حضرت زینب کا باوجود زید ہونے کی اپنے شرف نسب و نسب کی وجہ سے ہر وقت بڑائی کا اظہار و احساس کھل گیا تھا۔ جب وہ مطلقہ ہو گئیں تو حضور ﷺ نے ان کی دلجوئی کیلئے ان سے خود نکاح کرنا چاہا لیکن عرب میں چونکہ حتمی کو اصل جینے کے برابر سمجھا جاتا تھا اس لئے عام لوگوں کے خیال سے آپ ﷺ تامل فرماتے تھے، خدا کو یہ بات پسند نہ ہوئی کہ آپ ﷺ ایک جائز امر میں رسم جاہلیت کی وجہ سے تامل کریں، لہذا حضور ﷺ نے حضرت زید ہی کو حضرت زینب کے پاس پیغام لے کر بھیج دیا، زید ان کے گھر گئے تو وہ آٹا گوندہ تھی قریشی پیغام اس شان سے دیا کہ ان کی طرف سے پیشہ پھیر کر ایک طرف کو کھڑے ہو گئے اور کہا کہ رسول اکرم ﷺ کا پیغام نکاح لایا ہوں، زرقانی میں ہے کہ یہ طریقہ ان کا بیحد غایت درجہ تقویٰ تھا ورنہ اس وقت تک پردہ کے احکام بھی نہ اترے تھے۔ حضرت زینب نے جواب دیا کہ میں بغیر استحارہ خداوندی کے کوئی رائے قائم نہیں کر سکتی اور اپنے گھر کی مسجد میں نماز کے لئے کھڑی ہو گئیں، ادھر حضور ﷺ پر وحی نازل ہوئی کہ ہم نے آپ ﷺ کا نکاح خود ہی کر دیا ہے (دنیا میں نکاح کرنے کی ضرورت نہیں) چنانچہ اس وحی کے بعد حضور ﷺ حضرت زینب کے پاس بلاستین ان وغیرہ سے تکلف چلے گئے اور کئی سو آدمیوں کو طعام و لیمہ بھی کھلایا، یہ بھی آتا ہے کہ جب حضرت زینب کو اس نکاح کی خبر ملی تو سجدہ میں گر گئیں۔

منافقین کے طعن کا جواب

صاحب المصاب نے لکھا کہ جب رسول اکرم ﷺ کا حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح ہوا تو منافقین اور بعض دوسرے

لے زرقانی میں ہے کہ یہ بھی حضور ﷺ کے خصائص میں سے تھا کہ آپ ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے اہتیار دیا تھا کہ نکاح جس سے چاہیں کر سکتے تھے۔ طبری میں اس بعد صحیح مرئی ہے کہ حضور ﷺ نے نکاح کیلئے کہا، کہا، سمجھا کہ تو وہ یہ سمجھ کر کے خود آپ ﷺ ہی اپنا نکاح کریں گے خاموش ہو گئیں مگر جب معلوم ہوا کہ حضرت زید سے کریں گے تو صاف انکار کر دیا اور مستحکف کیا کہا کہ میں اس سے حسب میں بہتر ہوں، اس پر اترتی آئی، تو صاف لعموم و لا موصوفہ فرمایا۔ اس پر وہ راضی ہو گئیں اور پیغام مذکور قبول فرمایا (زرقانی ص ۳۵۵)

لوگوں نے اس پر اعتراض کیا کہ آپ ﷺ کی شریعت نے تو بیٹے کی بیوی کو حرام قرار دیا ہے تو پھر آپ ﷺ نے اپنے بیٹے زید کی بیوی سے نکاح کیوں کیا؟ اس پر آیت مہکان محمد اباء احد من رجالکم اتیٰ کہ رسول ﷺ تم میں سے کسی کے نبی باپ نہیں اور تم سب کے لحاظ سے جوان کا اہم ترین اور قریبی رشتہ خدا کے رسول اور خاتم النبیین ہونے کا رشتہ ہے۔ مہامانانِ حق یہ کہ اس آیت سے حق تعالیٰ نے منافقین وغیرہم کے دلوں کا وہ روگ مٹایا ہے جس کے تحت وہ حضرت زید کی بیوی حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حضور ﷺ کے نکاح پر عجب چینی کرتے تھے اور آیت کا سارا زور اسی حضرت زید کی نبوت کی نفی پر ہے، اور یہ حقیقت بھی ہے کہ آپ ﷺ ان سب مخاطبین و معاصرین میں سے کسی کے بھی نبی باپ نہیں تھے لہذا آیت کا مقصد سرے سے یہ ہے ہی نہیں کہ آپ ﷺ کے اولاد نہیں تھی۔ تاکہ یہ تاویل کی جائے کہ آپ کے بیٹوں کی وفات نزول آیت مذکورہ کے وقت سے قبل ہو چکی تھی، اور نہ حسن و حسین کے بارے میں اس جواب دہی کی ضرورت ہے کہ وہ آپ ﷺ کے نہیں بلکہ آپ ﷺ کی صاحبزادی کے بیٹے تھے جس نے ایسا سمجھا اور جواب دہی کی اس نے بخوة کے معنی میں غیر مقصود و مرداویل کی۔

علامہ زرقانی نے تحقیق مذکور نقل کر کے لکھا کہ یہ نہایت عمدہ تفسیر تقریر ہے جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ طعن کرنے والے صرف منافقین ہی نہ تھے۔

مفاخر حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا دوسری ازواجِ مطہرات کے مقابلہ میں چند باتوں کی وجہ سے فخر کرتی تھیں جو یہ ہیں۔

(۱) تم سب کے نکاح تمہارے باپ بھائیوں نے کئے ہیں اور میرا نکاح حق تعالیٰ جل ذکرہ نے سات آسمانوں پر کیا ہے۔

(۲) میرے نکاح کے سلسلہ کے تمام انتظامات حضرت جبرائیل علیہ السلام نے انجام دیئے ہیں۔

(۳) میرے دادا اور حضور ﷺ کے دادا ایک ہیں۔ دوسری خصوصیات نکاح مذکور کی یہ ہیں

(۱) جاہلیت کی ایک قدیم رسم اس سے من گنی کہ حنفی اصل بیٹے کے حکم میں ہے۔ (۲) مساواتِ اسلامی کی ایک بڑی نظیر عملاً قائم

ہوئی کہ آزاد و غلام کا مرتبہ برابر ہے۔ (۳) اسی نکاح کے موقع پر پردہ کے احکام جاری ہوئے اور حضور ﷺ نے در دولت پر پردہ لٹکا دیا تو جوں کو گھر کے اندر آنے جانے کی ممانعت ہو گئی یہ ذی قعدہ ۵ھ کا واقعہ ہے۔ (۴) صرف یہ نکاح وحی الہی کے ذریعہ منعقد ہوا۔

(۵) حضور ﷺ نے اس نکاح کے بعد اہتمام و تکلف سے ولیمہ کی سنت ادا فرمائی جس میں تین سو یا زیادہ لوگوں نے کھانا کھایا نیز

کھانے کے وقت حضور ﷺ نے دس دس آدمیوں کی ٹولیاں بنا کر کھانا کھلایا تھا یہ پہلے معلوم ہو چکا کہ ازواجِ مطہرات میں حضرت عائشہ کو

اپنے علم و فضل اور عقل و دانش کی برتری کے سبب خاص اور نمایاں مرتبہ حاصل ہوا تھا اور اسی لئے وہ حضور اکرم ﷺ کو سب سے زیادہ محبوب

بھی تھیں۔ لیکن ان خصوصیات میں حضرت ام سلمہ اور حضرت زینب کا مرتبہ بھی خاصا بلند اور نمایاں معلوم ہوتا ہے چنانچہ حضرت ام سلمہ کا واقعہ

صلح حدیبیہ کے موقع کا اوپر ذکر ہو چکا ہے اور حضرت زینب کے تصدیق خود حضرت عائشہ نے فرمایا ازواج میں وہی عزت و حریت میں میرا

مقابلہ کرتی تھیں یہ جملہ حضرت عائشہ نے ایک کے واقعہ میں کہا کہ باوجود اس مقابلہ یا رقابت کے بھی حضرت زینب کے ورع و زہد کا یہ عالم

تھا کہ جب بھی رسول اکرم ﷺ ایک کی گرم بازاری کے دور میں حضرت زینب سے میرے بارے میں دریافت کرتے کہ تم نے بھی کوئی

بات عائشہ کی دیکھی یا سنی ہے؟ تو وہ ہمیں فرماتی تھیں کہ یا رسول اللہ! میرے آنکھ کان کسی بھی نازیبا بات سے سننے دیکھنے سے قطعاً نا آشنا ہیں

واللہ میں تو عائشہ کے بارے میں بجز خیر و بھلائی کے کچھ نہیں جانتی۔ حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں کہ خدا کے ورع نے زینب کو محفوظ کر لیا کہ

میرے بارے میں کوئی بات بھی کہی نہ کی حالانکہ وہ زواجی زندگی میں میرے مقابلہ میں ڈٹ جایا کرتیں تھیں۔

حضرت عائشہؓ ہی یہ بھی فرمایا کرتی تھیں کہ حضرت زینبؓ کی بہن حذیفہؓ اس اتہام کی بات کو دوسروں سے نقل کر دیا کرتی تھیں اور انہوں نے کوئی احتیاط اس معاملہ میں نہ کیا جس کے سبب وہ بھی شریک گناہ ہو گئیں۔ (بخاری حدیث الاکملہ ۵۹۶)

حضرت زینب کا خاص واقعہ

یہاں حضرت زینب کا بھی ایک خاص واقعہ لکھنے کے لائق ہے جو امام بخاری نے اپنی صحیح باب من اھدی الی صاحبہ و تعری بعض ساءہ دون بعض ۳۵۱ میں ذکر کیا ہے۔ حضرت عائشہ روایت کرتی ہیں کہ ازواج مطہرات کے دو حزب (ٹولے) تھے ایک میں خود عائشہؓ، حفصہؓ، صفیہؓ اور دوسری میں ام سلمہؓ دوسری سب ازواج تھیں مسلمانوں کو چونکہ یہ معلوم تھا کہ حضور ﷺ کو عائشہؓ سے زیادہ محبت ہے اس لئے جو شخص بھی ہدیہ کوئی چیز حضور ﷺ کے لیے بھیجے گا ارادہ کرتا تو اس میں دیر کے بھی یہی کوشش کرتا کہ اسی دن بھیجے جس دن میں آپ حضرت عائشہؓ کے گھر ہوتے تھے، ایک دفعہ ام سلمہؓ کی ٹولی نے ام سلمہؓ سے کہا کہ تم رسول اللہ ﷺ پر زور دے کر آپ سے یہ ہدایت لوگوں کو کرادو کہ وہ ہدیہ بھیجے میں اس خاص طریقہ کو ترک کر دیں اور آپ کی خدمت میں ہر جگہ ہدیہ بھیجے کا طریقہ اختیار کریں حضرت ام سلمہؓ نے اس تجویز کے موافق حضور ﷺ سے بات کی تو حضور نے اس کا کچھ جواب نہ دیا سب نے پوچھا کہ کیا نتیجہ ہا تو ام سلمہؓ نے کہا کہ آپ نے خاموشی اختیار فرمائی۔ انہوں نے کہا اچھا! پھر دوسرے وقت بات کرتا حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ جب میری باری میں حضور ﷺ پھر تشریف لائے تو میں نے پھر وہی بات دہرائی مگر اس دفعہ بھی آپ خاموش ہو گئے پھر سب نے پوچھا تو ام سلمہؓ نے یہی بتلایا انہوں نے کہا کہ پھر بات کرنا اور اس مرتبہ کچھ نہ کچھ جواب ضرور حاصل کرنا حضرت ام سلمہؓ کا بیان ہے کہ میں نے تیسری مرتبہ پھر وہی بات کہی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم مجھے عائشہؓ کے بارے میں تکلیف مت دو میرے پاس وحی الہی صرف اسی کے پاس آئی ہے جب کہ میں اور وہ ایک ہی لحاف چادر یا کپڑے میں ایک جگہ تھے اس کے سوا کسی بیوی کو یہ خاص فضیلت و شرف حاصل نہیں ہے ام سلمہؓ کہتی ہیں کہ میں نے یہ سن کر فوراً عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! میں خدا کی جناب میں تو یہ کرتی ہوں اور آپ کی ایذا دہی سے پناہ مانگتی ہوں اس کے بعد ان سب ازواج نے حضرت فاطمہؓ کو بلا کر اپنی تجویز ان کے سامنے رکھی اور ان کو حضور ﷺ کے پاس پیغام دے کر بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے حضور ﷺ کو خدا کی قسم دے کر بنت ابی بکر عائشہؓ کے بارے میں عدل برتنے کی درخواست کریں حضرت فاطمہؓ نے بھی حضور ﷺ سے اس بارے میں گفتگو کی تو آپ نے فرمایا کہ بیٹی کیا تم کو وہ بات پسند نہیں؟ جو مجھ کو پسند ہے۔

عرض کیا کیوں نہیں، پھر وہ بھی ٹوٹ گئیں اور جا کر ان سب کو سارا قصہ سنایا انہوں نے کہا کہ اچھا ایک مرتبہ جائیں حضرت فاطمہؓ نے انکا فریاد پاس کے بعد انہوں نے حضرت زینبؓ بنت جحش کو آدھو تیار کر کے بھیجا اور انہوں نے بڑی دلیری سے گفتگو کی اور پوری شدت سے یہ مطالبہ پیش کر دیا کہ آپ کی بیویاں خدا کا واسطہ دے کر بنت ابی قافہ عائشہؓ کے بارے میں عدل کی خواستگار ہیں انہوں نے اپنی تقریر کے دوران جوش میں آواز بلند کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ پر کچھ زبانی جملے بھی کہے حضرت عائشہؓ ایک طرف جنمیں ہوئی سب کچھ سختی کر رہیں اور اس عرصہ میں حضرت کے چہرہ انور کی طرف دھکتی رہیں کہ آپ پر ان باتوں کا کیا اثر ہوتا ہے حضور ﷺ نے کئی بار حضرت عائشہؓ کی طرف دیکھا کہ آدھو کچھ بھیجے جواب دینا چاہتی ہیں یا نہیں اس لئے جب حضرت زینبؓ سب کچھ کہہ کر خاموش ہو گئیں تو حضرت عائشہؓ نے نہایت پر زور جوابی تقریر کر کے حضرت زینبؓ کو جواب کر دیا جس پر حضور ﷺ نے حضرت عائشہؓ کی طرف دیکھا اور ان کی تقریر و حسن جواب کی داد دیتے ہوئے فرمایا کیوں نہ ہو یہ واقعی ابوبکرؓ کی بیٹی ہے۔

امام بخاری کا طرز فکر

امام بخاری کے سامنے چونکہ احکام فقہ و عبادت کی اہمیت زیادہ ہے اس لیے انہوں نے اس حدیث کو معاشرت نبوی کا اہم باب قائم

کر کے نہیں ذکر کیا بلکہ ہدیہ کے باب میں لکھا ہے لیکن ہماری نظر میں چونکہ عبادات و عقائد و معاملات کی طرح معاشرت و اخلاق کی اہمیت بھی زیادہ ہے اس لئے ایسے مواقع میں معاشرت و اخلاق نبویہ کو زیادہ نمایاں کر کے پیش کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ زندگی کے ہر شعبہ میں حضور اکرم ﷺ کی زندگی کا اتباع کیا جاسکے اور اس سے روشنی ملی جائے۔

حدیث طویل کے فوائد و حکم

بخاری شریف کی اس طویل حدیث سے بہت سے اہم سبق حاصل ہوئے جن کی طرف اشارہ کرو یا من سب ہے۔

(۱) کسی بڑے آدمی کو کسی خاص معاملہ میں توجہ دلائی ہو تو اس کے لیے معقول ذرائع و وسائل سے کام نکالنا چاہیے اور اس بڑے آدمی کے ساتھ پوری طرح حسن ظن رکھنا چاہیے معاملہ بظاہر نہایت اہم تھا خیال ہوتا تھا کہ خدا کے رسول اعظم عدل کی پوری رعایت نہیں فرما رہے ہیں اسی لیے حضرت ام سلمہ نے وکالت و سفارت قبول کر لی اور اس کا حق ایک مرتبہ نہیں تین بار ادا کیا حضرت فاطمہ نے بھی معاملہ کی عظمت و معقولیت کا احساس کر کے وکالت اختیار کی مگر وہ بھی عظمت و رسالت اور والد معظم کی جلالت قدر کے سامنے خاموش ہو گئیں حضرت زینب زیادہ جری و بے باک تھیں اس لیے جب تک وہ بدو پیچھے کر فتنہ گونہ کر لی اور سارے جوابات نہ سن لیے ان کو ملی نہ ہوئی۔

(۲) حضور ﷺ کا جواب پہلے ہم را اور پھر کھل کر سامنے آیا نہایت معقول تھا کہ جب خدا نے حضرت عائشہ کو اتنی بڑی قدر و عظمت بخش دی کہ اس کی عظمت توحی ان کے خلاف میں آئی اور سب کی تو ان کے اس عظیم امتیاز کو کس طرح نظر انداز فرما دیں اور لوگ اگر ان کی عظمت اور اس عظمت کی وجہ سے حضور ﷺ کے ان کے ساتھ تعلق و محبت کا لحاظ کر کے ہدیہ بھیجنے میں امتیاز دیتے ہیں تو اس معقول احساس کو رد کرنے کا جواز کیا ہو سکتا ہے؟ اس لئے حضور علیہ السلام تو مختصر مگر صحیح و صاف جواب پہلے ہی دے چکے تھے۔ تاہم جب حضرت زینب نے مناظرہ کارنگا پسند کیا اور بحث کو کھول دے کر دوسرے جواب بھی کہنے چاہے تو رحمت و دعا عالم ﷺ کے خلق کریم نے اس کو بھی گوارہ فرمایا حضرت عائشہ کی جن بشری کمزوریوں پر حضرت زینب نے رہنمائی کر کے ہوں گے ان کی تفصیل نہیں آئی نہ حضرت عائشہ کے جوابات سے روشنی میں آئے لیکن حضور ﷺ کے اپنے فیصلہ سابق کو نہ بدنے سے یہی ثابت ہوا کہ جس بات کو سب لوگوں نے معقولیت کے ساتھ اہتیار کر لیا ہے اس کو بدلوانے کا حکم کرنے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے بظاہر پھر ازواج مطہرات نے بھی حضرت ام سلمہ کی طرح اپنی غلطی کا احساس کر لیا ہوگا اس کے بعد کوئی آواز اس قسم کی نہیں اٹھی اور اس سے ان کی نہ صرف کمال عقل و فہم کا پتہ چلتا ہے بلکہ شریعت و شارع علیہ السلام کے سامنے تسلیم و انقیاد کے بینظیر جذبہ کو وجود بھی ثابت ہوتا ہے رضی اللہ عنہ و رضین عنہ

فضائل و اخلاق

حضرت زینب سے صحاح ستہ میں روایات ہیں اگرچہ بہت کم ہیں کیونکہ روایت کم کرتیں تھیں صوماء بہت روز رکھنے والی اور قوام بہت نمازیں پڑھنے والی تھیں حضرت عائشہ سے مسلم شریف میں ہے کہ میں نے کوئی عورت زینب سے سب سے زیادہ دیندار زیادہ پرہیزگار زیادہ راست گفتار زیادہ فیاض خلی خیر و سیر و چشم اور خدا کی رضا جوئی میں سعی کرنے والی نہیں دیکھی۔ فقط حراج میں ذرا تیزی ضرور تھی جس پر ان کو بہت ہی جلد ندامت بھی ہو جاتی تھی یا فہمہ جلد ارتقا تھا تیزی مزاج ہی کی بات تھی کہ استیعاب ۳۳ ج ۳ میں ہے ایک دفعہ انہوں نے ام المومنین حضرت صفیہ کے بارے میں وہ یہودی ہے کہہ دیا حضور ﷺ کو یہ بات پہنچی تو تو طبع مہارک پر بڑی گرانی ہوئی اور اس کی وجہ سے ماہ ذی الحجہ ماہ محرم اور کچھ دن صفر کے ان سے ترک تعلق رکھا پھر بدستور اچھے تعلقات رہے ان کی فیضی ضرب المثل تھی خود اپنے دست مہارک و بازو سے معاش پیدا کرتی تھیں اور اس کو خدا کی راہ میں صرف کرتیں تھیں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ جب حضرت زینب کا انتقال ہوا تو مدینہ کے فقراء و مساکین بے چین ہو گئے اور گھبراہٹ۔ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے ان کا سالانہ نفقہ بارہ ہزار درہم بھیجا تو انہوں نے اس پر کپڑا

ل دیا اور بڑھت رافع کو تکم دیا میرے خاندانی رشتہ داروں اور قسیم کرو۔ بڑھ کر کہا کہ ہمیں بھی کچھ حق دے دو۔ فرمایا پھر سے کے نیچے کچھ ہے تم نے لو ہر سال اسی طرح خیرات کر دیا کرتیں ایک مرتبہ حضرت عمرؓ گویہ بات معلوم ہوئی تو وہ ایک ہزار درہم خود لے کر ان کے پاس گئے حضرت زینبؓ نے اس کو بھی فوراً تقسیم کر دیا اور دعا کی کہ خداوند! اس کے بعد عمرؓ عطاء مجھے نہ پہنچے۔ چنانچہ اسی سال کے آخر میں ۲۰ھ میں انتقال فرمایا عمر ۵۳ سال کی ہوئی۔ واقفیت نے لکھا ہے کہ حضور ﷺ کے نکاح کے وقت ان کی عمر ۳۵ سال تھی عام روایت ۳۸ سال ہے۔

آن حضرت ﷺ نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا اسرار عکس لحوق قابی اطول لکن بد (تم میں سے میرے ساتھ جلدوے طے گی اس کا ہاتھ لبا ہوگا استعارۃً اس سے فیاضی و سخاوت کی طرف اشارہ تھا جس کو ازواج مطہرات حقیقت سمجھیں چنانچہ وہ ہاں اپنے ہاتھوں کو تاپا کرتیں تھیں۔ جب حضرت زینبؓ کا انتقال سب سے پہلے ہوا تب وہ بات کہلی حضرت زینبؓ نے اپنے ہاتھ ہی کی کمائی سے اپنے کفن کا بھی مدد کر رکھا تھا اور وصیت کی تھی کہ عمرؓ بھی کفن دیں تو ان دونوں میں سے ایک کو صدقہ کر دینا حضرت عمرؓ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی۔ اسامہ بن زید وغیرہ نے انہیں قبر میں اتارا اور بقیع میں دفن ہوئیں رضی اللہ عنہا۔

حضرت جویریہ

یہ خاندان بنی مصطلق کے سردار حارث بن ابی ضرار کی بیٹی اور مسافع بن صنوان کی بیوی تھیں یہ دونوں فہم اسلام دشمنی میں مشہور تھے حارث نے کفار قریش کے اس کے نام پر مدینہ منورہ پر حملہ کی بڑی تیاری کی تھی اور جب حضور ﷺ کو معلوم ہوا گیا کہ یہ فیہ صحیح ہے تو آپ نے بھی ان سے جہاد کرنے کیلئے تیاری کا حکم دیدیا تھا اور دو شعبان ۵ھ کو زید بن حارث کو مدینہ منورہ میں اپنا جانشین مقرر کر کے حضور ﷺ نے مع صحابہ کبار جہاد کے لیے کوچ فرمایا مریض پہنچ کر قیام کیا جو مدینہ طیبہ سے ۹ منزل پر واقع ہے حارث اور اس کے ساتھیوں کو حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے کوچ کی خبر ملی تو وہ پہلے ہی سے مرعوب ہو گئے تھے پھر جب بہادران اسلام کا لشکر دیکھا تو اور بھی حواس باختہ ہو گئے بہت سے عرب قبائل جو حارث کی کمک کو آئے تھے بھاگ کھڑے ہوئے مگر حارث اور اس کے قیدیہ کے سات سو آدمی مقابلہ پر ڈٹے رہے حضور ﷺ نے مہاجرین کا علم جھنڈا حضرت ابوبکرؓ کو اور انصار کا سعد بن عبادہ کو عنایت فرمایا مسلمانوں کو دشمن کے مقابلہ میں صف بندی کا حکم فرمادیا۔ حضور ﷺ نے سپہ سالار دشمنان اسلام کو ایمان و صلح کی طرف بلایا مگر انہوں نے نہایت حقارت اور لاپرواہی سے اس کو ٹال دیا اور جنگ شروع کر دی۔

مہاجرین اسلام نے بھی دفعۃً حملہ شروع کر دیا اور بے جگرگی سے لڑنے لگے تھوڑی ہی دیر میں میدان جیت لیا بنو مصطلق اپنے اہل و عیال و مال و اسباب چھوڑ کر بھاگ نکلے اور مسلمانوں نے ان پر قبضہ کر لیا اس لڑائی میں دشمنوں کے دس آدمی مارے گئے اور باقی گرفتار کر لیے گئے مسلمانوں کا صرف ایک آدمی شہید ہوا زرقانی (۲۰۲۳) میں ہے کہ اسی لڑائی میں مسافع بھی قتل ہو گیا تھا اور حارث کے متعلق مختلف روایات ہیں عظیم طبرانی کبیر کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی دن قتل ہو گیا (مع الفوائد ۵۳۲) مگر دوسری روایت زرقانی وغیرہ میں نقل ہوئی ہیں کہ وہ کچھ دنوں کے بعد بیٹی اپنی بھوپہ کو پھرنے کی نیت سے بہت سے اونٹ اور مال اسباب ساتھ لے کر مدینہ منورہ کو روانہ ہوا اور موضع عقیق پر آ کر اپنی اونٹنیوں کو چرنے کے لیے چھوڑ دیا ان میں سے دو اونٹ اس کو بہت پسند تھے ان کو اسی وادی میں چھپ دیا کہ مدینہ منورہ سے واپسی میں ساتھ لے لوں گا مدینہ منورہ پہنچ کر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور بیٹی کے بدلہ میں فدیہ پیش کیا آپ نے فرمایا وہ دو اونٹ لیں کیوں ساتھ نہیں لائے راستہ میں نیت بدل کر ان کو وادی عقیق میں کیوں چھپا دیا؟ وہ یہ سنتے ہی اسلام سے مشرف ہوئے اور کہا کہ ان دونوں اونٹنیوں کا علم مجھ خدا کے کسی کو نہیں تھا آپ ضرور نبی ہیں پھر اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کی بیٹی آپ کے نکاح میں ہے تو اور بھی

زیادہ خوش ہوا اور بنی سے لکرائے قبیلہ کو واپس ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم

زرقانی نے ابن ہشام کے حوالہ سے یہ روایت بھی لکھی ہے کہ حضرت جویریہ کا نکاح بھی خود رث نے چار سو درہم مہر پر حضور ﷺ سے کیا تھا مگر اس سے زیادہ مشہور یہ ہے کہ جب تمام اسیران بنی المصطلق جو تقریباً سو تھے اور دو ہزار اراونت اور پانچ ہزار ہیرا بنی مجاہدین میں تقسیم ہوئیں تو حضرت جویریہ حضرت ثابت بن قیس کے حصہ میں آئیں اور انہوں نے حضرت ثابت سے کہا کہ تم مجھ سے مکاتبت کرو حضرت ثابت نے کہا نوادقیر سوتا دے دو گی تو تم آزاد ہو حضرت جویریہ کے پاس اس حالت میں مال کہاں تھا وہ حضور ﷺ کی خدمت میں آئیں اور سارا حال سنا کر بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے مدد طلب کی آپ نے فرمایا کیا تمہیں اس سے بھی زیادہ بہتر چیز کی خواہش نہیں؟ انہوں نے کہا وہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا میں تمہاری طرف سے رقم دیدوں اور تم سے نکاح کروں حضرت جویریہ نے فرمایا مجھے بخوش منظور ہے آپ نے ان کا بدل کتابت وادفا کران کو آزاد کرادیا اور پھر نکاح بھی کر لیا یہ واقعہ جب صحابہ کو معلوم ہوا تو سب نے قید بنی المصطلق کے آدمیوں کو آزاد کر دیا انہوں نے کہا جس خاندان میں رسول اللہ ﷺ نے شادی کر لی اس کے اسیران جنگ کو غلام نہیں رکھا جا سکتا۔ حضرت عائشہ فرمایا کرتی تھیں کہ میں نے جویریہ سے بڑھ کر کسی عورت کو اپنی قوم کے حق میں بابرکت نہیں دیکھا کہ ان کی وجہ سے سینکڑوں گھرانے آزاد کر دیے گئے ان آزاد شدہ لوگوں کی تعداد بعض روایات میں سات سو بتائی گئی ہے

اخلاق و فضائل: حضرت جویریہ نہایت عبادت گزار اور زائدہ تھیں اکثر اوقات نوافل دعاء و استغفار میں گزارتی تھیں ایک مرتبہ حضور ﷺ نے ان کے پاس صبح کو تشریف لے گئے دیکھا کہ مصلے پر بیٹھی کچھ پڑھ رہی ہیں پھر دوپہر کے وقت گئے تو دیکھا کہ اب بھی اسی مصلے پر بیٹھی ہیں پوچھا! کیا تم اب تک مصلے پر ہی بیٹھی ہو عرض کیا جی ہاں فرمایا میں تمہیں چند کلمات بتاتا ہوں اگر تم ان کو پڑھ لیا تو سارا دن نفل عبادت سے بہتر ہے صبحان اللہ عدد خلقہ تین بار صبحان اللہ رضی نفسہ تین بار صبحان اللہ زینۃ عرشہ تین بار اور سبحان اللہ مدام کلماتہ تین بار یہ حدیث ترمذی ہے

باب فضل التوبہ والاستغفار جس کو امام ترمذی نے حدیث حسن صحیح کہا

تختۃ الاحوذی ۲۷۴ میں ہے کہ اسی حدیث کو مسلم نسائی وابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے اور زرقانی ۳۲۵ میں ہے کہ مسلم و ابو داؤد نے حضرت جویریہ سے اس طرح روایت کی کہ میرے پاس رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور فرمایا میں نے تمہارے پاس سے چار تین مرتبہ ان چار کلمات کو پڑھا جن کو تمہارے سارے آج کے دن کے اذکار کے ساتھ تو لا جائے تو ان کلمات کا وزن بھاری ہوگا

معانی کلمات چہارگانہ

- (۱)۔ میں خدا کی تسبیح کرتا ہوں اس کے مدد و حقوق کے برابر
- (۲)۔ میں اس کی تسبیح کرتا ہوں اس قدر کہ جس سے وہ راضی ہو جائے
- (۳)۔ میں اس کی تسبیح و تقدیس کرتا ہوں بعد از روزن اسکے عرشِ اعظم کے (جس کا وزن خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا)
- (۴)۔ میں اس کی تسبیح و تقدیس بیان کرتا ہوں جتنی کہ تعداد اس کے کلمات مبارکہ کے ہیں۔

ایک شہرہ کا ازالہ: بظاہر ان کلمات کے کہنے میں بہت ہی کم مشقت ہے بہ نسبت اس ذکر کے جو مقدار مذکور میں کیا جائے پھر اگر کیوں اس کے برابر یا زیادہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ باب عطاء کا ہے جس کے وقت حضور ﷺ نے بندوں پر تخفیف کر کے ان اجور کثیرہ کا وعدہ بغیر تعب و مشقت کے خدا کی طرف سے دیا ہے، فله الحمد والشکر علی جزیل نعماته و کرمہ و لطفہ (تختۃ الاحوذی ص ۲۷۴ ج ۳)

اسی حدیث جو یہی طرح حدیث صفیہ بھی ہے جو ترمذی میں اس سے قبل مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک مرتبہ میرے پاس تشریف لائے، میرے سامنے اس وقت چار ہزار گھلیاں تھیں جن پر میں تسبیح پڑھ رہی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم اتنی تسبیح تو کر چکیں اب میں تمہیں ایسی تسبیح کیوں نہ بتا دوں کہ اس سے بھی زیادہ اجر و ثواب کی موجب ہو؟ سبحان اللہ عدد خلقہ کہا کرو (اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ یہ کلام ایک ہی دفعہ کہہ لینا چار ہزار مرتبہ صرف سبحان اللہ کہہ لینے سے بڑھ کر ہے اور بھی عطاء خاص کے باب سے ہے واللہ اعلم)

مروجہ تسبیح کا بیان

پروے ہوئے دانوں کی اس زمانہ کی روایت تسبیح کا جواز بھی حدیث مذکور سے نکلتا ہے، صاحب تحفہ نے یہاں ملا علی قاری مخفی کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث جواز مسجد تسبیح مروجہ کے لئے (بطور اصل صحیح ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے تھلیوں پر تسبیح کو نہیں روکا، لہذا جس طرح اس کی تقریر و جواز مفہوم ہوا، تسبیح کا بھی ہوا، پروے ہوئے دانوں اور نکھرے ہوئے دانوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور جن لوگوں نے اس کو بدعت کہا ان کا قول اعتماد کے لائق نہیں ہے) (تخفہ الاحادیث ۲۷ ج ۳) صاحب تحفہ نے اس سے قبل ص ۲۵۵ ج ۳ میں علامہ شوکانی کا قول بھی نقل الا و لا طار ص ۲۱۱ ج ۲ سے عدم فرق کی وجہ سے تسبیح کے جواز کا نقل کیا ہے نیز دوسرے دلائل تھلیہ بھی پیش کئے، اور علامہ سیوطی سے بھی نقل کیا کہ سلف و خلف میں سے کسی سے بھی اس کا عدم جواز نقل نہیں ہوا بلکہ اکثر حضرات اس کا استعمال کرتے تھے، اور اس کو مکروہ نہیں سمجھتے تھے۔

حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا خواب

واقعی کی روایت ہے کہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بتایا میں نے حضور ﷺ کی تشریف آوری سے تین رات قبل خواب دیکھا کہ چاند (یثرب) مدینہ منورہ سے چلتا ہے، اور میری گود میں آ جاتا ہے، میں نے اچھانہ سمجھا کہ کسی کو اس خواب کی اطلاع دوں، یہاں تک کہ حضور ﷺ تشریف لائے اور ہم سب گرفتار کئے گئے تو مجھے اس خواب کے وقوع کی امید بندھ گئی۔

یہ خواب اس سے مشابہ ہے جو مستدرک حاکم ص ۳۹۵ ج ۴ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بعد صحیح مروی ہے کہ میں خواب میں دیکھا کہ میرے حجرہ میں تین چاند آ کر گرے، میں نے یہ خواب اپنے باپ حضرت ابوبکرؓ سے ذکر کیا اور جب رسول اکرم ﷺ میرے حجرے میں دفن ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ یہ پہلا چاند ہے جو اور باقی سے بہتر و افضل ہے۔

حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس احادیث کی روایت صحاح ستہ میں ہے، واقعی نے ان کی وفات ۵۶ھ میں لکھی ہے، دوسروں نے ۵۰ھ میں، جبکہ ان کی عمر ۶۵ سال تھی (تہذیب ص ۳۷۷ ج ۱۲)

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

یہ حضرت معاویہؓ کی بہن اور حضرت ابوسفیان بن حرب کی بیٹی تھیں، ان کا نام رمدہ تھا اور ان کی والدہ صفیہ بنت ابی العاص تھیں (زرقانی) ابوسفیان عرب کے نامور قبیلہ بنو امیہ کے نہایت ممتاز فرد تھے، جن کی شجاعت و دلیری کا سکہ سارے ملک عرب پر چھایا ہوا تھا، ان کی عزت و جاہ کا ذکر نہ صرف ممالک شرق میں ہی ہو رہا تھا۔ بلکہ شاہان فارس و روم ان کو بڑی قدر و منزلت کے ساتھ دیکھتے تھے، پھر ان کی اولوالعزمیاں اور مہر کر آرائیاں بطور ضرب الشل بیان ہوتیں تھیں، ہر قل کے دربار میں جو کچھ ان سے حضور اکرم ﷺ کے بارے میں پوچھا گیا اور انہوں نے بتایا، پہلے صحیح بخاری کی حدیث میں گزر چکا ہے، مسلمان ہونے سے قبل جو کچھ انہوں نے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف کیا وہ بھی سب کو معصوم ہے، اور مسلمان ہونے کے بعد اسلام کی خدمت میں بھی بہت نمایاں حصہ لیا اسی طرح ان کے بیٹے حضرت معاویہؓ کے

۱۔ تہذیب ص ۳۱۱ ج ۳ میں ہے کہ ابوسفیان (مصر بن ہرب) یوم احد میں رئیس المشرکین و یوم خندق میں رئیس الانجاب تھے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اسلامی کارنامے بھی اسلامی تاریخ کا روشن باب ہیں، جن کی نسل میں تراسی برس چار ماہ تک اسلامی خلافت رہی اور وہ اپنے باپ سے کئی بڑھ کر اسلام کے فدائی اور جان نثار ثابت ہوئے۔ انہوں نے نہ صرف مشرقی ملکوں میں بلکہ یورپ و افریقہ کی پہاڑیوں تک میں اسلام شامدار چمکڑا گاڑ دیا، اور آئین و قرطبہ کے تاریک جنگلوں تک کو اسلام کی روشنی سے چمکادیا تھا، ابوسفیان کی بیوی ہندہ تو اسلام و مسلمانوں۔ بلا کا غیظ و غضب رکھتی تھی، اور اسی نے غزوہ احد کے موقع پر سید الشہداء حضرت عمرؓ کے شہید ہوجانے پر ان کا پیٹ پھاڑ کر جھڑکا۔ اور اسے چبانے کی کوشش کی تھی، لیکن حق تعالیٰ نے فتح مکہ کے موقع پر ان سب کو اسلام کی ہدایت سے سرفراز کیا۔

حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بعثت سے سترہ برس پہلے پیدا ہوئیں تھیں اور بعثت کے بعد ہی اسلام لے آئیں تھیں ان سے ۱۱ ابوسفیان اور خاندان کے لوگوں نے ان کو سخت ایذا کیں دیں اور مجبور کرتا چاہا کہ اسلام کو چھوڑ دیں مگر وہ بڑی مستقل مزاجی سے اسلام پر قائم رہیں، ان کی پہلی شادی عبید اللہ بن جحش سے ہوئی تھی جو حضرت ام حبیبہؓ کی ترغیب سے ان کے ساتھ مسلمان ہو گیا تھا، مسلمانوں کو سحر جہش کی اجازت ہوئی تو یہ دونوں بھی کفار مکہ کے مظالم سے تنگ آ کر حبشہ چلے گئے تھے مگر وہاں جا کر عبید اللہ نے خیراتی ہو گیا، اور حضرت ام حبیبہؓ نے اس سے فوراً ہی جدائی اختیار کر لی، رسول اکرم ﷺ کو ان کی تکالیف اور صبر و استقامت نیز غیر معمولی اسلامی جذبہ و محبت کا علم ہوا، آپ ﷺ نے شاہ حبشہ نجاشی کو خط لکھا کہ ان کے نکاح کا پیغام بھیج دیا۔

نکاح نبوی کا پر تا شیر واقعہ

خود حضرت ام حبیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس طرح بیان فرمایا کہ میں حبشہ کے ملک میں تھا اور اسی قبیلہ تھی اور اسی وجہ سے نہایت متوجہ و پریشان تھی، میرا شوہر عیسائی ہو گیا تھا جس کی صورت یہ ہوئی کہ میں نے ایک دن خواب میں دیکھا کہ میرے شوہر عبید اللہ بہترین اور فاضل صورت میں ہیں، میں گھبرا گئی اور دل میں کہا کہ خدا کی قسم! ان کی تو حالت بدل گئی ہے صبح ہوئی تو مجھے سے عبید اللہ نے خود ہی کہا کہ اے حبیبہ! میں نے دین کے بارے میں بہت غور کیا سو کسی دین کو نصرانیت سے اچھا نہیں دیکھا اور میں نے دین نصرانیت کو ہی اختیار کر رکھا تھا؟ دین محمدی میں داخل ہو گیا تھا اور اس کے بعد پھر نصرانیت کی طرف لوٹ گیا ہوں میں نے ان سے کہا کہ خدا کی قسم! یہ تمہارے لیے خیر ہی ہے۔ نہیں ہے اور وہ خواب بھی سنایا جو میں نے دیکھا تھا انہوں نے خواب کی کوئی پرواہ نہ کی اور شراب کی طرف متوجہ ہوئے یہاں تک کہ اسی حال میں مر گئے میں نے دوسرا خواب دیکھا کہ کسی نے مجھے ام المؤمنینؓ کہہ کر پکارا۔ میں حیرت میں پڑ گئی اور پھر یہ تعبیر کی کہ حضور ﷺ ضرور سے شادی کریں گے۔ کچھ دن اور گزرے اور میری عدت پوری ہوئی تو نجاشی شاہ حبشہ کی طرف سے اس کی خاص پاندی اور ہدائی اور کہا کہ شاہ حبشہ نے مجھے بھیجا ہے اور رسول اکرم ﷺ کی طرف سے آیا ہوا نکاح کا پیغام دیا ہے اور کہا ہے کہ تم اپنی طرف سے کوئی دلیل نکالنا مت کہہ کر دوبارہ میں بھیج دو۔

میں نے حضرت خالد بن سعید بن العاص کو اپنا اکلیل بنا کر بھیج دیا اور ابرہہ کو اس خوشخبری لانے کے انعام میں دو تین چاندی کے اور پازرب چاندی کے اور کئی انگوٹھیاں چاندی کی جوہری ہر انگلی میں تھیں دیدیں۔ اسی دن شام کے وقت نجاشی نے حضرت جعفر ابن ابی حابر (ابو حاشیہ صوفیہ) لیکن کنعانی کے وقت مسلمان ہو کر حضور اکرم ﷺ سے آپ ﷺ کے خوب دوستے قیل ہی لے کر آپ ﷺ سے ساتھ غزوہ تبوک طائف میں شرکت کی اس کے بعد ان کے دوسرے فرائض میں بھی برابر شرکت رہی اور جنگ یرموک میں تو یہاں تھا کہ قتل کے وقت تب میدان برہم تھا، سب آوازیں پست ہو گئیں جس میں آپ ایک شخص کو نکال کر بلاتے آواز سے کہہ رہا تھا بصر اللہ القرب یا بصر اللہ القرب! (اے نعمت خداوندی قریب آ جا، اے نعمت خداوندی قریب آ جا) کیا تو وہ شخص ابوسفیان بن حرب تھے، جو میدان جب میں اپنے بیٹے بن ابی سفیان کے کعبہ سے دوڑا تھا وہ دے رہے تھے۔ حضرت ابوسفیان سے ہجران باب کے تمام صحابہؓ میں روایات اعدادیث موجود ہیں۔ (مولف)

کو اور جتنے وہاں مسلمان تھے سب کو جمع کیا اور خود نجاشی نے خطبہ نکاح پڑھ کر بعض مہر چار سو دینار یا سیاب کیا اور حضرت خالدؓ نے اس کو قبول کیا۔ نجاشی نے وہ چار سو دینار حضرت خالد کو دیئے اور مجلس نکاح کے سب لوگوں کو بطور مسرت انبیاءؑ کا کھانا کھلا کر رخصت کیا حضرت ام حبیبہؓ کا بیان ہے کہ جب میرے پاس مال آیا تو ابراہیمؓ کو بلا کر مزید پچاس شقال بطور بقیہ انعام بشارت کے دیئے لیکن اس نے نہیں لیے بلکہ وہ پہلے ہی ہونے لگی تھی یہ بھی یہ کہہ کر واپس کر دیں کہ بادشاہ نے مجھے قسم دی ہے کہ تمہارے مال میں کوئی کمی نہ آنے دوں اور اس نے اپنی سب عورتوں کو حکم دیا کہ جو کچھ ان کے پاس عطر ہے تمہارے پاس بھیجیں اور یہ بھی ظاہر کیا کہ میں بھی مسلمان بنی ہوں اور میری درخواست ہے کہ تم میرا اسلام رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں عرض کر کے میرے اسلام کی اطلاع کرو ینا لگے دن ابراہیمؓ سب تجھے جن میں عودہ، زعفران، مشک وغیرہ بھی تھا ان سب عورتوں کی طرف سے لے کر آئی اور مجھ سے دیئے۔ انہیں لے کر میں حضور ﷺ کی خدمت میں پہنچی اور آپ یہ سب واقعات سن کر اور میرے پاس ان تحائف کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے۔ ابراہیمؓ کے سلام کے جواب میں فرمایا کہ اس پر بھی اللہ تعالیٰ کا سلام اور رحمت و برکت ہو۔

نکاح کے بعد نجاشی نے حضرت ام حبیبہؓ کو شریل حسہ کے ساتھ بحفاظت تمام حضور ﷺ کی خدمت میں روانہ کر دیا تھا۔ یہ نکاح ۶ھ کے آخر یا ۷ھ میں ہوا ہے۔ حضرت ابوسفیان اس وقت مسلمان نہ ہوئے تھے اور جب ان کو اس واقعہ کی خبر ملی تو باوجود عداوت اسلام کے بھی کوئی بات خلاف نہیں کی بلکہ بطور تحسین کہا ذلک الفحل لا یقدع الفہ۔ یعنی حبیبہ کا نکاح ایسے جواس مرد بہادر سے ہوا جس کی عزت پر کوئی حرف نہیں ہے۔ اس کے بعد قریش کے قبیلہ خزاعہ سے جھڑپ ہو گئی وہ قبیلہ حضور ﷺ اور مسلمانوں کا حلیف تھا اور معاہدہ یہ تھا کہ قریش حضور ﷺ کے کسی حلیف سے بھی نہیں لڑیں گی قریش کی طرف سے یہ نقض عہد ہوا تو ابوسفیان نے تجدید عہد کے لیے مدینہ کا سفر کیا اور اس وقت اپنی بیٹی ام حبیبہ ام المومنین سے بھی ملے انہوں نے گھر میں بلا مگر اس گدے کو تھکر کے الگ رکھ دیا جس پر رسول اکرم ﷺ شریف رکھا کرتے تھے۔ ابوسفیان کو یہ بات ناگوار ہوئی، وجہ پوچھی تو یحییٰ نے صاف کہہ دیا کہ تم مشرک ہو اس لئے میں منہم خدا کے فرش پر نہیں بٹھا سکتی مجبور ہوں۔ اس پر ابوسفیان نے صرف اتنا کہا کہ تو بہت ہی بڑی امراہی میں مبتلا ہو گئی ہے پھر کچھ دیر باتیں کر کے واپس چلے گئے حضرت ام حبیبہؓ سے صحاح ستہ میں روایات ہیں آپ کی وفات ۴۴ھ میں ہوئی اور بیعت میں دفن ہوئیں رضی اللہ تعالیٰ عنہا

حضرت صفیہؓ: آپ کا اصل نام زینب تھا عرب میں مال غنیمت کے اس حصہ کو جو بادشاہ کے حصہ میں آتا تھا صفیہ کہتے تھے اس لیے حضرت صفیہ کا نام صفیہ ہو گیا تھا کیونکہ وہ حضور ﷺ کے حصہ میں آگئی تھیں باپ کا نام صبی بن اخطب تھا (جو قبیلہ بنی نضیر کا سردار اور حضرت بارون علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نسل سے تھا) اور ان کا نام ضرہ تھا (جو سوال رئیس قرظہ کی بیٹی تھی) قرظہ نصیر کے دونوں خاندان بنی اسرائیل کے ان تمام قبائل میں سے ممتاز سمجھے جاتے تھے جنہوں نے زمانہ دراز سے عرب میں سکونت اختیار کر لی تھی۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی پہلی شادی ۱۴ سال سلام بن مخکم القرظی سے ہوئی تھی اس نے طلاق دے دی تو کنانہ بن الربیع کے نکاح میں آئیں کنانہ جنگ خیبر میں قتل ہوا اور حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے باپ و بھائی بھی کام آئے۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بیعت دہی و چھوٹی زاد بہنوں کے گرفتار ہو کر لشکر اسلام میں آئی تھیں مال غنیمت کی تقسیم کے وقت حضرت صفیہ حضرت وحیدہ کے حصہ میں آئیں مگر صحابہ کرام نے حضور ﷺ سے کہا عرض کیا کہ شہزادی صفیہ آپ کے لیے زیادہ موزوں ہیں تو آپ نے حضرت وحیدہ کو مذکورہ دو بہنیں دے کر حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اپنے ساتھ متعلق کر لیا تھا یعنی ازادہ کے نکاح فرمایا خبر سے روانہ ہو کر مقام صہبہ پر پہنچ کر رسم عروسی ادا کی تھی اور جو کچھ کھانے کا سامان لوگوں کے پاس موجود تھا اس کو جمع کر کے دعوت و یسرہ ہوئی۔ ان کھانے کی چیزوں میں گوشت روٹی بالکل تھی بلکہ پنیر چھو بارے اور گھی کا سادہ ملیزہ تھا صہبہ سے چلے تو حضور ﷺ نے حضرت صفیہ کو خود اپنے اونٹ پر سوار کیا اور اپنی عبا سے ان پر پردہ کیا جو اس امر کا احاطہ تھا کہ وہ ازواج مطہرات میں داخل ہو گئیں ہیں۔ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

نے پھر روز خواب میں دیکھا تھا کہ ایک چاند آن کی گود میں آ بیٹھا صبح کو کھانے اپنے شوہر سے یہ خواب بیان کیا جس سے چند ہی روز قبل یہاں ہوا تھا تو اس نے غصہ ہو کر ان کے منہ پر چھڑ مارا اور کہا تو کھک ٹھٹھ (شادہ دینے) کا ارادہ رکھتی ہے؟ اس صحنہ نے وجہ سے آپ کے رخسار پر نشانی اور آنکھ میں نیلا پتھر تھا جس کو دیکھ کر حضور ﷺ نے ان سے سبب پوچھا تو حضرت صفیر رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے یہی قصہ حضور ﷺ سے عرض کیا اس خواب سے چند دنوں کے بعد ہی جنگ خیبر کا واقعہ پیش آیا تھا یہ بھی روایت ہے کہ حضور ﷺ حضرت صفیر رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اخلاق اور کھجکی باتوں سے بہت زیادہ خوش ہوئے اور پہلی شب میں سوئے نہیں بلکہ ان سے تمام رات باتیں کرتے رہے۔ زرکانی ص ۳۵۹ ج ۳

اخلاق و فضائل: حضرت صفیر رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی صحاح ستہ کی روایت میں سے ہیں اپنے زمانہ میں علم کا مرکز تھیں چنانچہ صحیرہ بنت جعفر جج کر کے مدینہ طیبہ میں حضرت صفیر رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس آئیں تو دیکھا کہ کوئی بہت سی عورتیں مسئلہ دریافت کرنے کی غرض سے بیٹھی ہوئی تھیں اور صحیرہ نے بھی کوئی عورتوں سے سوال کرائے جن میں سے ایک استغناء بنید کے متعلق بھی تھا۔ منہ احمد ۳۲۳ (۳)

اسد الغابہ میں ہے کہ وہ عقلاً غناء میں سے تھیں۔ زرقانی میں ہے کہ وہ عاقلہ، حلیمہ اور صاحب نعل و کمال تحصیل علم و تحمل اور صبر و ضبط ان کے فضائل اخلاق کے نہایت امتیازی اوصاف میں سے تھے اور غالباً یہی وہ اوصاف تھے جن کی وجہ سے حضور ﷺ نے ان کو ابتدائاً اپنی پسندیدگی سے نوازا تھا حضرت صفیر رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ میں جب رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوں تو اس وقت میرا حال یہ تھا کہ میرے دل میں حضور ﷺ سے زیادہ کوئی مبغوض نہ تھا کیونکہ آپ نے میرے باپ اور شوہر کو قتل کر دیا تھا آپ نے مجھے ان کے بارے میں عذر سنانے شروع کیے۔ صفیر ہمارے باپ نے میرے خلاف سارے عرب کو ابھارا تھا اور ایسا نہایت حقارت آمیز رویہ دل سے بیانات جاتے رہے۔ (رد المحتار فی رد الجالہ ج ۱ ص ۷۸)

۱۔ محرم ۲۵۰ھ میں مدینہ پر اترنے کا ذکر ہے اور ۲۵۱ھ میں چاند گود میں آ جانے کی روایت ہے۔ زرقانی میں ہے کہ جو کہ دونوں روایات کا قائل ہو کر یہ کہہ کر خواہوں ہے ہو سکتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ چاند والا خواب اپنے باپ کو سنایا تھا جس پر اس نے کھنجر مارا تھا تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں سے ذرا بڑا ہو اور دونوں نے ہی کھنجر مارا ہے ہوں۔ زرقانی ۳۰۸

۲۔ خبر صحیح ہونے پر جب اسراہن آباد ہو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیے گئے تو حضرت بلالؓ و حضرت عقیقہؓ اور ایک دوسری عورت کو لے کر حضور ﷺ کی خدمت میں پہنچے اور اتفاق سے وہ ان دونوں کو اسی راستہ سے لائے جس میں ان کے قیدی کے حقوق میں خاک و خون میں تھکے ہوئے تھے۔ حضرت عقیقہؓ بھی احد قبائلی عسبائے اس دروہاک منظر کو بہت مبر و مضطرب دیکھا مگر دوسری عورت نے سچائی اور کہہ کر جو غرض شروع کر دیا اور اسے بچاؤ کا کارنامہ کر لی رہی پھر حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بھی حضرت عقیقہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تو ایک طرف خاموشی سے بیٹھ گئیں اور دوسرا ساتھ والی عورت وہیں آکر اپنا ہاتھ اپنے اوپر چڑھنے چلائے اور سر پر خاک ڈالنے اور بیان کر کے کہ روئے میں مشغول ہو گئی جس پر حضور ﷺ نے فرمایا اس پر شیطانی اثرات ہیں اس کو یہاں سے نکال دو۔ پھر حضرت بلالؓ سے خطاب کر کے فرمایا کہ خدا نے تمہارے دل سے رقت و رحمت بالکل ہی نکال ڈالی کہ صورتوں کو ایسے موقع سے نکال کر لائے ہو جہاں ان سے جہلی نہ پاپ اور بیٹے خواہ میں لفظاں بڑے تھے۔ پھر آپ نے حضرت عقیقہؓ کو اپنے لیے خنجر یا سیرا (تاج بنام ۲۳۰ھ) (۲)

ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ اپنی بہن کے ساتھ گرفتار ہو کر آئیں۔ ان کی بہن مقتولہ کی لاش دیکھ کر جرح دفع کرنے لگی تھیں اور حضرت صفیہؓ اپنے محبوب شوہر کی لاش کے پاس سے ہو کر گزریں ان کو دیکھا پھر بھی ان کی جبین پر کوئی شک نہیں آئی اور کوہِ وقار و صبر سے ہی ہوتی آئی۔ یہ سب نہ سمجھتے ہیں کہ یہ بات معمولی نہ تھی کیونکہ ایسے اعلیٰ جوہری صفات و ملکات عورتوں میں تو کیا مردوں میں بھی کم ہوتے ہیں اور غالباً اسی واقعے سے حضور ﷺ نے ان کی صلاحیتِ فطرت اور اعلیٰ صلاحیتوں کا اندازہ لگا لیا ہوگا۔

۳۔ احادیث میں کوئی تفصیل اس کے نہیں ملتی کہ حضور ﷺ نے صبحی بن اخطب (والہ حضرت عقیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) اور ان کی قوم کی تباہیوں کا کیا فرمایا تھا۔ تحریر و محاضرات کے مطالعے سے ان پر ضرور روشنی پڑتی ہے، اس کے ہم یہاں مزید خبر کا واقعہ نقل کرتے ہیں جو خرواات نبوی میں اس بھی نہایت اہم ہے، وہ یہ ہے کہ قعدہ و عیسٰی سرور عالم ﷺ نے عمرہ کی نیت سے چودہ مسلمانوں کے ساتھ مکہ معظمہ کا سفر کیا تھا، لیکن اُن دنوں نے آپ ﷺ کو قعدہ میں بد روک کر پادشہ کا واقعہ سنایا اور وہاں سے واپسی پر بدینہ منورہ کے قریب پہنچے تھے کہ آیات انفا فصحا لک فصحا عیسا الخ نازل ہوئیں جن میں اشارہ بدی کی نجات تھی۔ خبردار قعدہ کی طرف نہ جانا، چنانچہ بدینہ کی راہی میں دینی گزرتے تھے کہ اعرام کے دو حضور ﷺ نے بدینہ منورہ پر سراج بن عرفدہ (بقیہ شیائے حق پر)

دوسری روایت میں ہے کہ جب میں حضور ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور اس وقت میری نظر میں آپ سے زیادہ کوئی شخص ناپسندیدہ نہ تھا آپ نے بتلایا کہ تمہاری قوم نے یہ یہ کام کئے ہیں تو اس جگہ سے اٹھی بھی نہ کھڑی۔ اسی مجلس میں میرا دل پلٹ گیا اور پھر (بقیہ صفحہ گزشتہ) عالم بنا کر زیادہ ہزاروں کے ساتھ تیسرا کوچ فرمایا۔

خبر ہرگز یہ ہو رہی تھی: حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد کچھ یہودی قبائل ملے آئے تھے۔ اور انہوں نے تورات میں ملک حجاز کے نفلستان میں بیعت نئی آخر ملائین کی بشارت پر چڑھ کر وہاں کی حکومت اختیار کر لی تھی۔ بعض مورخوں نے لکھا ہے کہ بہت نعرے جب بیت المقدس پر حملہ کیا اور اس کو ماریا کیا تو تورات کو جلا یا تھا تو اس وقت کچھ یہودی حسب بشارت ذات اعلیٰ شہر کی تلاش میں حجاز آئے تھے اور جہاں جہاں مجبور کے باغات دیکھے آباد ہو گئے تھے اور اس طرح مدینہ طیبہ بھی ان کی سکونت و حکومت ہو گئی تھی یہ لوگ موجودہ مسجد قبا کے گرد و نواح میں آباد ہوئے تھے اور دوسرے بہت سے یہودی خبریں خیر میں مقیم ہو گئے تھے، دستور تھا کہ جب کوئی یہودی ان میں سے مرنا تو تحریری خط نامہ اپنی خلف کیلئے چھوڑتا تا کہ قائم الخیمین کا زمانہ پاؤ تو ان کی احاطہ ضرور کرنا ورنہ دنیا میں رو سیا ہو گئے اور آخرت میں بھی کافراں ہو گئے اس کے بعد یمن کے دو قبیلے اس اور خوزن نے بھی ملک حجاز کو اپنی سکونت کے لئے پسند کیا اور مدینہ طیبہ آ کر یہودیوں کے ساتھ رہنے لگے، یہودیوں نے ان کے حلیوں و جامہ پہن گئے تھے، گردنوں مختلف قومیں اتحاد کے ساتھ رہی جی اور ایک دوسرے کو اپنے اندر نہ چنپا لیں گی مگر جب خدا نے اس اور خوزن کو قبول و ثروت عطا کی تو قوم یہودیوں پر حسد ہوا اور یہودی مدینہ طیبہ و خوزن پر عہد و پیمان کے خلاف ان پر طرح طرح کے ظلم کئے و کمزور تھے اس لئے ایک عربی ملک ظلم و ستم سے رہے اور پھر مجبور ہو کر اپنے ہم قوم ابو حبیہ نامی بادشاہ کو اطاعت دی جی اپنی پادروسی سے جدا ہو کر یمن سے ملک شام چلا گیا تھا اور وہاں کا بادشاہ ہو گیا تھا۔ اس نے سنا کہ ان مدینہ طیبہ اور خوزن پر یہودیوں کے مظالم کا حال سنا تو پورے لشکر کے ساتھ ان پر حملہ آور ہوا اور ان سے اپنی قوم کے ان کا بدلہ لیا اور یہودیوں نے جو کچھ مال اسباب ان کا لوٹ لیا تھا ان کو واپس دلایا۔ اس کے بعد یہودیوں و خوزن کے قبیلے اطمینان و سکون کے ساتھ مدینہ منورہ کے جنوب و شمال میں مستقل طور پر آباد ہو کر باہمی اللہ کی وادعائیں سے رہنے لگے، مگر کچھ عرصہ بعد ان دونوں قبیلوں میں باہمی بھڑک پڑی جس میں ممکن ہے کہ یہودیوں کی ریشہ وراثتوں کو بھی دخل ہوا، اور یہ خانہ جنگی ایک سو بیس سال تک قائم رہی، اس سے سینکڑوں گھریلو اور خارجی غارتگریاں ہوئیں اور پچھلے نیم ہونے اور اس نزاع کا خاتمہ بھی حضور ﷺ کی برکت و قدم مدینہ منورہ سے ہوا، اور آپ ﷺ نے دونوں خانہ گانوں میں منقطع مصالحت کرادی جی اور بیسیوں سالوں کی دلی دشمنیوں کو ختم کرادیا۔

۱۔ مکرر معاہدہ وفاق مدینہ منورہ: حضور اکرم ﷺ نے مدینہ منورہ کے مسلمانوں اور اطراف مدینہ کے یہودیوں کی نصیحت، رہتی قیام، اور نئی قرطہ کے درمیان میں ایک معاہدہ مرتب کر لیا تھا جس کے تحت ان سب کو باہمی زندگی گزارنی تھی اور اس کی چند وجوہات یہ تھیں

- (۱) مسلمان خواہ فریض مکہ میں سے ہوں یا مدینہ منورہ کے اور دوسرے مسلمان بھی جو ان کے ساتھ ہو جائیں اور ان کے ساتھ جہاد کے شریک ہوں، یہ سب دوسرے سب لوگوں کے مقابلہ میں ایک امت ہوں گے اور سب مسلمان باہم ایک دوسرے کے مولیٰ و حلیف ہوں گے۔
- (۲) یہودی میں سے جو لوگ ہمارا ساتھ دیں گے ان کی امداد و نصرت ہمارے ذمہ ہوگی، اور اس بارے میں مسلمانوں کو صفات تقویٰ سے متصف ہو کر بہترین خصلت اور نہایت صحیح و معتدل طریق کار کا جو مشق پیش کرنا ہوگا۔ (تا کہ کسی پر تاقیق زیدتی ظلم ہرگز نہ ہو سکے)
- (۳) کوئی شریک کی قریشی (کافر و مشرک) کے مال یا جان کو نہ پناہ دے سکے گا اور نہ اس کو کسی مؤمن سے روک یا چھپا سکے گا
- (۴) کسی مؤمن کو جو اس معاہدہ کا پابند و ملتزم تھا اپنی اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، چاہے نہ ہوگا کہ وہ کسی فساد کی پناہ یا مدد دے، اور جو شخص ایسے آدمی کو پناہ یا مدد دے گا اس پر قیامت کے دن خدا کی لعنت و غضب ہوگا۔

- (۵) جب بھی کسی معاملہ میں کوئی اختلاف و نزاع کی صورت پیش ہوگی تو اس کا فیصلہ اور رسول خدا ﷺ کریں گے۔
- (۶) یہودی بھی جب کی صورت میں مدافعت کے لئے مسلمانوں کی طرح دل صرف کرنا ہوگا۔
- (۷) یہودی بھی عموماً اس معاہدہ کی رو سے مؤمنین کے ساتھ ایک امت کہلائیں گے اور وہی لحاظ سے ہر ایک اپنے اپنے دین پر رہے گا یہودی اپنے دین پر اور مسلمان اپنے دین پر۔ اسی پوزیشن میں دوسرے قبائل یہودی، بنی النجار، بنی الحارث، بنی ساعدہ وغیرہ وغیرہ یہودی بھی کی طرح ہوں گے۔ اور ان میں سے کوئی شخص بغیر اجازت نبوی باہر نہ جائے گا۔

- (۸) اس معاہدہ والوں سے جو بھی جنگ کرے گا، اس کے خلاف لڑنا اور باہمی نصرت و خیر خواہی کا ان کا فرض ہوگا۔
- (۹) اس معاہدہ والوں کا ایک دوسرے کے خلاف کوئی بھی ظلم و زیادتی کا معاملہ کرنا مدینہ طیبہ کی سر زمین میں حرام و ممنوع ہوگا
- (۱۰) اس معاہدہ کے پابند لوگوں میں اگر کوئی بھی شرف و دل بابت بھی سر اٹھائے گی تو اس کا دفعہ اور رسول خدا کے احکام کے تحت ہوگا۔
- (۱۱) کسی قریشی یا اس کے مددگار کو نہ تو نہیں دی جائے گی، اور جو بھی مدینہ منورہ پر چڑھائی کرے گا اس کے خلاف ہم سب ایک دوسرے کے مددگار ہوں گے اور اگر صلح کی طرف بلایا جائے گا تو ہم سب ہی اس صلح کو قبول بھی کریں گے۔ (سیرۃ ابن ہشام ص ۱۶ ج ۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضور ﷺ سے زیادہ محبوب میری نظر میں کوئی نہ تھا ایک مرتبہ بیتیں گئیں کہ میں نے حضور ﷺ سے زیادہ کدو اخلاق و فضائل کا کوئی شخص نہیں دیکھا، میں نے دیکھا کہ آپ ﷺ نے مجھے خبر سے اپنی اونچی کعبچھ جسے پسوار کر لیا، بقدرات کے وقت بچھ کر نیند کا غلیہ بنوا تو میرا سہرا ہوا (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسلام میں سب سے پہلا امام غزوہ بدر سے میدان میں حاضر ہوئے، سب مسلمان صرف ۳۰۳ تھے جن میں سے کچھ جہاد میں اور ۱۳۲۶ تھے اور ان سب کا بچہ بن کر ساتھ صرف ۷۰ خانہ و ۱۰ کھوڑے اور چھوڑ دیے اور دوسری طرف خارجیوں نے ستر سو ۷۰۰ اور ان کی بیعت تھی کہ جو سب بھٹکارا بلند زورہ کھترے، دکان، دیکھو اور غیرہ بکھڑا دیں، یہی وقت تھا کہ سب اس وقت سے تھے کہ ان کو سب کھڑے کر تھے کہ ہر قبیلہ کا کوئی بھٹکارا اور جو سب کا سر دار اور پوری فوج کا کرکل جرنیل اعظم بن کر بیڑی میں شان سے آئے تھے، باوجود سب سواروں کے جوشوں بھی ان کے کانے ان حریفوں کا جھڑپت میں چلیوں اور مول پاؤں، بجائے دلوں کے ساتھ چور سے ساز و سامان پیش و مرطب سے لذت اندوز ہونا بخود کی پوشیدہ اور مکتلہ اشعار پر پاتا ہوا کہ کھترے سے فیض نہ لرائی لڑنے کو لگا تھا کہ اسے تقبیل کا یہاں موقع نہیں ہے اور حضور ﷺ بھی اس جنگ سے حق و باطل کا فیصلہ کر رہے تھے، باوجود یہ کہ ان کے آتش فکری ہوئے کہ عقیقہ ہوئے اور باقی سب میدان سے فرار ہوئے یہی ہر امام میں سے صرف چودہواں آئے، جن میں ۶ مہاجر اور ۱۰ انصار تھے۔ (تذکرہ امت ۱۰۱) جہاں کو بھی اسی میدان میں بیڑی بڑی لذت کی سوت نصیب ہوئی تھی، آئے کچھ ہند سے یہودیوں کا حال دیکھتے ہیں، جس کا ذکر یہاں مفصل ہے۔

یہ یہ منورہ ہے بنی قیقاہ کی جلا وطنی۔ ان لوگوں کی افغانی حالت نہایت پست تھی، ایک دین اور جوان لڑکی اس سے دو دو فرشتے سرے پہاڑ طیبہ بنی قیقاہ کے بازار میں آ کر تعیش یہودیوں سے اس کو کھینچے اور ایک سے بخش مذاق میں کبھی بڑی سے شور مچا کر توراہ پہلے ایک مسیحی کو منع فرما گئے اور اس کی حمایت کی، دونوں طرف لوگ جمع ہو گئے لڑائی ہوئی تو وہ بھی یہودی ہمارا ماس کے انتقام میں یہودیوں نے ان کا گھر بھی تار مار کر مسمیٰ کر دیا، یہودی صورت بن گئی اور مسلمانوں اور یہودیوں میں ابھی خاص جنگ ہوئی، دونوں طرف کے متعدد دینی کام آگئے، حضور ﷺ کو تو یہودیوں کو جو تو اسے پہنچنے مسئلہ اس سے خیر، غصہ آیا اور چونکہ یہودیوں نے جان بوجھ کر ایک سوچی سمجھی تہمت یہودی صورت بنائی تھی اس لیے حضور ﷺ نے آمد کو نہایت نفوس اور شدت سے باہر کرنے کی غرض سے یہودی بنی قیقاہ کو حکم دے دیا کہ "تم مسلمان ہو جاؤ یا یہودی مجھو دو" انہوں نے جواب دیا کہ اس کے محمد ﷺ تم کو پیش پہنچانے سے مفرور ہو جاؤ وہ لوگ تو حسب و جنگ سے واقف نہ تھے، اگر تم سے زیادہ تم کو معلوم ہو جائے گا کہ لڑائی سے کچھ بچے ہیں اور یہودی بنی ہوئی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنے ظلمے کا راز دار بہتر کر لیا اور مسلمانوں نے چند روز تک اس کا قصہ سنا تو مجبور ہو کر نکلے اور مسلمانوں کے سامنے یہ اس کی عہد ابد بنی ہوئی کہ یہی کو حضور نبی کے ہم عصر و صحیف ہونے کی وجہ سے ان یہودیوں کیسے سفارش کی۔ ان کو نبی کریم ﷺ نے بھیجا کہ یہ اور جان بخشی کر سے توبہ پلن کر لیا جائے، حضور ﷺ نے اس کو قبول فرمایا اور یہ طیبہ کی سر زمین بن کر خالی ہو گئی یہاں آغا غدر کے بعد مسلمان ہو گئے۔

[illegible][illegible]

یہ وقت مسلمانوں پر سخت تشویش و فکر کا وقت تھا کہ سارا عرب پورے سامان کے ساتھ مدینہ منورہ پر یورش کی تیاری کر رہا تھا۔ مزید شہ زانے کے ہاتھوں کو ہانکے کے تہہ رنگ تھا اور مسلمانوں کے ہاتھوں تلے کئے ہوئے سرداروں کے انتقام کا جوش و جذبہ اب گہا تھا، پہلی جنگ بیت المقدس کی فتح اب بھی مریض اور اندھ کی قہمتوں سے فیصلہ بھی اسی پر تھا، کاغذ ہوا پھر ہمیشہ کے لئے سیاسی موت، یہودیوں کی تعمیر میں حسین بن اخطب (حضرت عقیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے والد) نے بھی سارے عرب قبائل کو مدینہ پر چڑھائی کرنے کے لئے پوری طرح آسپاس کیا تھا۔ اور اس طور سے اس نے جس میں یہودیوں کا وفد بنا کر مکہ معظمہ کا سفر کیا تھا، جہاں اس نے انجلی مصروف تاج، مشورہ اور کثیر جماعت سے مدد کا پتہ دے دیا تھا، بلکہ قادیان کی پوری فتح کی پوری طور پر یورش کی طرف توجہ دے دیا تھا، (جسے شامیہ کا سفر ہے)۔

کے بچھنے حصہ سے نکرا جاتا حضور اکرم ﷺ اپنے دست مبارک سے سہارا دے کر اٹھتے اور فرماتے۔ اری جیسی کی بیٹی۔ ذرا سنبھل کر تو بیٹھ (تا کہ نہ گرنے جائے یا چوٹ نہ لگ جائے) پھر سہا پینچے تو فرمانے لگے۔ اے حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا! تم میں سے وہ سب اسباب و اعداء (یعنی حاشیہ صحیحہ مذمت) سب بیرونی خطرات تھے اور اہل خود مسلمانوں کے اندر منافقوں کا مسلحہ کا لہجہ موعج کا خضر تھا کہ (خدا خواست) کوئی بھارت آئے تو مسلمانوں کو شیخ دین سے اٹھائے میں کوئی کمر اٹھا کر نہ رکھیں غرض بنو قریظہ اور منافقین مدینہ میں مسلمانوں کے بدترین دشمن اور بدترین تین تو تھے ہی کہ ہمارے کس ہزار کفار کے لشکر جوار نے وہاں دشواری میں مدینہ منورہ پر چڑھائی کر دی چونکہ حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام نے مدینہ کے باہر خندق کھودیں جس میں اس سے وہ سب کے سب ان پر آ کر رک گئے مگر محاصرہ ایک ماہ کے لیے سب راز سار سے دشمن مایوس ہو کر ناکام واپس ہو گئے حضور اکرم ﷺ کی طرف سے مطمئن ہو گیا جو بھی جیسا رکھ کر حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کمر میں سفل فرمایا رہے تھے کہ حضرت جبرائیل علیہ السلام ہوں گے کہ رات کے کہ "فورا" بنو قریظہ پر چڑھائی کیجئے اور ان سے فارغ ہو کر اطمینان سے غسل فرمائیے۔"

چنانچہ آپ ﷺ نے مدینہ پر عبداللہ بن ام مکتوم کو عامل و حاکم بنا کر سارے مسلمانوں کو لے کر بنو قریظہ پر چاہیے، غنیمت کے بعد سے چل کر عشاء کے وقت تک سارا اسلامی لشکر وہاں پہنچ گیا تھا، اور بنو قریظہ کے قلعے کا محاصرہ کر لیا تھا، یہ واقعہ ۳۳ ذی قعدہ ۵ھ کا ہے اور کال ۲۵ ردی حاصرہ جاری رہا ان کے سردار کعب بن اسد نے اپنی قوم کو تادیبہ جنگ کرنے کی بھی بہت کوشش کی، اور جیسی بن اخطب بھی اس وقت ان کے پاس مقیم تھا، جس نے ان کو پہلے بھی مسلمانوں سے بغاوت پر تادیب کیا تھا مگر کسی کی ہمت متاثر نہ ہوئی، ہمارا خروغیصر کی طرح بنو قریظہ نے بھی چاہا کہ کوئی صورت جان بخشی لی لگے، اور چونکہ ان کا ہر قسم و ہر صنف قبیلہ اویس تھا، اس لئے انہوں نے کہا کہ جو کچھ تصور سے حق میں اس کے سردار سعد بن معاذ کریں وہ ہمیں منظور ہے، لیکن انہوں نے اپنی قوم کی خواہش پر عبداللہ بن ابی کی طرح یہودیوں پر احسان کرنا پسند نہیں کیا اور بلا خوف و لست رائم فیصلہ دیا کہ بنو قریظہ کے تمام باغی مرد قتل کر دیئے جائیں اور عورتیں بچے غلام بنائے جائیں، چنانچہ چند نفر جو فیصلے کی رات میں مسلمان ہو گئے تھے، چھوڑ کر باقی تقریباً سات سو یہودی قتل کر دیئے گئے۔ اس فیصلے کے نتیجے ہی بعد حضرت سعد بن معاذ جی شہید ہو گئے جو غزوہ خندق میں جہان بن حرقہ کے پیروں سے بڑھے ہوئے تھے۔

مرکز مجبور خیر پر حملہ اوپر کی تفصیل سے واضح ہو چکا کہ ماہ ذی الحجہ ۵ھ تک مدینہ الرسول یہودیوں سے خالی ہوئی تھا، لیکن یہودیوں کا ہوا مرکز خیر بن گیا تھا، ان سب کی اور خاص طور سے جیسی بن اخطب کی ریشہ و ریاں برابر اپنا کام کر رہی تھیں، اس لئے غزوہ حدیبیہ (۱۱ ذی قعدہ ۵ھ) سے مدینہ طیبہ واپس ہو کر ۲۰ دن کے بعد ہی حضور اکرم ﷺ نے تمام اہل حدیبیہ کی ڈیڑھ ہزار جماعت کو لے کر ۱۲ محرم ۶ھ میں غزوہ خیبر کے لئے توجہ فرمایا جو مدینہ سے جنوب شمال و مشرق آٹھ روز کی مسافت یعنی ۱۸۱ میل پر واقع ہے خیبر کے یہودیوں نے نہایت مستحکم سات قلعے بنائے تھے اور اپنے علاقہ کو دھانے کے لٹا ہے بہت سی مضبوط کر لیا تھا، اسی لئے وہ اپنے لوگوں کو کھانا ذخیرہ کر دوسرے قبائل عرب کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکانے و افسانے کا کام کیا کرتے تھے، اس لئے ان کی اس خطرناک شرارت کا استحصال بھی بہت ضروری تھا، یہاں بہت لمبی ہو گئی اور ہم "غزوات نبویہ" پر نئے طور و انداز میں مستقل طور سے لکھتے کا ارادہ کر رہے ہیں، اس لئے یہاں اختصار کیا جاتا ہے حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کی مقدس جماعت نے سب سے پہلے قلعہ نامہ فتح کیا، اس کے بعد قوس کا محاصرہ و تیس روز تک کیا، وہ لوگ وہاں سے نکل گئے اور قلعہ مسلمانوں کے لئے چھوڑ کر اس سے زیادہ مستحکم قلعہ انجیر میں پناہ لے گئے مسلمانوں نے تین روز اس قلعہ کا بھی محاصرہ بھی کیا اور اس کے ارد گرد سرسبز مقامات پر قبضہ کر لیا اور قلعہ کی اندر جانے کے راستے بند کر دیئے مجبور ہو کر یہودی قلعہ اور سخت جنگ ہوئی وہاں سے شکست کھا کر دو لوگ حصن العصب بن معاذ میں چلے گئے جو بہت مستحکم اور املاہ و ذخائر کا ہوا مرکز تھا۔

حضور اکرم ﷺ نے اس سے پہلے دعا فرمائی تھی کہ "اے خدا! تجھے مسلمانوں کی حسرت و ضعف کا حال معلوم ہے اس لئے ان لوگوں کے سب سے بڑے قلعہ کو فتح کر دے جس سے ہر قسم کی نصرت و فریاد میں حاصل ہو، چنانچہ قلعہ کو آپ ﷺ کی برکت و اعادے فتح ہو گیا اور پھر اس میں دشواریاں و ذخائر کا ہوا، یہودی وہاں سے نکل کر خیبر کی دوسری طرف والے قلعوں کو توجہ دے کر اسلام کی طرف چلے گئے مسلمانوں نے ان کا وہاں بھی قلعہ کیا اور تینوں قلعوں کا محاصرہ کر لیا جو چودہ دن تک جاری رہا، مسلمانوں نے یقیناً لگا کر قلعے کے اندر پتھر برسائے وہ لوگ جب ہر طرف سے دھیس ہو گئے تو پھر اس کی درخواست کی، صلح کی گفتگو ہوئے اور اس پر فیصلہ ہوا کہ زمین باغات و غیرہ غیر منقولہ جائیداد سب مسلمانوں کی ہو چکی، اور ارض تھیں روکھی و نقد و زیورات پر بھی مسلمان قابض ہوں گے، اہل و عیال کے ساتھ صرف پیسے کے پتھر سے اور اس قسم کی ضرورت کا سامان وہ جہاں چاہیں لے جاسکتے ہیں، یہ بھی طے ہوا کہ اگر کوئی نقدی وغیرہ وہ چھاپیں گے تو صلح نہ جائے گی۔

ایک ہوا ذخیرہ و نقد و زیورات کا خوشنہ مدینہ طیبہ سے چلاؤ گئے ہوئے کے وقت اپنے ساتھ مانے تھے اس کے بارے میں حضور ﷺ نے بھی بن اخطب اور اس کے بچان کی ذمہ داری سے معلوم کرنا چاہا کہ وہ کہاں ہے، انہوں نے اس کا پتہ نہ دیا اور کہا کہ وہ ہمارے صرف میں آچکا ہے، حضور ﷺ نے فرمایا کہ وہ بہت بڑا ذخیرہ تھا اتنی جلدی ختم نہیں ہو سکتا، صحیح تادیب و صلح نہ ہو جائے گی، انہوں نے کہا کہ ہمارے پاس نہیں ہے اور اس میں چاہے تو ہمیں آپ قتل کر دیں، پھر اس مال کا پتہ ایک یہودی نے دیا کہ کھلاں ویران جنگل میں اکٹرا کھانا ہے دیکھا ہے ممکن ہے کہ وہاں ہو، چنانچہ آدمی وہاں پہنچ کر کھانا کھائی کہانی کی تو وہ سب مال بھی برآمد ہو گیا اور اس طرح ایک بھی نقص عہد کی وجہ سے قتل کر دیا گئے، جو غرض اور اپنے غلام بنائے گئے اور ان میں حضرت صہب بھی تھیں (بقرہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نے ساری رات تلواری سے مسلح ہو کر آپ ﷺ کے خیمے کے باہر جاگ کر چہرہ دیا، جب صبح ہوئی تو حضور ﷺ کو دیکھا تو (خوشی سے) اللہ اکبر کہا پھر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! چونکہ منہ کی شادی کا نیا زمانہ تھا اور یہ نو عمر ہیں، اور آپ ﷺ نے ان کے باپ بھائی اور شوہر کو قتل کر دیا ہے، اس لئے مجھے آپ ﷺ پر ان کی جانب سے اسن تھا اور اگر وہ ذرا بھی کوئی حرکت کرتیں تو میں آپ ﷺ کے قریب تھا یہ سن کر حضور ﷺ نے اسی اور حضرت ابوبابہؓ کو عادی (الحاکم ص ۲۸) (۳)

ایک بار حضور ﷺ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، دیکھا کہ رو رہی ہیں، وجہ پوچھی تو انہوں نے کہا کہ عائشہ اور زینب کہتی ہیں کہ ہم تمام ازواج سے افضل ہیں کہ حضور ﷺ کی زوجہ ہونے کے ساتھ ساتھ آپ کی چچا زاد بہن ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے یہ جواب کیوں دیا کہ حضرت ہارون علیہ السلام میرے باپ ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام میرے چچا ہیں اور حضور ﷺ میرے شوہر ہیں اس لئے تم مجھ سے کیونکر افضل ہو سکتی ہو؟

ایک مرتبہ حضرت طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو یہودیہ کے دیہاتوں میں گئے تھے مگر کچھ جواب نہ دیا، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضور ﷺ سے نہایت محبت تھی، چنانچہ جب آپ ﷺ میل ہونے تو نہایت حسرت سے کہا: کاش آپ ﷺ کی پیاری جھک لوگ جاتی، دوسری ازواج مطہرات نے ان کی طرف دیکھا شروع کیا یہ دیکھنا بطور غرہ تھا، جس کو اردو میں آنکھ مارنا کہتے ہیں۔ حضور ﷺ نے دیکھا تو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) (جو در حقیقت اسلام کی صحیح ترجمانی ہے، بے وزن ہوگی اور انسانی حقوق کے تحفظ میں بڑا عمل رونا ہوا گا طہور المعاصد فی البر والحق واما کسبت ابدی الساس (لوگوں کے خلاف نفرت اعمال کے سبب بددعویٰ میں ہر جگہ فساد کی گرم بازاری ہوتی ہے) اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنے رسول اکرم ﷺ کے احکام و ہدایت کے مطابق چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

لوگ فکر ہے: غزوہ خیبر کے ذخیرہ من سبت سے یہ یہ عمل نہ ہوگا اگر ہم قارئین انوار الہاری کو اس امر کے لئے دعوت فکر و نظر دیں کہ وہ معاہدہ و دفاع مدینہ طیبہ و معاہدہ حدیبیہ کے کوال و نتائج کو اچھی طرح سمجھیں اور اس کے بعد نبی کریم ﷺ کے ۲۷ غزوات جن میں جس جس نے شریک نہیں حضور ﷺ نے خود شرکت فرمائی اور ہر ساری بات مکمل و معتبر تاریخ ملاحظہ کریں اور اس کیساتھ خلافت راشدہ کے یہاں نہ کارناموں پر نظر کریں، جو در حقیقت ساری دنیا کو امن و سلامتی کا سبق دینے کیلئے مقاصد اعمال نبوت کی عملی تفسیر تھی، اس سے معلوم ہوگا کہ اسلام کا مقصد وہ دینی لحاظ سے صرف اعلیٰ و اکملہ اللہ ہے اور دنیوی لحاظ سے صرف حقوق انسانیت کا تحفظ یا مکمل امن و سلامتی ہے، اعلیٰ و اکملہ اللہ کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی تعلیم کی ہوئی ہر چہی صحیح بات سر بلند ہو، اس کو اپنا بھائی بنے والے سر بلند ہوں اور نیچا دکھانے والے پست ہوں الحق یعلو ولا یغلب (حق اعلیٰ ہوتا ہے اور اس کو سرنگوں نہ ہونا چاہیے) خدا نے مسلمانوں کو فرمایا و استم الاعلون ان کنتم مومنین (اگر تم سچے مومنین ہو تو تمہیں ہی سر بلند ہونے کی) یہ ایک صحیح عقائد و اعمال کا بوازا ہے آخرت میں ملے گا مگر دنیا کے لحاظ سے بھی عزت و سر بلندی کے معنی صرف وہ ہیں، جو مرکز و عہدہ و اعمال کے ساتھ انسانی اخلاق، عدل، کرم، مساوات، رحم و شفقت، بھروسہ و غم گساری، اتحاد و محبت، سچائی و صداقت کے سہرا دار اور ان کے محافظ ہیں۔

آج نہ صرف انسانی تعلیمات دنیا کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک پھیل چکی ہیں بلکہ انسانی حقوق کے تحفظ کے نام پر یورپ و امریکہ میں ادارے بھی قائم ہو چکے ہیں، جو اعلان کر رہے ہیں کہ دنیا کے کسی ایک انسان کو بھی، اگر اس کے شخصی حقوق سے محروم کیا جائے یا وہ اس کی بھروسہ کے لئے ہم کو جو ہیں، انسانی و شخصی حقوق میں سرفہرست اس کے جان و مال عزت کا تحفظ عقیدہ عمل کی آزادی، پھر و ثقافت کی عظمت اور حق خود انضباطی و نیچرہ ہیں، ان سب چیزوں کا محافظ اول اسلام تھا، اور اب بھی بیشتر اسلامی ممالک میں ان کے تحفظ کے آثار و ظہور بہت نمایاں دیکھے جاسکتے ہیں لیکن بد قسمتی سے اس دور دوری میں بھی کچھ ممالک کے مسلمان اقلیت میں ہونے کے سبب یا دوسرے وجوہ و اسباب سے دینی و دنیوی لحاظ سے نہایت پرہیزگار ہیں، ضرورت ہے کہ ان کو اپنا بھائی بننے کے لئے نہ صرف عالم اسلامی کے سربراہان کو توجہ کریں، بلکہ دنیا کے تمام انسانی حقوق کے محافظان اور ان عالمی ادارے بھی متوجہ و ساری ہوں۔

وما علینا الا البلاغ وان ارید الاصلاح ما استطعت مظلوم کی آواز حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لا یحب اللہ المجہر بالسوء من القول الا من ظلم" اللہ تعالیٰ کو پسند نہیں کسی کی بڑائی کا ظاہر کرنا مگر جس پر ظلم ہو، صاحب روح المعانی نے لکھا کہ اگر مظلوم انسان ظالم کے ظلم کو بھی بلند آواز سے کہے (کہ مبراہ دنیا سن لے) تب بھی خدا اس سے ناراض نہ ہوگا اور وہ ظلم کے حق میں بددعا بھی کر سکتا ہے اور دوسروں پر بھی اس کے ظلم کو ظاہر کر سکتا ہے (تا کہ اس کے مقابلہ میں ہر دھماکہ کرے) بلکہ ظالم کے دوسرے عیب بھی بیان کر سکتا ہے (تا کہ وہ دوسروں کی نظروں میں ڈالے جو کہ پشیمان ہو اور ظلم کرنے سے باز آ جائے۔

تو اراختر سے نزن چوز وقت نفکہ کیابی بدی را حیزت برخوان چرخس را کراں بنی

و لا المسعان و علیہ النکالان

سے ان کو روکا اور فرمایا: واللہ یہ حج کہہ رہی ہیں (یعنی اس بات میں تصنع نہیں ہے) اور اوکو دو تہذیب میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا میں نے ایک وفد رسول اللہ ﷺ سے کہہ دیا کہ آپ ﷺ کو اتنی اتنی سی صفیہ کی کیا ضرورت ہے! اہم تھہ سے اشارہ ان کی کوتاہ قاضی (ٹھٹھنے پن کی طرف کیا) حضور ﷺ نے فرمایا کہ عائشہؓ تم سے اتنی بڑی بات کہی ہے کہ اگر اس کو تم سمندر کے پانی میں بھی ملا دیا جائے تو اس کو بھی خراب اور گدا کر دے گی۔ سفر حج میں آپ ﷺ کے ساتھ دوسری ازواج کے ساتھ حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھی تھیں، ان کا اونٹ سب سے کمزور تھا، سب سے پیچھے رہ گئیں تو روئے لگیں، حضور ﷺ ادر سے گزرے تو آپ ﷺ نے اپنی چادر اور دست مبارک سے ان کے آنسو پونچھے اور وہ اس وقت بھی برابر سہاقتیار روتی جاتی تھیں، اور حضور ﷺ چپ کر آتے جاتے تھے، حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان کیا کہ جب میں کسی طرح چپ نہ ہوئی تو آپ ﷺ نے مجھے سختی سے روکا (زرقاتی)

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو حضرت فاطمہؓ سے بھی بڑی محبت تھی، جب خیبر سے مدینہ آئیں تو حضرت فاطمہؓ بھی اپنی سہیلیوں کے انہیں دیکھنے کو آئیں، اس وقت حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اپنے کانوں کے جھبکے بطور تحفہ نذر کئے جو بہت ہی جلیں قیمت اور جواہرات سے مرصع تھے اور ان کی سہیلیوں کو بھی زیور کی ایک ایک چیز دی۔

حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کھانا نہایت عمدہ اچھا پکاتی تھیں اور حضور ﷺ کو بطور تحفہ بھیجا کرتیں تھیں، حضرت عائشہؓ کے گھر میں حضور ﷺ کے پاس انہوں نے ہی پیالہ میں کھانا بھیجا تھا جس کا ذکر بخاری شریف وغیرہ میں ہے۔

آپ کی وفات رمضان ۵ھ میں ہوئی، اس وقت آپ کی عمر ۶۰ سال تھی۔ ایک لاکھ روپے کی مالیت کا ترکہ چھوڑا جس میں سے ایک تہائی کی وصیت اپنے بھانجے کیسے کی تھی جو یہودی تھا۔

(۱۱) حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا

آپ کے باپ کا نام حارث تھا، جو قبیلہ بنو ہلال کے ایک معزز سردار اور درہم تھا، ماں کا نام بندنہ تھا جو بنت عوف بن زید بن ابی اسحاق بن حنظلہ بن حمیر (حمیریہ) تھی، ان کی سگی سوتیلی سب ملا کر چندہ نہیں تھی جب سب صحابیات اور ذلیل القدر صحابہ کرام سے بیانی گئیں تھیں، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا پہلا نکاح مسعود بن عمر بن غیر شغفی سے ہوا تھا، مسعود نے طلاق دیدی اور قریش کے ایک نوجوان اور ہم بن عبدالمعزی سے نکاح ہوا جو چند ہی روز بعد انتقال کر گیا، ان کی بہن حضرت ام فضل حضرت عباسؓ کے نکاح میں تھیں، اس لئے حضرت عباسؓ چاہتے تھے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور ﷺ کے رضیے ازواج سے منسلک ہو جائیں، آپ ﷺ نے اپنے چچا کی خاطر اور حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اوصاف کامل و دانشمندی، بیدار مغزی وغیرہ کے باعث اس کو منظور فرمایا تھا، جس وقت یہ تحریک ہوئی حضور ﷺ غزوہ خیبر کی تیاری میں مصروف تھے اس لئے اس وقت یہ معاملہ متوی ہو گیا اور فتح خیبر کے بعد حضور ﷺ نے حضرت عباسؓ کے پاس مکہ معظمہ نکاح مذکور کے لئے پیغام بھیج دیا پھر جب حضور ﷺ عمرۃ القضا کیلئے مدینہ تشریف لے گئے تو حضرت جعفرؓ کے ذریعہ مزید پیغام دیا جس پر حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے بہنوئی حضرت عباسؓ کو اپنی طرف سے وکیل نکاح بنا دیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے موطاء امام مالک و صحاح ستہ میں روایت ہے کہ آپ کا یہ نکاح بحالت احرام ہوا ہے۔

علامہ زرقاتی نے لکھا کہ بخاری میں یہ بھی اضافہ ہے کہ یہ نکاح عمرۃ القضا میں ہوا ہے اور اس سے خلیفہ اور اس کے موافقین نے جواز نکاح محرم پر استدلال کیا ہے، جبہور (جس کو ناجائز کہتے ہیں) جواب دیتے ہیں کہ ابن عباسؓ کو دو غلطی ہے ابن عباسؓ نے لکھا کہ "تو حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اور اور نفع وغیرہ سے بخلت احلال نکاح کا ہوا ہے تو اثر منقول ہوا ہے اور ہم نہیں جانتے کہ ابن عباسؓ کے کسی اور صحابی نے بحالت احرام نکاح مذکور کی روایت ہو اور مالک آدمی سے غلطی ہو سکتی ہے، لیکن زرقاتی نے لکھی ہوئی ہے کہ ہر دو جگہ کا اگر چہ ایسی ہی دعویٰ نظر افراہن جس کا نام شافعی نے بھی کر دیا ہے مگر اس میں (بقیہ شریف اعلیٰ علی پر)

حضور ﷺ کا ارادہ مکہ معظمہ ہی میں ولیمہ کرنے کا تھا، مگر کفار مکہ نے تقاضا کیا کہ تین روز سے زیادہ ایک گھنٹہ بھی نہ ٹھہرنے دیں گے اور آپ ﷺ مع مسلمانوں کے فوراً مکہ معظمہ سے نکل جائیں، اس لئے آپ ﷺ حسب قرار سابق تین روز پورے ہوئے ہی مدینہ طیبہ کو واپس ہو گئے، بعض روایات میں ہے کہ حضور ﷺ مکہ معظمہ عمرۃ القضاء کے لئے جاتے ہوئے مقام سرف تک پہنچے تھے جو مکہ معظمہ سے دس میل پر ہے (معم ولین مرہ کے درمیان اور متعمم سے زیادہ قریب ہے زرقانی) کہ حضرت عباسؓ وکیل نکاح حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عقد نکاح انجام پایا پھر مکہ معظمہ سے عمرۃ القضاء کے بعد واپسی میں آپ ﷺ اسی مقام سرف تک پہنچے تھے کہ ابورافع حضور ﷺ کے غلام حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو لے کر وہاں پہنچے اور رم عروسی ادا ہوئی، پھر عجیب اتفاق ہے کہ مقام سرف ہی میں اسی جگہ پر کسی سفر میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وفات بھی ۵ھ میں ہوئی ہے۔

حضور ﷺ کا سب سے آخری نکاح حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہوا ہے، اس لئے ہم نے بھی ان کا ذکر آخر میں کیا ہے، اور سب کے ذکر میں بھی زمانہ نکاح کے تقدم و تاخر کے ہی لحاظ سے ترتیب رکھی ہے، اکثر کتابوں میں اس ترتیب کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، اس لئے یہ تنبیہ ضروری ہوئی۔

فضل و کمال: حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے صحاح ستہ میں روایات مذکور ہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ وہ ہم میں بہت زیادہ تقویٰ و صلہ رحمی کا وصف رکھنے والی تھیں، علم فقہ میں بھی فضل و شرف حاصل تھا ایک مرتبہ حضرت ابن عباسؓ آپ کے پاس سے پرانہ ہال آئے، پوچھا ایسا کیوں ہے؟ کہا اعمارہ آج کل پاک نہیں ہیں ایمام سے ہیں اور میرے وہی کنگھا کرتی تھیں، بولیں کیا خوب! آنحضرت ﷺ تو ایسی حالت میں بھی ہماری گود میں سر رکھ کر لینے اور قرآن مجید کی تلاوت بھی کرتے اور اسی حالت میں ہم چٹائی اٹھا کر مسجد میں ڈال آتے تھے، بیٹا! کہیں ہاتھ میں بھی ناپاکی ہوتی ہے؟ (مسند احمد ص ۶۳۳ ج ۶)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ مسجد کے اندر جا کر چٹائی ڈال آئیں تھیں، بلکہ مسجد کے باہر سے اس میں ڈال دیتی تھیں اور ہاتھ میں چٹائی پکڑنے سے چٹائی پاک ہی رہتی تھی۔

ایک دفعہ ان کی باندی نے آکر بتلایا کہ میں ابن عباسؓ کے گھر گئی تھی، دونوں میاں بیوی کے سترہ دو دروہ بچے ہوئے دیکھے خیال ہوا کہ شاید کوئی باہمی رنجش ہو گئی ہے، دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ آج کل ان کی بیوی دوسرے حال سے ہیں، اس لئے ایسا ہے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ نہ کر فوراً ان کے گھر گئیں اور کہا: تجس رسول اللہ ﷺ کے طریقہ سے اس قدر اعراض کیوں ہے؟ آپ ﷺ کو برابر ہمارے بچھوٹوں پر آرام فرماتے تھے۔ (مسند احمد ص ۶۳۳ ج ۶) وغیرہ

(ضروری نوٹ) اوپر جو گیارہ ازواج مطہرات کا ذکر ہوا وہ بقول علامہ قسطلانی صاحب الموابہ وہ ہیں جن کے ساتھ آپ کا ازدواجی زندگی گزارنا بلا خلاف ثابت ہے، اگرچہ حضرت جویریہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں یہ اختلاف ہوا کہ وہ سر یہ تھیں یا زوجہ اور رابعہ کو ل زوجہ ہونے کا ہی ہے اور سبھی وہ سب ازواج تھیں جو جنت میں بھی آپ ﷺ کی ازواج ہوں گی اور اس لئے دوسروں کا ان سے

(بقیہ حاشیہ سابق) تصریح ہے کہ کثیر ازواج حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں حضرت ابوہریرہؓ سے یسند ضعیف طریق ابن عباسؓ سے مشکل روایت موجود ہے (یعنی ص ۳۵ ج ۳) الجواب لہذا میں اس کی بحث نہ کرنا چاہتا ہوں اور خود امام بخاری نے باب "تزوجوا منکم" کا حکم کر کے حدیث ابن عباسؓ نکالی ہے گو یہ ان کی روایات و دوسری روایات پر ترجیح دے، بلکہ دوسری روایات ذکر بھی نہیں کیں جن کو مسلم نے ذکر کیا ہے، نیز بخاری نے اس مسئلہ میں حذیفہ کی موافقت کی ہے، اس لئے کہ بقول حضرت شاہ صاحب ان کی عادت ہے کہ جب ایک جانب کو اختیار کرتے ہیں، دوسری جانب کو ترک کر دیتے ہیں گو ایسا کا وجود ہی نہیں ہے۔ اور اس کی حد تک نہیں لاتے گویا وہ امر شریعت میں وارد نہیں ہے، اس کی تفصیلی بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ امام غزالی نے بھی مشکل میں بحث کی ہے۔ (مولف)

نکاح حرام تھا، علامہ زرقاتی نے لکھا کہ ممکن ہے کہ انبیاء سابقین علیہم السلام کی ازواج مطہرات کے احکام بھی ایسے ہی رہے ہوں لیکن تقاضا نے کہا کہ یہ حرمت نکاح والی بات حضور ﷺ کے خصال میں سے ہے، علامہ سیوطی نے بھی ایسا ہی لکھا ہے (زرقاتی ص ۳۶۶) پھر علامہ قسطلانی نے لکھا کہ ان کی بارہ علاوہ بھی کچھ عورتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن سے آپ کا نکاح ہوا، ان کی تعداد بارہ ہے، علامہ زرقاتی نے لکھا کہ یہ قسطلانی کی رائے ہے، پھر علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ جن عورتوں سے تخلیف نہیں ہوایا جنہوں نے خود کو حضور کی خدمت میں پیش کر دیا اور جن کو آپ نے پیام نکاح دیا اور نکاح کرنے کی نوبت نہیں آئی وہ سب تیس تھیں، ان میں سے بعض کے بارے میں اختلاف بھی ہے (زرقاتی ص ۳۶۶) اس کے بعد ہم عمدۃ القاری ص ۳۲۲ ج ۲ سے ان سب باقی ازواج و منوبات کا مختصر اتمہ کر کے دیتے ہیں

(۱۲) ریحانہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: بنت زید، جو قبیلہ بنی قریظہ یا بنی نضیر سے تھیں، قید ہو کر آئیں، حضور ﷺ نے ان کو آزاد کر کے ۶ھ میں نکاح فرمایا اور آپ ﷺ کے حجۃ الوداع سے واپسی کے بعد فوت ہوئیں، بیعت میں دفن ہوئیں یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ (۱۳) فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا: بنت العساک، کا استیجاب ص ۵۲ ج ۲ میں ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی زینب کی وفات کے بعد ان سے نکاح کیا تھا (کہا گیا ہے کہ یہ ۸ھ کا واقعہ ہے) اس کے بعد جب آیت تحریر اتزی تو انہوں نے دنیا کو اختیار کر لیا اور حضور ﷺ نے جدائی اختیار فرما لی اس کے بعد وہ راستوں سے بیٹھنیں جمع کرتی اور کہا کرتی تھی کہ میں ہی وہ بد بخت ہوں جس نے دنیا کو اختیار کیا تھا، یہ ابن اسحاق کی روایت ہے جو ۱۱ھ سے نزدیک صحیح نہیں اور ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ یہ واقعہ ہجرت مدینہ کے بعد ہی ہوا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے ان کو آزاد کر کے اس کے سر میں بھی دھریں ہوا، اس پر حضور ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں، واللہ اعلم۔

(۱۴) اسماء: بنت النعمان، استیجاب ص ۵۳ ج ۲ میں ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ حضور ﷺ نے اس سے نکاح فرمایا تھا البتہ اس میں اختلاف ہے کہ مفارقت کیوں ہوئی، بعض نے کہا کہ جب اس کو حضور ﷺ نے بلایا تو اس نے انکار کر دیا اور کہا کہ آپ ﷺ ہی میرے پاس آئیے بعض نے کہا کہ اس نے محمد بن عبد اللہ سے کہا تھا، حضور ﷺ نے فرمایا قد عذت بمعاذ وقد اعاذک اللہ فی، پھر آپ ﷺ نے طلاق دیدی۔ (۱۵) کلابیہ: نام عمرۃ بنت زید یا عالیہ بنت فلیان تھا، بعض نے کہا کہ آپ نے ان کو بعد از دخول طلاق دی تھی بعض نے کہا قبل از دخول۔ (۱۶) قلیلہ: بنت قیس، اس کے بھائی اصف بن قیس نے حضور ﷺ سے اس کا نکاح کر دیا تھا، پھر وہ حضور کو لوٹ گیا اور اس کو بھی ساتھ لے گیا وہاں ان کو حضور ﷺ کی خبر وفات پہنچی، واپس ہو کر دونوں اسلام سے پھر گئے۔

(۱۷) ملیکہ: بنت کعب لثی، کہا گیا کہ یہی استعاذہ والی تھی، اور بعض نے کہا کہ نکاح کے بعد آپ کے پاس رہیں اور وفات پائی، لیکن اول اصح ہے۔

(۱۸) اسماء: بنت الصلت، السلیہ، ان کا نام سہایا تھا، حضور ﷺ سے نکاح ہوا، لیکن رخصتی سے قبل ہی فوت ہوئی۔ (۱۹) ام شریک: ازویہ، نام عروہ تھا رخصتی سے قبل طلاق ہوئی، انہوں نے خود ہی اپنے کو حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا تھا۔

(۲۰) خولہ: بنت ذہیل تھلیبہ، حضور ﷺ سے ان کا نکاح ہوا مگر آپ کی خدمت میں پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں فوت ہو گئیں (عمدہ و استیعاب) تہذیب ص ۴۱۵ ج ۱۲ میں خولہ بنت حکیم کے بارے میں لکھا ہے کہ انہوں نے آپ کو اپنا نسل ہیہ کر دیا تھا ان کا نام خولہ بھی ہے صالحہ فاضلہ تھیں، جس سے مسلم ترمذی سنائی وابن ماجہ وغیرہ کی روایات ہیں

(۲۱) شراف: بنت خالد اذت حضرت دحیہ لثی۔ حضور ﷺ نے ان سے نکاح فرمایا لیکن رخصتی نہیں ہوئی۔

(۲۲) لیلیٰ: بنت اکھلم، حضور ﷺ سے نکاح ہوا، بہت غیور تھیں دوسری ازواج کے ساتھ نباہ کر متوقع نہ ہوئیں اس لیے حضور ﷺ سے معذرت خواہ ہوئیں اور آپ نے ان کا ذکر قبول فرمایا۔

- (۲۳) عمرہ: بنت معاویہ کندیہ ابھی وہ حضور ﷺ کی خدمت میں نہ پہنچی تھیں کہ آپ کی وفات ہو گئی
- (۲۴) جنت عیدہ: بنت جندب نکاح ہوا مگر رخصتی نہ ہوئی بعض نے کہا کہ عقد نکاح بھی نہیں ہوا
- (۲۵) غفاریہ: بعض نے اس کا نام سنا لکھا ہے حضور ﷺ نے نکاح فرمایا مگر دیکھا کہ اس کے پہلو پر سفید داغ ہیں یعنی مرض برص کے آثار دیکھے تو طلاق دے دی تھی اور جو کچھ مرد وغیرہ دیا تھا کچھ واپس نہیں لیا۔
- (۲۶) ہند: بنت یزیدہ نکاح ہوا مگر حضور ﷺ کے خاص شرف محبت سے شرف نہ ہوئیں
- (۲۷) صفیہ: بنت بشامہ قید ہو کر آئیں حضور ﷺ نے ان کو اختیار دیا تو انہوں نے اپنے سابق شوہر کے ساتھ رہنا پسند کیا جس پر بنو قیثم قبیلہ والے ان کو برا کہتے تھے کہ اپنے اختیار کا برا استعمال کیا اور حضور ﷺ کے شرف زوجیت سے محروم ہوئیں۔
- (۲۸) ام ہانی: ابوطالب کی بیٹی نام فاختہ تھا حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا تو عرض کیا کہ میں اپنے بچوں کی وجہ سے معذور ہوں آپ نے ان کا عذر قبول فرمایا صحاح ستہ کی راوی ہیں۔
- (۲۹) خبابہ: بنت عامر۔ حضور ﷺ کی طرف سے پیغام نکاح دیا پھر آپ کو ان کی کبرئی کا حال معلوم ہوا تو خیال ترک کر دیا تھا۔
- (۳۰) حمزہ: بنت مونی حرنی۔ حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا ان کے باپ نے جھوٹا عذر کیا کہ اس میں عیب یا بیماری ہے اس کے بعد وہ گھر لوٹا تو انھیں برص کی بیماری موجود دیکھی۔
- (۳۱) سودہ قریشیہ: حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا انہوں نے بچوں کا عذر کیا کہ ان کی خور پر داخت پوری نہ ہو سکے گی آپ نے ان کے لیے دعاء بخیر کی اور نکاح کا خیال چھوڑ دیا
- (۳۲) امامہ: بنت حمزہ بن عبدالمطلب۔ خود نکاح کی تحریک کی مگر حضور ﷺ نے عذر فرمایا کہ وہ میری رضاعی بہن ہیں
- (۳۳) عروہ: بنت ابی سفیان بن حرب۔ ان کی بہن ام حبیبہ نے حضور ﷺ کی خدمت میں تحریک نکاح کیا آپ نے فرمایا کہ ایک بہن کے ہوتے ہوئے دوسری سے نہیں ہو سکتی
- (۳۴) کلویہ: ان کا نام نہیں ذکر ہوا حضور ﷺ نے تحریک نکاح کے لیے حضرت عائشہؓ کو ان کے پاس بھیجا انہوں نے آ کر جواب دیا کہ مجھے اس میں کوئی فائدہ کی بات نظر نہیں آئی آپ نے یہ سن کر خیال ترک فرما دیا
- (۳۵) عربیہ عورت: ان کا نام بھی معلوم نہ ہوا حضور ﷺ نے پیغام نکاح دیا تھا پھر کسی وجہ سے ترک فرمایا زرقانی میں ہے کہ ایک عورت نے جس کو آپ نے یہاں دیا تھا کہا کہ میں اپنے باپ سے معلوم کر لوں پھر باپ نے اجازت دی تو آپ نے فرمایا کہ اب ہمارے نکاح میں دوسری آچکی۔
- (۳۶) درہ: بنت ام سلمہ حضور ﷺ کی خدمت میں ان کے لیے تحریک کی گئی آپ نے فرمایا وہ میری رضاعی بہن ہیں
- (۳۷) امیہ: بنت نعمان بن شراحیل۔ ان کا ذکر صحیح بخاری میں ہے (ملاحظہ ہو "کتاب الاطلاق کا شروع" ۷۹۰)
- زرقانی میں بخاری کی کتاب النکاح کا حوالہ غلط ہے ان کا نام امامہ بھی ذکر ہوا ہے بخاری میں ہے کہ حضور ﷺ نے امیہ بنت شراحیل سے نکاح فرمایا پھر جب آپ نے ان کی طرف ہاتھ بڑھایا تو انہوں نے ناپسندیدگی کا اظہار کیا اس لیے آپ نے ابوسیدہ کو جو انہیں لائے تھے حکم دیا کہ ان کو کچھ سامان اور دو کپڑے دے کر رخصت کر دیں دوسری روایت بخاری میں اس کے متصل یہ بھی ہے کہ انہوں نے امویہ باندہ منک کہا جس پر حضور ﷺ نے "عذت بمعاذ" فرمایا اور پہلے اماء بنت النعمان کے حالات میں بھی ایسا ہی قصہ نقل ہوا ہے پھر بخاری کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں قصہ ایک ہی عورت کا ہے دو کہ نہیں ہے جیسا کہ فتح الباری ۲۸۶-۹ میں ہے زرقانی ۲۶۳-۳۱۳ میں حافظ کا حوالہ دے کر لکھا کہ شامی کو ملاحظہ ہوا کہ یہاں انہوں نے دو عورتوں کے قصے قرار دیے اس کی وجہ یہ ہے کہ غالباً انہوں نے فتح کو اس مقام سے نہیں دیکھا

اور یہ مغالطہ بعض دوسرے شارحین کو بھی ہوا ہے اور علامہ مینی نے بھی جو حفظ ابن حجر پر نقد کرنے سے نہیں چوکتے یہاں حافظ بنی کی موافقت کی ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حافظ کی تحقیق رائج ہے (عمدۃ القاری میں یہ بحث ۲۳۰-۲۴۰ طبع مصر میں ہے)

(۳۸) حبیبہ بنت مسہل انصاریہ۔ محقق مینی نے لکھا کہ حضور ﷺ نے نکاح کا ارادہ فرمایا تھا مگر ترک فرمادیا

(۳۹) فاطمہ بنت شریح۔ ابو عبیدہ نے ان کو بھی ازواج مطہرات میں ذکر کیا ہے

(۴۰) عالیہ بنت غلیان۔ حضور ﷺ کے نکاح میں رہیں پھر آپ نے کسی وجہ سے طلاق دے دی

یہ سب نام عمدة القاری و زرقانی سے ذکر ہوئے ہیں اور ۳۱ واں نام خولہ بنت حکیم کا ہے جن کا ذکر تہذیب ۳۱۵ میں ہے۔ کہ وہ ان عورتوں میں سے تھیں جنہوں نے اپنا نس حضور ﷺ کو بہر کر دیا تھا واللہ تعالیٰ اعلم

اوپر کی یکجا کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ سب سے بڑا مرتبہ وغیر معمولی فعل و شرف تو پہلی ذکر شدہ گیارہ ازواج مطہرات کو حاصل ہے ان کے بعد ان صحابیات کو جن کو شرف ازواج تو حاصل ہوا مگر کسی وجہ سے طلاق مل گئی پھر ان کو جن کو صرف شرف خطبہ و پیام مل اور نکاح نہ ہو سکا اور ہم نے ان کے آخر میں یہ..... نشان لگا دیا ہے

سراری نبی کریم ﷺ

زرقانی نے لکھا کہ ابو عبیدہ کی تصریح سے حضور ﷺ کی باندیاں چار تھیں پہلی حضرت راریہ قبطیہ بنت شمعون۔ جو آپ سے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی والدہ محترمہ تھیں ان کی وفات خلافت فاروقی ۱۶ھ میں ہوئی ہے دوسری ریحانہ تھیں جن کی وفات حبشہ الانوار سے واپسی پر ۱۰ھ میں ہوئی۔ ایک روایت ہے کہ آپ نے ان کو آزاد کر کے نکاح فرمایا تھا تیسری کا نام نفیرہ ہے جو نہب بنت قیس کی مموکہ تھیں اور انہوں نے حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کر دیا تھا چوتھی کا نام زرقانی نے نہیں لکھا اور استیعاب میں رزینہ، خولہ و امیرہ کے اسم سراری بھی بحیثیت خادما ت رسول اکرم ﷺ درج ہوئے ہیں۔

ارشاد انور: حدیث انگل پر بخاری شریف کے درس میں ایک اہم علمی فائدہ ارشاد فرمایا تھا جواز و ان مطہرات کے تذکرہ کے بعد قابل ذکر ہے۔ فرمایا: یہ بہتان عظیم کا واقعہ "بیت نبوت" میں کیوں پیش آیا؟ اس کی حکمت الہیہ نبی اکرم ﷺ کے مہر عظیم اور احکام شریعہ پر ثابت قدمی اور حدود سے عدم تجاوز کا اظہار تھی اس لیے کہ جب حضرت سعد نے اس شخص کے بارے میں حضور ﷺ سے سوال کیا جو اپنی بیوی کیساتھ تھیں کبھی کو برے حال میں دیکھے اور پھر اس کے پاس کوئی بیٹہ یعنی بیٹی شہادت وغیرہ بھی نہ ہو تو کیا کرے؟ آپ نے فرمایا یا تو بیٹہ (نبوت) پیش کرے یا اس کو حد قذف لگائی۔ اس پر حضرت سعد سے رہنا گیا اور کہنا اٹھو! اللہ! مجھ سے تو یہاں نہ ہو سکے گا یکہ میں تو اس بد کردار کی گردن بے تامل اڑا دوں گا۔

حضور ﷺ نے یہ سن کر کھنکھایا کہ یہ خطاب کر کے فرمایا کہ دیکھو سعد کو کتنی غیرت ہے اور مجھے ان سے بھی زیادہ غیرت ہے اور اللہ تعالیٰ مجھ سے زیادہ غیرت والے ہیں اس کے بعد لعان کا حکم نازل ہوا تو حق تعالیٰ نے یہ بات کھول دی کہ یہ بات حضور ﷺ نے صرف سعد بنی سے لیے نہیں فرمائی بلکہ جب آپ خود بھی اس قسم میں مبتلا ہوئے تو پورے مہر استقلال کے ساتھ وحی الہی کے منتظر رہے یعنی اپنے معاملہ میں بھی کوئی جلد بازی نہیں کی نہ اس بات کی مداخلت کے لیے ظاہری جیلوں اور مدہدہ میں لگے جب حق تعالیٰ نے اپنی مشیت کے مطابق وحی بھیجی تب ہی ہر بات کا صحیح فیصلہ سامنے آیا اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے دوسری مفید بات بھی فرمائی۔

امتلاء والانیماء من جہۃ النساء: فرمایا میرے نزدیک حضور ﷺ سے قبل بھی کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جس کو عورتوں کی طرف سے امتلاء و انیماء پیش نہ آیا ہو اس لیے کہ انبیاء علیہ السلام کے امتحان دوسرے لوگوں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتے ہیں اور جو امتلاء و مصیبت ایک شخص کو خود

اپنے قبیلہ اور اہل بیت کی طرف سے پیش آتی ہے وہ بیرونی مصائب و امتحانات سے زیادہ صبر آزما اور حوصلہ شکن ہوتی ہے حضرت آدم علیہ السلام کو جو طاعت حق تعالیٰ کی طرف سے ہوئی وہ حضرت نوح کے سبب ہوئی حضرت نوح کی بیوی مومن تھی (ظاہر ہے اس سے کلب نبی پر کیا کڑی تھی ہوگی) حضرت ابراہیم حضرت سارہ و ہاجرہ کے باہمی جھگڑے کی وجہ سے حضرت ہاجرہ واسمعیل کو ملے کر وطن سے نکلنے پر مجبور ہوئے حضرت موسیٰ کو مجمع عام میں تقریر کے وقت ایک عورت ہی نے جسوی تہمت لگائی جس کو قارون نے مامور کیا تھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی والدہ محترمہ کے ہم ہونے کے سبب ابتلاء میں پڑے حالانکہ وہ بری نہ تھیں حضرت لوط علیہ السلام کو بھی اپنی بیوی سے روحانی اذیت پہنچی اور وہ ان کی قوم کے ساتھ مستحق عذاب دنیوی و اخروی ہوئی اسی طرح ان کے علاوہ دوسرے انبیاء مبہم السلام کو بھی ابتلاءات پیش آئے ہیں جن سے حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء کا صبر استقلال اور دین و ایمان بخشنی و استقامت کو دکھایا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کی مبارک زندگی میں جو تکلیف و واقعات آپ کی ازواج مطہرات کی طرف سے یا ان کے بارے میں پیش آئے ہیں وہ بھی اسی مذکورہ حکمت الہیہ کے تحت رونما ہوئے ہیں اور ان مواقع میں جس طرح حضور ﷺ نے صبر و استقامت اور حکم و تحمل کا ثبوت دیا وہ بھی شان نبوت ہی کے شایان شان تھا دوسروں سے ایسا ہونا نہایت دشوار و مشکل ہے علیہ الفضل الصلوات والتحيات المباركة بعدد كل حرة الف مرة

باب غسل المذی والوضوء منه

(مذی کا دھونا اور اس کی وجہ سے وضو کرنا)

(۲۶۳) حدثنا ابو الوليد قال حدثنا والدة عن ابي حصين عن ابي عبد الرحمن عن علي قال كنت

رجلا مضاء فامرت رجلا يسال النبي صلى الله عليه وسلم لمكان ابنته فسال توصاء واغسل ذكرك.

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے مذی کثرت آتی تھی چونکہ میرے گھر میں نبی اکرم ﷺ کی صاحبزادی تھیں اس لیے میں نے ایک شخص سے کہا کہ وہ آپ سے اس کے متعلق سوال کریں انہوں نے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وضو کرو اور شرم گاہ کو دھو لو۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا کہ یہ باب مذی کو دھونے اور اس کی وجہ سے وضو کے ضروری ہونے کا حکم بتانے کو قائم کیا گیا ہے پھر لکھ کہ بقول ابن عربی مذی اور مذی دو طرح بولا جاتا ہے۔ یعنی وہ رطوبت جو بوقت طاعت و تقبیل وغیرہ خارج ہوتی ہے اور اسی سے عرب کا محارہ ہے۔

کحل ذکر ہمدی و کل انفی نقدی (ہر مرد کے آلہ تناسل سے اور ہر عورت کے رحم سے رطوبت خارج ہوا کرتی ہے) مذی کے علاوہ ایک رطوبت ودی بھی ہوتی ہے جس کا طبعی فائدہ یہ ہے کہ اس کی لزوجت کے سبب پیشاب کے تیز مادہ کا کوئی اثر طویل پر نہیں ہوتا اور اسی لیے وہ پیشاب کے ساتھ پہلے اور بعد کو خارج ہوتی ہے ان دونوں کا خروج بغیر ثبوت ہوتا ہے اور ان کے نکلنے سے ثبوت کا توڑ بھی نہیں ہوتا بخلاف منی کے کہ اس میں یہ دونوں باتیں ہوتی ہیں (یعنی خروج یہ ثبوت اور بعد خروج انکسار ثبوت)

مناسبت ابواب

محقق عینی نے لکھا کہ باب سابق سے مناسبت یہ ہے کہ اس میں منی کا حکم (وجوب غسل) بیان ہوا تھا اور اس میں مذی کا حکم (وجوب وضو) ثابت کیا گیا ہے۔

مطابقت ترجمۃ الباب

لکھا کہ یہ بھی ظاہر ہے کہ چونکہ وضو کا حکم مراءۃ و مستظا اور غسل مذی کا حکم یہ منی "واغسل ذکوک" موجود ہے لہذا کربانی کا اعتراض قوم گیا کہ حدیث میں غسل مذی کا ذکر نہیں ہے دوسرے ایک روایت میں "توصاء واعسلہ" بھی وارد ہے۔ ظاہر ہے کہ

واحد مسئلہ کی ضمیر کا مرجع مذی ہی ہو سکتا ہے اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ مقصود شارع غسل مذی ہے غسل ذکر نہیں ہے جیسا کہ آگے اس کی تحقیق آئے گی (عمدہ ۲۳۵)

بحث و نظر: علامہ نووی دامت فیوضہ نے لکھا: امام ابو حنیفہ امام، کث و شافعی و احمد صرف موضع نجاست (مذی) ہی کے دھونے کا حکم دیتے ہیں، لیکن امام مالک و احمد سے ایک روایت حکم غسل ذکر بھی ہے، اور امام احمد سے ایک روایت میں ذکر کے ساتھ انجین کا دھونا بھی واجب ہے (کمانی المنی ص ۱۶۶/۱۷ شرح المہذب ص ۱۳۳/۱۳۴) اولمہدہ ص ۲/۳ کیونکہ حدیث بخاری میں ذکر کے ساتھ غسل ذکر کا ذکر ہے، اور حدیث ابی داؤد میں غسل انجین بھی مذکور ہے، جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اکثر احادیث میں ذکر انجین نہیں ہے اور بل بن حنیف کی روایت میں صرف وضو کافی ہونے کی صراحت ہے، اور جس حدیث میں غسل ذکر کا حکم ہے وہ بطور احتیاج ہے، یا موضع اصابت مذی مراد ہے جیسا کہ نووی نے شرح المہذب میں کہا کہ یا حسب تحقیق امام طحاوی غسل ذکر کا حکم بطور علاج کے تھا کہ پانی کی برودت سے اخراج رطوبت میں رکاوٹ یا کی ہو جائے۔

علامہ نووی کی رائے: آپ نے ناب المذی کی کی تحت حدیث مسلم پر بحث کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث سے چند فوائد معلوم ہوئے۔

(۱)۔ مذی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوگا غسل نہیں

(۲)۔ مذی بخش ہے اسی لیے غسل ذکر ضروری ہوا لیکن اس سے مراد شافعی اور جمہیر کے نزدیک صرف وہ جگہ ہے جہاں مذی لگی ہو، تمام کو دھونا نہیں، امام مالک و احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سب کو دھونا واجب ہے

(۳)۔ مذی کو دھونا ہی ضروری ہے ڈھبے، پتھر وغیرہ سے صاف کر دینا ہی کافی نہیں کیونکہ بول و براز میں جو ڈھبے وغیرہ پر انتقال جائز ہو اسے وہ دفع و شقت و تکلیف کے سبب ہے کہ وہ ہر وقت کی ضرورت ہے باقی نادار الوتوق چیزیں جیسے خون و مذی وغیرہ کہیں لگ جائیں تو ان کے لیے یہ سہولت شارع کی طرف سے نہیں دی گئی اور یہی قول ہمارے مذہب کا زیادہ صحیح ہے اور دوسرا قول جو نجاست مقادہ بول براز پر قیاس کر کے جہاں کا ہے اس کی صحت کی صورت یہ ہے کہ:

حدیث الباب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو ایسے شہروں میں رہتے ہیں جہاں پانی سے استنجاء کا عام دستور ہے یا اس کو احتیاج پر محمول کر دیں گے (لہذا ڈھبے وغیرہ پر احتیاج جائز غیر مستحب ہوا) اور پانی کا استعمال مستحب ظہر (نووی شرح مسلم ۱۳۳۔ علامہ نووی کے قول مذکور ہو حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۲۶۳۔ ۱ میں اور محقق یعنی نے عمدۃ القاری ۲۳۸۔ ۲ میں اس طرح نقل کیا ہے "علامہ ابن دقیق العید نے حدیث الباب سے طہارت و مذی کیلئے تعیین ماہ پر استدلال کیا ہے اور نووی نے بھی شرح مسلم میں اسی رائے کی تصحیح کی ہے لیکن انہوں نے اپنی دوسری کتابوں میں اس کا خلاف کیا ہے اور جواز ارتکاب و نقول کی تصحیح کی ہے۔ حافظ نے لکھا کہ "ایسا انہوں نے مذی کو بول پر قیاس کر کے اور امر غسل کو احتیاج پر محمول کر کے یا حکم حدیث کو کثیر الوتوق صورت پر مبنی سمجھ کر کیا ہے اور یہی مشہور مذہب بھی ہے

حافظ ابن حجر نے تصریح کر دی کہ مشہور مذہب جواز اقتضای ہے (اس لیے وہی قابل ترجیح بھی ہے) اور علامہ نووی نے جو قول اس کو شرح مسلم میں راجع قرار دیا ہے وہ مشہور کے خلاف اور خود ان کے اختیار کے بھی خلاف ہے جو دوسری کتابوں میں انہوں نے ذکر کیا ہے اس آخری بات پر نقد کرنے میں محقق یعنی بھی حافظ کے ساتھ ہیں ہم نے نووی کی پوری عبارت شرح مسلم سے اس لیے ذکر کر دی ہے کہ ن پر حافظ یعنی دونوں کے نقد کی صحیح وجہ سامنے آ جائیں اور اسی لیے ہم سمجھتے ہیں کہ ان کے نقد کو غیر صحیح سمجھنا موزوں نہیں اور امام نووی نے غسل عضو کی صورت میں جو صرف محل مذی کے دھونے کو واجب اور کل کو مستحب کہا ہے وہ الگ بات ہے نہ اس بارے میں ان کی دورائے ہیں اور نہ ان کے مخالف و تضاد پر نقد وارد ہوا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم پر تعجب

قاضی شوکانی نے لکھا کہ یہ عجیب بات ہے کہ ابن حزم نے ظاہری ہوتے ہوئے ظاہر حدیث کو ترک کر کے یہاں جمہور کا مسلک اختیار کر لیا اور کہا کہ ایجاب غسل کل ایسی شریعت ہے جس پر کوئی دلیل و حجت نہیں ہے اور یہ تعجب اس لیے اور بڑھ جاتا ہے کہ خود ابن حزم نے بھی حدیث لغویہ ذکر و احوال حدیث و غسل ذکر کی روایت کی ہے اور ان دونوں کی صحت میں بھی کوئی کلام نہیں کیا اور یہ معقول بات بھی ان سے اوجھل ہو گئی کہ ذکر کا اطلاق بطور حقیقت تو کل پر ہی ہو سکتا ہے اور بعض پر اس کا اطلاق مجازی ہو گا پھر یہی بات ائمہ میں بھی ہے اس لیے ان کی ظاہریت کے مناسب یہی تھا کہ وہ بعض مالکیہ و حنابلہ کے مسلک پر جاتے (بذل المجموعہ ۱۳۱-۱۳۲)

مدنی سے طہارت ثوب کا مسئلہ

اس مسئلہ پر امام ترمذی نے مستقل باب قائم کیا ہے اس بارے میں جمہور ائمہ ابوحنیفہ مالک و شافعی تو یہی کہتے ہیں کہ مدنی بھی چونکہ بول کی طرح نہیں ہے اس لیے کپڑے سے بھی اس کا ہونا ضروری ہے امام احمد سے ایک روایت تو جمہور کے موافق ہے دوسری میں وہ مثل مدنی ہے تیسری یہ ہے کہ اس کے لیے صرف نضح (پانی چھڑک دینا کافی ہے یعنی پانی بہانا چاہی طرح سے) ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ حدیث شریف میں نضح میں ثوب کو تھلایا گیا ہے۔ جمہوری دلیل یہ ہے کہ غسل ذکر و غیرہ سے وجوب غسل بوجہ نجاست ثابت ہو چکا ہے لہذا حکم عام ہو گا اور عارضۃ الاحوذی میں اس کی نجاست پر اجماع نقل ہوا ہے (۱۶۷-۱۷۱) اس اجماع کے باوجود امام احمد سے قول نضح لائق تعجب ہے اس لیے بظاہر ان کی طرف اس روایت کی نسبت کمزور ہے واللہ اعلم۔

قاضی شوکانی وغیرہ پر تعجب

صاحب البذل نے لکھا کہ شوکانی اور ان کے تبعین غیر مقلدین اکتفاء بالرفع کے قائل ہوئے ہیں حالانکہ جمہور بلکہ سب ہی ائمہ غسل ثوب کو ضروری قرار دیتے ہیں آپ نے بذل ۱۳۱ میں اور حضرت شاہ صاحب نے درس ابی داؤد میں شوکانی و صاحب عون الجموعہ پر نقد کیا ہے انوار المجموعہ ۹۰۔ افرمایا کہ شوکانی نے رش کو کافی قرار دیا۔ اور صاحب العون نے ترقی کر کے یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ روایت اثرم کی وجہ سے رش ہی متعین ہے حالانکہ رش بھی روایات میں بمعنی غسل مستعمل ہوا ہے مجمع میں ہے فرش علی رطلہ یعنی تھوڑا پانی پاؤں پر ڈالنا تاکہ اسراف نہ ہو اور کسانت الکلاب تقبل و تسدب فی المسجد فلم یكون یرون شونا سینا میں بھی رش بمعنی صبا لیا گیا ہے لہذا رش کو مقابل صبا و غسل قرار دے کر رش بمعنی چھڑکنے کو کافی یا متعین سمجھ لینا حدیث فنی سے دور ہے اور غالباً ایسی بات کو محسوس کر کے اس دور کے امام اہل حدیث علامہ مبارکپوری نے علامہ شوکانی و صاحب العون کے مذکورہ فیصلہ کو عمل تامل کہہ کر انصاف کی بات کہی ہے۔ آپ نے تحت الاحوذی شرح جامع الترمذی ۱۱۳-۱۱۴ ص ۳۶ میں کلام شوکانی مذکور نقل کر کے لکھا "کلام الشوکانی ہذا عندی محل تامل متفکر" میرے نزدیک شوکانی کے یہ فیصلہ عمل تامل ہے اس لیے فکر سمجھ سے کام لو (یعنی محض اس لیے کہ ہمارے بڑوں نے ایک بات کہی ہے غیر مقلدوں کو اس کی سوجے سمجھے بیرونی نہیں کرنی چاہیے کاش ایسی فراخ دلی اور انصاف پسندی کے مظاہرے نہ زیادہ تعداد میں اور جگہ جگہ ملتے تامل ہمیں توقع ہے کئی اور آئندہ دور کے علماء حدیث اس اسوۂ حسنہ پر چلنے کی کوشش کریں گے۔ واللہ الموفق

سائل کون تھا؟

حدیث الباب کے تحت ایک بحث یہ بھی ہوئی ہے کہ حضور ﷺ نے مدنی کے بارے میں مسئلہ کس نے دریافت کیا؟ اس سلسلہ میں نسائی نے سب سے زیادہ روایات کا ذخیرہ پیش کیا ہے اور شارحین حدیث میں سے محقق بخاری نے ۲۳۶۰-۲۳۶۵ میں اکثر روایات جمع کر دی ہیں ترمذی، ابو داؤد و نسائی صحیح ابن خزمہ صحیح ابن حبان و اسماعیلی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت علی نے سوال کیا تھا لیکن دوسری

روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی، حضرت فاطمہ اور تعلق دامادی کے سبب سے خود اس قسم کا سوال کرنے سے شرماتے تھے اگرچہ محدثین نے تطہیق کی صورت نکالی ہے کہ شروع میں آپ نے حضرت عمار و مقداد سے سوال کرنے کو فرمایا ہوگا اور ان میں سے کسی ایک یا دونوں کے ذریعہ جواب مل جانے پر مزید اطمینان کے لیے کسی موقع سے خود بھی دریافت فرمایا ہوگا جیسا کہ ابن حبان نے کہا ہے تاہم ہمارے حضرت شاہ صاحب نے آپ کے براہ راست سوال نہ کرنے ہی کے احتمال کو ترجیح دی ہے اور فرمایا کہ سوال مذکور کا سبب و باعث چونکہ حضرت علی بنے تھے اور وہی صاحب واقعہ بھی تھے اس لیے نسبت ان کی طرف ہوگئی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے بھی تاویل کی ہے تحقیق یہی کی رائے ہے کہ صحیح و صریح احادیث کے پیش نظر تینوں ہی کی طرف سوال کی نسبت حقیقی مجازی نہیں ہے عمدۃ ۳۶۲۔

حدیثی فوائد و احکام

محقق یعنی نے حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام استنباط کئے

- (۱) مسئلہ پوچھنے میں دوسرے کو کوہل نہیں کہتے ہیں اور موکل کی موجودگی میں بھی وکیل دعویٰ کر سکتا ہے کیونکہ ایک روایت سے حضرت علی کا اسی مسئلہ کو اپنی موجودگی میں دوسرے حاضر مجلس کے ذریعے معلوم کرانے کا ثبوت ہوا ہے
- (۲) خبر واحد مقبول ہے اور باوجود خبر مقہوع حاصل کرنے پر قدرت ہونے کے بھی خبر مظنون پر اعتماد درست ہے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مقدار کی خبر پر اعتماد کیا جبکہ خود بھی سوال کر سکتے تھے
- (۳) دامادی و سرانی رشتوں کے خوش اسلوبی پہلوؤ کی رعایت مستحب ہے اور شوہر کو خاص طور سے نسوانی تعلق کی باتیں اپنے خسر سارے وغیرہ قریبی تعلق والوں کے سامنے نہ کہنی چاہئیں کیونکہ حضرت علی نے فرمایا فان عندی ابنت وانا لستی آپ کی صاحبزادی میرے نکاح میں ہیں اس لیے مجھے ایسا سوال کرنے سے شرم آتی ہے
- (۴) مذہبی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوگا غسل نہیں۔
- (۵) صحابہ کرام کو بحیثیت صحابی بھی حضور اکرم ﷺ کی غایت توقیر و تعظیم ملحوظ تھی
- (۶) حیا و شرم کی بات بالمولیٰ نہ کرنے میں ادب کی رعایت ہے حدیث کے دوسرے نام مسائل اوپر زیر بحث آچکے ہیں۔ (عمدہ ۲۳۰)

باب من تطیب ثم اغسل وبقی اثر الطیب

جس نے خوشبو لگائی پھر غسل کیا اور خوشبو کا اثر باقی رہا

(۲۶۵) حدثنا ابو نعمان قال حدثنا ابو عوانة عن ابراهيم بن محمد بن المنتشر عن ابيه قال

سالت عائشة وذكورت لها قول ابن عمر ما اوجب ان اصبح محرما انضخ طيباً فقالت عائشة انا طيب رسول الله صلى عليه وسلم ثم طاف في نسائه ثم اصبح محرماً

(۲۶۶) حدثنا آدم بن ابي ياس قال حدثنا الحكم عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة قالت كانى

انظر الى وبيص الطيب في مفرق النسي صلى الله عليه وسلم وهو محرّم .

ترجمہ: حضرت ابراہیم بن محمد بن منتشر نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا،

اور ان سے ابن عمر کے اس قول کا ذکر کیا کہ میں اسے گوارا نہیں کر سکتا کہ میں احرام باندھوں اور خوشبو میرے جسم سے مہک رہی ہو تو حضرت

عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا، میں نے خود نبی کریم ﷺ کو خوشبو لگائی ہے پھر آپ ﷺ اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس گئے اور اس کے بعد احرام باندھا۔

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ گویا میں حضور ﷺ کی ماٹک میں خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہوں اور آپ ﷺ احرام باندھے ہوئے ہیں۔

تشریح: محقق یعنی نے لکھا: اس بات میں غسل جنابت سے قبل خوشبو استعمال کرنے کا حکم بتاتا ہے جبکہ اس خوشبو کا اثر غسل کے بعد بھی بدن پر باقی رہے، اس زمانہ میں جماع کے وقت حصول نشاط کے لئے خوشبو کا استعمال عام طور سے کیا جاتا تھا اور ابن بطلان نے کہا کہ ”جماع کے وقت مردوں عورتوں کے لئے خوشبو کا استعمال مسنون بھی ہے“ پھر علامہ یعنی نے لکھا اس باب کی سابق باب سے مناسبت یہ ہے کہ وہاں غسل مذی سے پاکیزگی کے ساتھ نشاط طبعی دل کو حاصل ہوا تھا، اور یہاں جماع کے وقت خوشبو کے استعمال سے بدن کو پاکیزگی، نشاط قلبی کے ساتھ میسر ہونا مطابقت ترمز الہاب کے بارے میں لکھا کہ ترجمہ کے دو حصے تھے، ایک اعتسال جس سے پہلی حدیث الہاب کا جملہ عارف الخ مطابق ہے، کیونکہ طواف ساء کنا یہ جماع سے ہے، جس کے لوازم میں سے فریضہ غسل ہے، ترجمہ کا دوسرا حصہ بقاء اثر الطیب ہے، جس کی مطابقت قول عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ہے کیونکہ انہوں نے حضرت ابن عمر کی بات رد کرنے کو ثم اصبح خرا فرمایا جس کے ساتھ شافع طیباً محذوف مقدار ماننا پڑے گا، تا کہ رد مکمل ہو سکے، نیز دوسرے حدیث الہاب کا جملہ کافی انتظاری ویش الطیب الخ بھی اسی دوسرے حصہ ترجمہ سے مطابق ہے (عمدہ ۳۸ ج ۲)

ویش، چمک دک، محدث اسماعیلی نے کہا ویش الطیب کو صرف خوشبو کے لئے نہیں بولتے بلکہ اس کے چمکنے کو، بحالت موجودگی جرم طیب ہی بولیں گے، ابن اہمیں نے کہا کہ ویش مصدر ہے ویش یعنی کا مفرق بکسر را، وفتح وسط را مانگ پر بولتے ہیں جو پیشانی سے دائرہ وسط راں تک ہوتی ہے (عمدہ ۳۹ ج ۲)

حافظ ابن حجر اور یعنی دونوں نے لکھا کہ حدیث الہاب بدن محرم پر بقاء اثر الطیب کے جواز پر دال ہے، یعنی پہلے سے لگی ہوئی ہو تو حالت احرام کے خلاف نہیں، نہ اس کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا، البتہ احرام کے بعد ممنوع ہے، یہ مسئلہ تفصیل اختلاف انوار الہاری کی اسی جلد میں ۶۳ ص ۶۵ پر گزر چکا ہے۔

امام محمد امام مالکی کے ساتھ: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے یہاں اس مناسبت سے کہ مسئلہ مذکور میں امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کو چھوڑ کر امام مالکؒ کی موافقت کی ہے، فرمایا کہ امام محمدؒ نے کچھ اور مسائل میں بھی اپنی استاد امام مالکؒ کا ساتھ دیا ہے، مثلاً صلوة القائم خلف القاعد، مسئلہ ازبال و ابوال، مسئلہ حرمة موضع الدم نقطہ فی الخیش۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ امام محمدؒ نے ان مسائل کو محض اپنے استاد شیخ کی رعایت و وجاہت کی وجہ سے اختیار کیا ہے، کیونکہ ایسی توقع تو ایسے اکابر ائمہ و فقہاء سے نہایت ہی مستبعد ہے، اور اسی لئے امام محمدؒ نے اگر چند مسائل میں حق سمجھ کر امام مالکؒ کی موافقت کی ہے تو بکثرت مسائل میں ان کے خلاف بھی کیا ہے۔

کتاب الحجہ کا ذکر خیر: بلکہ ایک عظیم القدر مستقل تالیف ”کتاب الحجہ علی اہل المدینہ“ لکھ گئے ہیں جس میں بہت سے فقہاء مدینہ اور خود امام مالکؒ کے مسلک پر بھی سخت تنقید کی ہے اور دلائل و آثار سے ان کے مسلک کی غلطی ثابت کی ہے۔

المحدث یہ کتاب بہترین عربی ٹائپ سے مزین ہو کر مع تحقیقات علامہ محدث مولانا مفتی سید مہدی حسن صاحب مدظلہ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند و دامت فیوضہم السامیہ نچہ احیاء المعارف الصغیریہ آبدار دکن سے طبع ہوئی شروع ہو گئی ہے اور جلد اول ضخیم ۵۹۳ صفحات پر

شائع ہو چکی ہے، جزا اہم اللہ من سائر الامۃ خیر المجرء۔

باب تحلیل الشعر حتی اذا ظن انه قد اروی بشرته افاض علیہ

(بالوں کا خلال کرنا اور جب یقین ہو گیا کہ کھال تر ہو گئی تو اس پر پانی بہا دیا)

(۲۶۷) حدثنا عبدنا قال أخبرنا عبد الله قال أخبرنا هشام ابن عروة عن ابیه عن عائشة قالت کان رسول الله صلى الله علیه وسلم اذا اغتسل من الجنابة غسل یدیه وتوضاء وضوءه للصلوة ثم اغتسل ثم تخلل بیده شعره حتی اذا ظن انه قد اروی بشرته افاض علیہ الماء ثلاث مرات ثم غسل سائر جسده وقالت کنت اغتسل الا ورسول الله صلى الله علیه وسلم من الماء واحد نعرف منه جميعا:

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ جب رسول اکرم ﷺ جنابت کا غسل کرتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو دھوتے اور نماز کی طرح وضو کرتے پھر غسل کرتے، پھر اپنے ہاتھ سے بالوں کا خلال کرتے اور جب یقین کر لیتے کہ کھال تر ہو گئی ہے تو تین مرتبہ اس پر پانی بہاتے پھر تمام بدن کا غسل کرتے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں اور رسول اللہ ایک برتن میں غسل کرتے تھے ہم دونوں اس سے چلو پھر پانی لیتے تھے۔

تشریح: ص ۲۳۳ پر شروع کتاب الغسل میں بھی اسی کے قریب الفاظ میں حدیث ہوا۔ طحاہ لکھن بشارت گزر چکی ہے فرق اتنا ہے کہ وہاں ”ثم غسل سائر جسده“ کی جگہ ”ثم یفیض الماء علی جسده“ یہاں سائر کو اگر بقیہ کے معنی میں سورے سے لیا جائے تو باقی جسم دھونے کی بات ثابت ہوتی ہے اور اگر سائر سور الہام سے ہو تو تمام جسم دھونے کا ثبوت ہوا، جس سے بقول حافظ ابن حجر مینی دونوں روایتیں جمع ہو جاتی ہیں (فتح الباری ص ۲۶۳ ج ۱)

محقق معنی نے دونوں بالوں میں مناسبت یہ بتلائی کہ تحلیل شعر دونوں میں ہے، پہلے میں خوشبو لگانے والے نے اگر بالوں میں تیل و خوشبو لگا کر ان کا خلال کیا تھا تو اس باب میں پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچا کر ان کا خلال کیا ہے اور مطابقت ترجمۃ الباب ظاہر ہے۔

بحث و نظر: امام بخاری کا مقصد تحلیل شعر کی اہمیت بتلانا ہے کہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑیں اور سر کی کھال تر کرنا واجب و ضروری ہے، یوں ہی پانی بہا دینا کافی نہیں ہے۔

محقق معنی نے لکھا: ابن بطال مالکی نے کہا کہ غسل جنابت میں تحلیل شعر کا ضروری و واجب ہونا مجمع علیہ ہے اور اسی پر داؤھی کے بالوں کو بھی قیاس کیا گیا ہے اور دونوں کا حکم ایک قرار دیا گیا ہے، لیکن یہ بات نہیں کیونکہ تحلیل لہیہ کے بارے میں اختلاف ہے، ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی کہ وہ نہ غسل میں واجب ہے مگر نہ وضوء میں۔ ابن وہب نے دونوں میں تحلیل نقل کی ہے، اصحاب نے روایت کی ہے کہ غسل میں تو اسی حدیث کی وجہ سے واجب ہے مگر وضوء میں نہیں ہے کیونکہ عبد اللہ بن زید والی حدیث وضوء میں کوئی ذکر تحلیل لہیہ کا نہیں ہے اور سبھی قول امام ابو حنیفہ اور امام احمد کا بھی ہے امام شافعی نے تحلیل کو سنون کہا اور جلد تک پانی پہنچانے کو جنابت میں فرض قرار دیا، امام حنبل نے وضوء اور غسل دونوں میں تحلیل کو واجب کہا (معدہ ص ۳۰ ج ۲)

امام بخاری نے تحلیل لہیہ کا باب نہیں باندھا تھا، مگر امام ترمذی و ابو داؤد نے اس پر باب قائم کر کے احادیث روایت کیں، غالباً اس لئے کہ امام بخاری کی شرط پر وہ احادیث نہیں، امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضوء میں تحلیل صرف آداب و مستحبات سے ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بدرجہ سنت ہے، لیکن یہ اختلاف داؤھی کے نکلنے ہوئے بالوں میں ہے، اور جو بال چہرہ کے اوپر اور حد وجہ میں ہیں ان کا دھونا بجا ہے چہرے کی جلد کے واجب و ضروری ہے اور سبھی مذہب امام مالک، شافعی، احمد و جماعہ، علماء و صحابہ و تابعین وغیرہم کا بھی ہے۔

حضرت گنگوہی کا ارشاد: آپ نے فرمایا کہ حدیث بیان کرنے کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمانا کہ میں حضور اکرم ﷺ کے ساتھ غسل کیا کرتی تھی، اس لئے ہے کہ اچھی طرح یہ بات واضح ہو جائے کہ وہ اس واقعہ کو سب سے زیادہ جانتی تھیں، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا: لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول اس سلسلہ کی سب سے بڑی قوی دلیل ہے، پھر حافظ یحییٰ نے لکھا کہ یہ تحلیل شعر غیر واجب ہے اتفاقاً مگر جب کہ ہال کسی چیز سے کھال کو پھٹے ہوئے ہوں، جس کے باعث کھال تک پانی نہ پہنچ سکے (یعنی خلال کرنے سے کھال تک پانی نہ پہنچے گا) پھر لکھا: میرے نزدیک زیادہ بہتر تو یہ ہے کہ امام بخاری نے یہاں مشہور خلافی مسئلہ پر تشبیہ کی ہے، وہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو غسل جنابت اور غسل حیض دونوں یکساں ہیں، لیکن امام احمد کے یہاں فرق ہے کہ ہال گوندھے ہوئے ہوں تو ان کو بھی غسل حیض میں کھولنا پڑے گا اور غسل جنابت میں ضروری نہیں، اور اسی کی طرف امام بخاری کا بھی میلان معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں غسل جنابت میں تو صرف کھال کو تر کرنے کا ذکر کیا ہے اور اگلے ابواب حیض میں مستقل باب "نقص المرأة شعرة عند غسل الحيض" لائیں گے (لامع الدراری ص ۱۱۰/۱) لیکن حافظ ابن حجر محقق یحییٰ کا فیصلہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری وجوب وعدم وجوب نقض شعر دونوں احتمال کو سامنے لانا چاہتے ہیں، اگرچہ حدیث الباب سے بظاہر وجوب معلوم ہوتا ہے اور اس کے قائل حائض کے بارے میں حسن و طواؤں ہیں، جو جنابت میں اس کے قائل نہیں ہیں، اور امام احمد بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن ان کے اصحاب میں سے ایک جماعت حیض و جنابت دونوں کے غسل میں نقض شعر کو صرف مستحب کہتی ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ میرے علم میں مجزئہ عبداللہ بن عمر کے کوئی بھی، ان دونوں کے اندر وجوب نقض کا قائل نہیں ہوا۔

علامہ نووی نے کہا کہ یہ قول یحییٰ سے منقول ہے اور جمہور کا استدلال عدم وجوب کیلئے حدیث ام سلمہ سے ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے غسل جنابت کے لئے اور دوسری روایات میں غسل حیض و جنابت دونوں کے لئے، نقض شعر کو غیر ضروری قرار دیا، اسی لئے جمہور نے حدیث الباب کو استحباب پر محمول کیا ہے یا اس کو ایسی صورت پر محمول کریں گے کہ بغیر ہال کھولنے ان کی جڑوں تک پانی نہ پہنچ سکتا ہو (فتح الباری ص ۲۸۹) محقق یحییٰ نے لکھا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ابن عمر و جابر نے اس کو ضروری قرار نہیں دیا، اور یہی مذہب امام مالک کو نہیں، شافعی اور عامۃ الفقہاء کا ہے اور اعتبار وصول کا ہے اگر کسی وجہ سے پانی بالوں کی جڑوں میں نہ پہنچے گا تو ضرور بالوں کو کھولنا پڑے گا (عمدۃ ۱۱۸ ج ۲)

حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عورت پر واجب نہیں کہ کسی غسل میں بھی گوندھے ہوئے بالوں کو کھولے اور لٹکے ہوئے گوندھے بالوں کو دھوئے اور تر کرنا ضروری بلکہ مسنون بھی نہیں ہے، بشرطیکہ بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچ جائے، خواہ وہ غسل جنابت کا ہو یا حیض و نفاس کا، یہی مذہب دوسرے ائمہ و جمہور علماء کا بھی ہے، صرف امام احمد کا اختلاف غسل حیض میں ہے کہ اس میں وہ گوندھے ہوئے سارے بالوں کو کھول کر دھونا ضروری کہتے ہیں، پھر امام اعظم سے دو روایات ہیں ایک تو جمہور کے موافق کہ اس حکم میں مرد و عورت کا کوئی فرق نہیں ہے دوسری یہ کہ مرد کو گوندھے ہوئے بال کھولنے چاہیے، جیسے ترک اور علوی حضرات کی عادت ایسے بال رکھنے کی ہے، یعنی اس سلسلہ میں جو رعایت عورتوں کو دفع حرج کے لئے دی گئی ہے، وہ مردوں کے لئے نہیں بلکہ ان کو چاہیے کہ بالوں کی ساری میریاں کھولیں اور لٹکے ہوئے بال بھی سب تر کریں۔ تب غسل صحیح ہوگا، علامہ شامی نے کہا کہ یہی صحیح ہے، ثوابان سے ابو داؤد و شریف میں جو روایت ہے اس سے مردوں اور عورتوں کے بارے میں الگ الگ حکم معلوم ہوتا ہے اس روایت میں اگرچہ اسماعیل بن عیاش ہیں لیکن علامہ شوکانی نے کہا کہ یہ روایت ان مرویات میں سے ہے جو انہوں نے شامیوں سے لی ہیں اور ان کی وہ مرویات قوی ہیں لہذا قبول ہوگی (بدل مجہد ص ۱۳۵ ج ۱، انوار المحمود ص ۱۱۰ ج ۱)

باب من توضع فی الجنابة ثم غسل سائر جسده

ولم يعد غسل مواضع الوضوء منه مرة أخرى.

(حالت جنابت میں وضو کیا، پھر سارا بدن وضو یا اور مواضع وضو کو دوبارہ نہ وضو کیا تو کیا حکم ہے؟)

(۲۶۸) حدثنا يوسف بن عيسى قال انا الفضل بن موسى قال انا الاعمش عن سالم عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس عن ميمونة قالت وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوء الجنابة فلأكفأ بيمينه على يساره مرتين او ثلاثا ثم غسل فرجه ثم ضرب يده بالارض او الحائط مرتين او ثلاثا ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم افاض على رانسه الماء ثم غسل جسده ثم تنحى فغسل رجليه قالت فلاتيه بخرقه فلم يردھا فجعل ينفض بيده:

ترجمہ: حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے غسل جنابت کے لئے پانی رکھا پھر آپ ﷺ نے پانی دو یا تین مرتبہ دیا ہے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر ڈالا، پھر شرم کاہ کو وضو کیا، پھر ہاتھ کو زین یا دیوار پر دو یا تین مرتبہ مار کر وضو پھر کل کی اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنے چہرے اور بازوؤں کو وضو کیا، پھر سر پر پانی ڈالا اور سارے بدن کا غسل کیا، پھر اپنی جگہ سے ہٹ کر پاؤں وضوئے، حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ میں پھر ایک کپڑا لائی، تو آپ نے اسے نہیں لیا اور ہاتھوں ہی سے پانی چھانسنے لگے۔

تشریح: امام بخاری اس باب میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ غسل جنابت سے قبل اگر وضو کر لیا جائے تو باقی تمام جسم کو وضو لینے کے بعد پھر سے اعضاء وضو کا وضو ضروری نہیں ہے، کیونکہ وہ اعضاء ایک مرتبہ غسل سے سارے اعضاء جسم کا غسل جانا کافی ہے، خواہ ان کا غسل وضو کے طور پر اور اس کے ضمن میں ہوا ہو یا اس غسل کے کسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ غسل جنابت کے وقت صرف پروں جسم کا غسل جانا ضروری ہے اور اس کے اندر وضو کی حیثیت غنی ہے، الگ سے اس کا مرتبہ وجوب و فرض کا نہیں ہے، اسی لئے یہ روایت ترمذی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا مروی ہے: "انہ علیہ السلام کان لا یوضاء بعد الغسل" (نبی کریم ﷺ غسل کے بعد وضو نہ فرمایا کرتے تھے) جس کا مطلب طاعلی قاری نے لکھا: "یعنی وضو اول غسل پر اکتفا کرنے کی وجہ سے، یا اس لئے کہ حدیث اصغر (چھوٹی ناپاکی) حدیث اکبر (بڑی ناپاکی) کے ضمن میں خود ہی رفع ہو چکی ہے، کیونکہ سارے اعضاء جسم پر پانی پہنچ چکا ہے، اگرچہ یہ صورت (یعنی غسل سے پہلے وضو کرنے کی) بطور رخصت ہے" (اور بہتر یہی ہے کہ غسل سے پہلے وضو کر لیا جائے) نیز حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہ حدیث عائشہ مرفوعاً مروی ہے اور ان سے موقوفاً بھی نقل ہوا کہ جب ان سے وضو بعد الغسل کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: کونسا وضو غسل سے بڑھ کر ہوگا؟ اور یہ بھی روایت ہے کہ ان سے کسی نے کہا کہ میں تو غسل کے بعد وضو کرتا ہوں تو اس پر فرمایا: تم نے بہت ہی تعقی و تشدد اختیار کیا، حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: کیا تم میں سے کسی ایک کو یہ کافی نہیں کہ سر سے پاؤں تک جسم کو وضو لے (ابن ابی شیبہ) اسی طرح دوسری روایات میں بھی ایک جماعت صحابہ اور بعد کے حضرات سے مروی ہیں، حتیٰ کہ ابو بکر بن العربی نے فیصلہ کی بات لکھ دی کہ "علاء میں سے کسی کا بھی اس امر میں اختلاف نہیں ہوا وضو غسل کے ضمن میں آجاتا ہے، اور یہ کہ طہارت جنابت کی نیت، طہارت حدیث پر بھی شامل ہے یعنی اس کو ختم کر دیتی ہے کیونکہ موانع جنابت، موانع حدیث سے زیادہ ہیں، پس کم مقدار زیادہ کی نیت میں داخل ہوئی جائے گی، اور بڑی نیت چھوٹی نیت سے بے نیاز کر ہی دے گی" (تحذیر احادیث ص ۱۰۹ ج ۱)

وضو قبل الغسل کیسا ہے؟ یہ تو اور معلوم ہو چکا کہ غسل کے بعد وضو کی کوئی اصل نہیں اس لیے اس کو علاء نے بدعت بھی کہا ہے مگر سوال قبل غسل والے وضو میں ہے کہ اس کا شرعی درجہ کیا ہے؟ سو اس کی تفصیل ہم شروع کتاب الغسل میں کر آئے ہیں اور وہاں بتلا چکے ہیں کہ غسل کے قبل وضو خفیہ کے یہاں سنت اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے امام بخاری نے شروع کتاب الغسل میں باب الوضو قبل الغسل باندھا تھا جس سے اس کی سلیت اور زیادہ اہتمام کی طرف اشارہ ہوا مگر یہ بات باقی تھی کہ وضو قبل الغسل کے بعد جب غسل کرے تو کیا پھر بھی اعضاء وضو کے غسل کا ارادہ کرے یا اس کی ضرورت نہیں وہاں چونکہ دونوں احتمال تھے جیسا کہ ان کو حافظ نے بھی ۲۵۰ میں ذکر کیا تھا اس لیے امام بخاری نے یہاں اس باب میں یہ بات بھی صاف کر دی کہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، باقی یہ خیال کہ امام بخاری نے حدیث سے یہ سمجھا کہ ابتداء غسل میں وضو مقصود بذاتہ نہیں اور نہ وہ وضو کی حیثیت سے مستقل مطلوب ہے بلکہ صرف اعضاء وضو کے شرف کی وجہ سے ان سے غسل کو شروع کیا گیا ہے (القول الصحیح ۱۱۳۳) ہمارے نزدیک صحیح نہیں کیونکہ وضو قبل الغسل پر امام بخاری شروع کتاب ہی میں مستقل باب قائم کر کے اس کی مستقل حیثیت اور اس کے کم از کم مسنون یا مستحب درجہ کو تسلیم کر چکے ہیں کیونکہ مستحب ہے کم درجہ تو کسی کے نزدیک نہیں ہے بلکہ بعض نے اس کو واجب تک کہا ہے جیسا کہ حافظ نے حنبلی کی ابن بطال کا عدم وجوب وضو مع الغسل پر اجماع کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ ایک جماعت اس کے خلاف بھی گئی ہے جن میں سے ابو یوسف اور داؤد وغیرہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ محدث (بے وضو) کے لیے صرف غسل بلا وضو کافی نہیں (فتح الباری ۱۲۵۰) بحث و نظر: سب سے پہلے تو یہاں یہی کام ہوا کہ امام بخاری کا ترجمہ حدیث الباب سے مطابق ہے یا نہیں؟ علامہ ابن بطال مالکی نے کہا کہ ترجمہ کے لیے زیادہ لائق و مطابق سابق باب کی حدیث کا تھا جسکی جس میں تم غسل سائر جسد سے یہاں تو تم غسل جسد سے اور جسد کے عام لفظ میں موضوع وضو بھی داخل ہیں پھر عدم اعادہ والی بات کہاں صحیح ہوئی؟ اس کے شارحین بخاری نے مختلف جوابات دیئے ہیں جو قابل ذکر ہیں۔

ابن العسیر کا جواب اور عینی کی تصویب

فرمایا قرینہ حال و عرب کے تحت سیاق کلام سے اعضاء وضو مخصوص معنی ہو گئے ہیں، یعنی ذکر اعضاء معینہ کے بعد ذکر جسد سے عرفاً قیہ جسد ہی مفہوم ہوا ہے نہ کہ پورا جسم کیونکہ اصل عدم تکرار رہی ہے۔ حافظ نے ان کا جواب نقل کر کے لکھا کہ یہ تکلف سے خالی نہیں (فتح ۲۶۵) مگر حافظ عینی نے اسی کو سب سے بہتر وجہ مطابقت قرار دیا ہے اور کہا: ان کا مقصد یہ ہے کہ گو ترجمہ کا استخراج حدیث الباب سے لفظ مستبعد ہے لیکن عرفاً محتمل ہے کیونکہ غسل اعضاء وضو کے اعادہ کا ذکر نہیں ہوا ہے (عمدہ ۲۴۰، ۲۴۱) ابن التین کا جواب: آپ نے کہا امام بخاری کی غرض یہ بتلانا ہے کہ اس کی روایت کے کلمہ ”ثم غسل جسد“ سے مراد دوسری روایت کے قرینہ کی وجہ سے صاف نفسی جسد ہی ہے، حافظ نے اس جواب کو بھی نقل کر کے ”فی نظر“ سے تنقید کر دی ہے اور کہا یہ قصہ پہلے قصہ سے الگ ہے جیسا کہ ہم اوائل غسل میں ذکر کر چکے ہیں

کرمانی کا جواب: تم غسل جسد میں لفظ جسد تمام بدن کو شامل ہے، اعضاء وضو وغیرہ سب اس میں آ گئے اور ایسا ہی حدیث سابق میں تھا، کیونکہ اول تو سائر جسد سے بھی مراد تمام بدن لے سکتے ہیں تو دونوں حدیث کا مفہوم ایک ہی ہوا دوسرے اگر مراد باقی جسد ہی تھا تو اس سے مراد غیر راسی، غیر اعضاء وضو نہ تھی حفظ نے کہ اس جواب پر تو حدیث کی ترجمہ سے مطابقت اور بھی زیادہ نمایاں ہو گئی (لہذا اس کو یہاں جواب کہنا ہی بے جمل ہے) سب پر تنقید کر کے پھر حافظ نے اپنی طرف سے جواب دے دیا۔

۱۔ ہمارے نزدیک یہ جواب بھی قوی معلوم ہوتا ہے کیونکہ ترجمہ نے یہی حدیث الباب کہ واسطوں اور علی سند سے (حضرت بیہودہ سے) کچھ اختلاف الفاظ کے ساتھ مروی ہے اور اس میں ہم غسل جسد ہم نہ غسل جسد و جلہ کی جگہ ہم اغاص علی سائر جسد ہم نہ نحی لعلہ و جلہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حرف آخر: زیر بحث باب کے سب مباحث پر غور کرنے کے بعد یہ سمجھ میں آتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ جس طرح جمہور امت کا فیصلہ یہ ہے کہ صرف غسل کے ضمن میں وضو بھی شامل ہو جاتا ہے اور الگ وضو کی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ اکبر کے ضمن میں اصغر کا تحقیق ظاہر و باہر ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے اسی طرح امام بخاری اس امر دقت کی طرف تعرض کر گئے ہیں کہ وضو سنون و مستحب قبل الغسل میں جو اعطاء محل گئے ہیں ان کا غسل بھی وضو کے ضمن میں آ گیا اس لیے ان کے اعادہ غسل کی ضرورت نہیں رہی اور یہ جب ہی ہوگا کہ وضو شری کی نیت سے وضو کے اعطاء دھوئے گئے ہوں گے، یعنی صرف اعطاء وضو کی شرافت کے خیال سے اگر ان کو غسل سے قبل دھویا گیا اور وضو غسل شری کی نیت نہیں کی، تو اس صورت میں امام بخاری نے بھی عدم اعادہ کا فیصلہ نہیں کیا ہے۔

باب الذکر فی المسجد انه جنب خرج کما هو ولا یتیمم

(جب مسجد میں اپنے جنبی ہونے کو یاد کرے تو اسی حالت میں باہر آ جائے تو یتیم نہ کرے)

حدثننا عبد اللہ بن محمد قال لنا عثمان بن عمر قال انا یونس عن الزہری عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ قال الیمت الصلوۃ وعدلت الصوف فقیما فخرج الیہ رسول اللہ ﷺ فلما قام فی مصلیہ ذکر انه جنب فقال لنا مکانکم ثم رجع فاغتسل ثم خرج الینا وراسہ یقطر فکبر فصلینا معہ تابعہ عبد اللہ علی عن معمر عن الزہری ورواہ الاوزاعی عن الزہری

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز کی تیاری ہو رہی تھی اور صفیں درست کی جا رہی تھیں کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے جب آپ صلی پر کھڑے ہو چکے تو یاد آیا کہ آپ کی جنابت کی حالت میں ہیں اس وقت آپ نے نم سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرے رہو اور آپ واپس چلے گئے پھر آپ نے غسل کیا اور واپس تشریف لائے تو سر مبارک سے قطرے ٹپک رہے تھے آپ نے نماز کے لیے تعمیر کئی اور ہم نے آپ کے ساتھ نماز ادا کی روایت کی متابعت کی ہے عبداللہ نے اس معمر الزہری سے روایت کر کے اور ازاعی نے بھی زہری سے اس حدیث کی روایت کی ہے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری نے اپنے اس مختار مسلک کا ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی جنبی شخص بھول کر مسجد میں داخل ہو جائے تو جب بھی اس کو یاد آ جائے تو اسی طرح مسجد سے نکل جائے تیمم کرنے کی اس کو ضرورت نہیں محقق یعنی نے لکھا کہ ابن بطلان نے کہا کہ بعض تابعین کا قول تھا اگر جنبی بھول کر مسجد میں داخل ہو جائے تو تیمم کر کے وہاں سے نکلے پھر کہا کہ حدیث سے اس کا رد ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ تیمم کے قائلین میں سے سفیان ثوری و اعلیٰ ہیں اور ایسا ہی مذہب امام ابو حنیفہ کا بھی اس جنبی کے بارے میں ہے جو کسی ایسی مسجد سے گزرے جس میں پانی کا چشمہ ہو وہ تیمم کر کے مسجد میں جایگا اور وہاں سے پانی لے کر باہر نکلے گا (تا کہ اس سے غسل جنابت کرے) اور نوادر ابن ابی زید میں ہے کہ جو مسجد میں سویا اور اس کو احتلام ہوا اس کو وہاں سے نکلنے کے لیے تیمم کرنا چاہئے امام شافعی نے فرمایا کہ جنبی بغیر ٹھہرنے کے صرف گزرنے کی مسجد میں سے اجازت ہے خواہ یہ ضرورت ہی ہو اور ایسا ہی حسن۔ ابن المسیب، عمرو بن دینار و احمد سے بھی منقول ہے اور امام شافعی سے وضو کر لینے پر مسجد میں ٹھہرنے کی بھی اجازت ہے داؤد ظاہری و معنی شافعی کے نزدیک مطلقاً ٹھہرنے کی اجازت ہے وہ حدیث المومن لا ینجس ”مومن نجس نہیں ہوتا“ سے استدلال کرتے ہیں امام شافعی نے آیت لا تقربوا الصلوۃ وانتم سكارى حتی تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابری سبیل سے استدلال کیا ہے کہ مراد صلوۃ سے مواضع صلوۃ ناہین نے جواب دیا کہ آیت میں مراد خود نماز ہی ہے کیونکہ نماز سے مراد مواضع صلوۃ لینا مجاز ہے لہذا مراد عام ہے کہ نماز اور چائے نماز سب سے ہی حال جنابت میں الگ رہو البتہ بحالت سفر تیمم کر کے وہاں جا سکتے ہو اور نماز بھی پڑھ سکتے ہو حضرت ابن عمر و ابن عباس سے بھی یہی مروی ہے کہ عابر تکمیل سے مراد وہ

مسافر ہے جس کو پانی نہ ملے توہ تیمم کرے اور نماز پڑھے ظاہر ہے کہ تیمم سے ہیضہ جنابت رفع نہیں ہو جاتی البتہ شریعت نے تخفیف کر کے ایسے مجبور کو نماز ادا کرنے کی اجازت دے دی ہے عمدہ ۳۳۴-۳۳۵)

اوپر تشریح کے ذیل میں مقدمہ امام بخاری اور اختلاف مذاہب ودلائل کی طرف کچھ اشارہ ہو گیا ہے حافظ ابن حجر نے بھی لکھا امام بخاری نے لا ینجس سے ان لوگوں کے رد کی طرف اشارہ کیا ہے جو صورت مذکورہ میں تیمم کو واجب و ضروری قرار دیتے ہیں اور یہ مذہب ثوری اعلیٰ اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سونے پر جس کو احتلام ہو جائے وہ تیمم کر کے مسجد سے نکلے (فتح الباری ۱-۶۶۵)

یہاں حافظ نے فاکلین تیمم میں بعض مالکیہ کا ذکر کیا ہے مگر ان کے نام نہیں بتائے آگے ہم بتلائیں گے کہ مالکیہ کا مشہور مذہب وہی ہے جو حافظ نے بعض مالکیہ کا بتایا ہے پھر کیا اکثر مالکیہ یا خورامام مالک کا مذہب اس کے خلاف اور امام شافعی وغیرہ کسی کے موافق ہے؟ اسی طرح لایع الدراری ۱۱۰-۶۸ اس موقع سے یہ بات نقل ہوئی جن حضرات سے جنسی وغیرہ کے لیے مسجد میں سے گزرنے کی رخصت نقل ہوئی وہ مالک و شافعی ہیں یہاں امام مالک کو امام شافعی کا ہم مسلک لکھا گیا ہے جو مل تردد ہے صاحب القول الصبح نے مالکیہ کے مذہب کا کچھ ذکر ہی نہیں کیا پھر آپ نے دوسرے مذاہب بھی لکھ کر امام بخاری کی دلیل کو واضح و مؤکد کیا ہے، لیکن اس کے ساتھ اس امر کی ضرورت نہیں سمجھی کہ مسلک حنفیہ و جمہور کے بھی دلائل و جوابات ذکر کریں۔ "وللسناس لیما یعشون مذهب" اس لیے ہم بحث و نظر کے ساتھ مذاہب کی تفتیح و تفصیل بھی کرے ہیں تاکہ ہماری طرح دوسروں کو اس بارے میں غلیان پیش آئے

بحث و نظر و تفصیل مذاہب

حافظ ابن حزم کی تحقیق: چونکہ اوڈو ظاہری کی طرح ابن حزم بھی جنسی وغیرہ کے لیے بلاطلاق دخول مسجد کو جائز کہتے ہیں اس لیے انہوں نے لکھا مسئلہ ۲۶۲) حیض و نفاس والی عورت اور جنابت والے کو نکاح کرنا اور مسجد میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ اس سے کوئی ممانعت وارد نہیں ہوئی بلکہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے "المومن لا ینجس" اور اہل صفہ کی بری جماعت حضور ﷺ کے زمانہ میں مسجد ہی میں رہائش کرتی تھی ضرورت کو احتلام بھی ہوتا ہوگا مگر ان کو مسجد میں رہنے سے نہیں روکا گیا۔

ایک جماعت کا قول ہے کہ جنسی اور حائض مسجد میں داخل نہیں ہو سکتے اور ان کو صرف وہاں سے گزرنے کی اجازت ہے یہ قول امام شافعی کا ہے ولا تغربوا الصلوٰۃ سے استدلال کرتے ہیں وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زید بن اسمٰیہؓ کسی اور نے اس کے معنی ولا تغربوا مواضع الصلوٰۃ بتلاتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ اس قول کو اس کی نقل میں خطا ہو سکتی ہے اور بالعرض صحیح بھی ہو تو ان کا قول حجت ودلیل نہیں اس لیے کہ حق تعالیٰ کے متعلق یہ گمان جائز نہیں ہو سکتا کہ ان کی مراد ولا تغربوا مواضع الصلوٰۃ ہی تھی مگر معاملہ کاشتبہ والتباس میں ڈالنے کے لیے لا تغربوا الصلوٰۃ فرمادیا پھر یہ کہ حضرت علی و ابن عباس اور ایک جماعت سے مروی ہے کہ آیت میں خود نماز ہی مراد ہے امام مالک نے کہا کہ جنسی وحائض مسجد میں سے بھی نہیں گزر سکتے امام ابوحنیفہ و سفیان نے کہا مسجد میں سے نہ گزریں اگر مجبوری ہو تو تیمم کر کے گزر سکتے ہیں۔

ماہنین کی دلیل حدیث عائشہؓ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ اپنے گھروں کا رخ مسجد سے پھر ادا، کیونکہ میں مسجد کو سلمہ ابن حزم نے اختصار سے کا لیا ورنہ ابوداؤد میں یہ تفصیل ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ایک روز رسول اکرم ﷺ اپنے گھر میں سے مسجد نبویؐ کی طرف لائے اس وقت صحابہ کرام کے گھروں کے دروازے مسجد نبویؐ کی طرف کھلے ہوئے تھے اس لیے آپ نے فرمایا ان گھروں کا رخ مسجد نبویؐ کی طرف سے پھر رو جتنی دوسرے بند کر کے عام راستہ کی طرف کھول دو اس کے بعد پھر کسی دن آپ نے دیکھا کہ لوگوں نے ارشاد نبویؐ پر کچھ بھی عمل نہیں کیا تھا انہیں امید تھی کہ اس بار سے میں کوئی نرمی یا رخصت کا حکم آ جائے گا مگر ان خصوصیات سے پھر وہی حکم آیا اور اس کی وجہ بھی بیان فرمادی کہ ان گھروں کو مسجد کی طرف سے دوسری طرف پھیر دو کیونکہ مسجد میں آنے کی اجازت حائضہ اور جنسی کے لیے نہیں ہے۔ مولف

جنسی وحائض کیلئے حلال نہیں کرتا (ابوداؤد ص ۹۲ ج ۱) ابن حجری القندیب الی صحیح ابن خزییمہ وقال وقد روعنا (عن الملت راوی ہذا الا حدیث) ثقات ... حسن ابن القطان (تہذیب ص ۳۶۶ ج ۱)

دوسری دلیل حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بلند آواز سے اعلان فرمایا: خبردار یہ مسجد جنسی وحائض کے لئے حلال نہیں ہے، البتہ اس حکم سے خود نبی کریم ﷺ آپ ﷺ کی ازواج حضرت علی وفاطر رضی اللہ تعالیٰ عنہما مستثنیٰ ہیں، تیسری حدیث بھی ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ایسی ہی ہے چوتھی حدیث مطلب بن عبد اللہ سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حالت جنابت میں کسی کو مسجد میں بیٹھنے اور گزرنے کیا جائز نہیں دی، سبجہ حضرت علیؓ کے ان روایات کو ذکر کر کے حافظ ابن حزم نے لکھا ہے کہ یہ سب باطل ہیں کیونکہ پہلی حدیث کا راوی الملت غیر مشہور اور غیر معروف ہالقد ہے، دوسری میں محدث بنی ساقطہ اور ابو الخطاب مجہول ہے، تیسری میں عطا مکر حدیث اور اسماعیل مجہول ہے، چوتھی میں محمد بن الحسن بن زید السادر کثیر بن زید ہتم بالکذب ہیں۔

پھر ابن حزم نے اپنے استدلال میں چند کمزور دلیلیں ذکر کیں، ان میں سے یہ بھی ہے کہ اگر عائدہ کو دخول مسجد جائز نہ ہوتا تو حضور اکرم ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو صرف طواف بیت سے منع نہ فرماتے، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت بھی صراحت سے بتلاتے، جو ہمارا ہند ہے وہی داؤد و حزنٰی وغیرہ کا بھی ہے (مکلی ص ۱۸۴ ج ۲)

حافظ ابن حزم نے اسی معقولیت کے ساتھ مکلی ص ۷۷ ج ۱ میں قراءت قرآن مجید جبکہ طہارت اور مس صحیفہ کو بھی بلا وضو جنسی وحائض وغیرہ سب کے لئے حلال تامل جائز قرار دیا ہے، اور یہاں ہم صرف ان کے حاضر مسکن بحث کا جواب لکھتے ہیں واللہ الموفق۔

ابن حزم پر شوکانی وغیرہ کا رد

صاحب بذل الجہود نے لکھا: "علامہ شوکانی نے کہا کہ (ابوداؤد کی حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا صحیح ہے، ابن القطان نے اس حدیث کی تحسین کی ہے اور ابن خزیمہ نے صحیح کی ہے، محقق ابن سید الناس نے کہا: رواۃ کے ثقہ ہونے اور دوسرے خارجی شواہد کی موجودگی کے باعث اس روایت کی تحسین کرنا اس کے کم سے کم مرتبہ کا اظہار ہے، لہذا ابن حزم کے پاس اس روایت کو رد کرنے کے لئے کوئی حجت نہیں ہے، خطابی نے بھی کہا ہے کہ اس حدیث کو لوگوں نے ضعیف کہا ہے اور الملت اس کا راوی مجہول ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ الملت کی توثیق ابن حبان نے کی ہے، ابویوہا حاتم نے ان کو شیخ کہا، امام محمد نے لاہاس بہ تلتایا اور ان سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زیدانے بھی روایت کی ہے" "اکاشف" میں ان کو صدوق لکھا ہے، "المہر السمر" میں مشہور ثقہ کہا گیا ہے حافظ نے لکھا کہ ابن الرقہ کا قول اور اخرہ مصلوۃ میں کہ "الملت متروک ہے" مردود ہے کیونکہ ائمہ حدیث میں سے کسی نے بھی الملت کو متروک نہیں کہا ہے ابن حزم کے اس دعوٰی پر کہ "اس باب میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہوئی اور الملت کی حدیث باطل ہے" علامہ شوکانی نے جواب دیا کہ حدیث مذکورہ کا رد تو ہمیں معلوم ہو ہی گیا کہ صحیح ہے یا حسن (اس کے کم نہیں) اور ابن حزم کا حرم بطلان نے کئی انکس کی بات ہے اور ان کی عادت ہے کہ اکثر ایسی روش اختیار کیا کرتے ہیں، جن لوگوں نے وضو کے ساتھ جنسی کے لئے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز مانا ہے ان کا استدلال اس سے ہے کہ وضو کے بعد صحابہ مسجد کے اندر بحالت جنابت بیٹھے تھے لیکن اس کی سند میں ہشام بن سعد ہے جس کے بارے میں ابویوہا حاتم نے کہا کہ اس کی روایت لائق استدلال نہیں، ابن معین و امام احمد و سائے نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے، اگرچہ ابوداؤد نے اس کو زید بن اسلم کی روایت کے بارے میں اثبت الناس کہا ہے اور روایت مذکورہ کی تسلیم صحت پر جواب یہ ہے کہ صحابہ کمال جنت نہیں ہے، خصوصاً جبکہ وہ فرح کے خلاف بھی ہوا یہ کہ اس پر اجماع ہو جائے (الذیل ص ۱۴۰ ج ۱)

انوار المحمود ص ۹۷ ج ۱ میں بیان مذہب اس بطرح ہے: داؤد و حزنٰی وغیرہ نے کہا کہ جنسی وحائض وغیرہ کے لئے دخول مسجد مطلقاً جائز

ہے، امام احمد و اسحاق نے کہا جیسی کے لئے اگر وہ رفع حدیث کے واسطے وضو کر لے دخول مسجد جائز ہے، حنفیہ عورت کے لئے کسی طرح جائز نہیں، امام ابو حنیفہ سفیان ثوری و جمہور ائمہ کا اور مشہور مذہب امام مالک کا بھی یہی ہے کہ ان کے لئے مطلقاً جائز نہیں، امام شافعی اور ان کے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ جیسی کو مسجد سے گزرنے کا جائز ہے، اور غیر تانا جائز۔ مجزئ مسجد اقصیٰ مسجد حرام مسجد نبوی کے کہ ان میں سے گزرتا بھی درست نہیں آگے وہی بحث بغیر حوالہ کے نقل ہوئی ہے جو بذل میں ہے۔

کتاب الفقہ علی المذاہب الذریعہ ص ۸۸ ج ۱ میں تفصیل مذہب اس طرح ہے: مالکیہ کے نزدیک جیسی اور حیض و نفاس والی عورت کو دخول مسجد نہ گزرنے کے لئے جائز ہے نہ ٹھہرنے کے لئے اگرچہ وہ گھر ہی کی مسجد ہو، البتہ درندہ، خالم یا چورت سے ڈر کے وقت تیمم کر کے مسجد میں جا سکتا ہے اور وہ بھی سکتا ہے، جس طرح اس مجبوری میں جا سکتا ہے کہ غسل کے لئے پانی پانی نکالنے کی دسی، ڈول وہاں کے سوا اور جگہ نہ ہو تو یہ تندرست غیر مسافر کا مسئلہ ہے اور مریض و مسافر جس کو پانی نہ ملے وہ تیمم کر کے مسجد میں نماز کے لئے داخل ہو سکتا ہے۔ مگر قدر ضرورت سے زیادہ وہاں ٹھہرنا جائز نہ ہوگا اور جس کو مسجد میں احتکام ہو پھر وہاں سے اس کو فوراً نکلنا واجب ہے اور بہتر یہ ہے کہ نکلنے کے لئے گزرنے ہی میں تیمم بھی کر لے اگر وہ جلد جلد نکلنے سے مانع نہ ہو۔

حنیفہ کہتے ہیں کہ بغیر ضرورت شریعہ کے جیسی، حائض و نفاس کو مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں اور ضرورت بھی تیمم کر کے جا سکتے ہیں، لیکن مسجد سے نکلنے کے لئے تیمم کرنا صرف احتیاب کے درجہ میں ہے، البتہ کسی ضرورت یا خود سے وہاں ٹھہرنا پڑے تو تیمم کرنا واجب ہے اور اس تیمم سے نماز اور قرائت قرآن مجید کی اجازت نہیں ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک جیسی، حائض و نفاس کو مسجد سے گزرنے (کہ ایک دروازے سے داخل ہو کر دوسرے سے نکل جائے) جائز ہے، وہاں ٹھہرنا یا تردد کی صورت جائز نہیں کہ جس دروازے سے داخل ہو اسی سے واپس ہو البتہ کسی ضرورت سے ٹھہر سکتا ہے مثلاً ختم ہو جائے اور مسجد منقطع ہو، یا نکلنے سے کوئی خوف و جان و مال کا مانع ہو، اس صورت میں اگر پانی نہ ہو تو تیمم بغیر تراب مسجد کے واجب ہوگا اور اگر تانا پانی ہو کہ وضو کر سکے تو پھر اس پر وضو واجب ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جیسی و حائض و نفاس کے لئے مسجد میں سے گزرتا اور تردد کی صورت دونوں جائز ہیں، ٹھہرنا درست نہیں اور جیسی وضو کے ساتھ بلا ضرورت بھی ٹھہر سکتا ہے، حیض و نفاس والی کو وضو کے ساتھ بھی ٹھہرنا درست نہیں الا یہ کہ دم کا انقطاع ہو چکا ہو۔

معارف السنن ص ۳۵۲ ج ۱ میں تفصیل مذہب کے بعد لکھا: احادیث نبی پر عمل کرنا جن سے تحریم دخول ثابت ہے احتیاطی رو سے اولیٰ ہے جیسا کہ کتب اصول میں محقق ہے اور احکام القرآن للجصاص میں مرسل حدیث بن مطلب بن عبد اللہ بن حنبلہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے مسجد میں سے گزرنے اور بیٹھنے کی اجازت نہایت کسی کو نہیں دی۔ بجز حضرت علیؓ کے اور یہ مرسل قوی ہے جیسا کہ البحر الرائق ص ۱۹۶ ج ۱ میں ہے اور یہ اجازت حضرت علیؓ کی خصوصیت تھی، جس طرح حضور ﷺ نے حضرت زبیر کو جوادی وجہ سے ریشی کپڑا پہننے کی اجازت دی تھی اور بعض دوسرے حضرات کو بھی خاص خاص باتوں کی اجازت دی تھی اسی طرح یہ اجازت دخول مسجد حضرت علیؓ کے لئے خاص تھی جیسا کہ نووی نے لکھا اور اس کو قوی قرار دیا۔

علامہ ابن رشد مالکی پر تعجب

اس موقع پر بدایۃ المجتہد دیکھی گئی تو بڑی حیرت ہوئی کہ اول تو دخول الجنب فی المسجد کے بارے میں صرف تین اقوال ذکر کئے اور امام ابو حنیفہ و امام احمد کے اقوال کا کچھ ذکر نہیں کیا، پھر امام مالک اور ان کے پاس قول بلا طلاق جرح ممانعت دخول کا ذکر کر کے آخر میں لکھا کہ جو لوگ

عبور فی المسجد سے بھی منع کرتے ہیں ان کے پاس ہرے علم میں کوئی دلیل بظاہر روایت "لا احل المسجد لحجب ولا حائض" کے دوسری نہیں ہے اور یہ حدیث اہل حدیث کے نزدیک غیر ثابت ہے، پھر لکھا کہ ہمیں جو اختلاف جنسی کے بارے میں ہے وہی حائضہ کے لئے بھی ہے، شیخ المالکیہ محقق ابن رشدی اس موقع پر ایسی ناکمل تحقیق و تنقیح سے ہمیں کافی حیرت ہوئی ہے اور اس کے سوا کیا سمجھیں کہ "کل جواد یکو وکل صارم ینو" کی صداقت پر بڑی دلیل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہ اتم واکرم۔

حافظ ابن حجر کی تحقیق علامہ ابن رشد کا جواب

ابھی جو بات علامہ ابن رشد نے باوجود شیخ المالکیہ ہونے کے کہی، اور ہم نے اس پر اظہار حیرت کیا، اس کے بعد مزید افادہ کیئے ہم حافظ ابن حجر کی تحقیق ذکر کرتے ہیں، جس سے خلیفہ مالکیہ اور جمہور کی رائے نہایت مستحکم معصوم ہوگی، حافظ نے بخاری کے باب قول النبی ﷺ "سدا ولا کلھا الا باب ابی بکر" (کتاب المناقب) کے تحت استثناء باب علیؑ کی بھی بہت سی صحیح احادیث پیش کر دی ہیں: پھر لکھا کہ یہ سب احادیث ایسی ہیں کہ ان کا بعض دوسرے بعض کو قوی بنا دیتا ہے اور اپنی جگہ پر ہر طریق روایت ان میں سے حجت و دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، چہ جائیکہ ان سب کا مجموعہ (یعنی اس کے دلیل و حجت بننے میں تو کلام ہو ہی نہیں سکتا) ابن جوزی نے اس حدیث کو "موضوعات میں داخل کیا ہے اور مصر بعض طریق روایت ذکر کر کے ان کے بعض رجال پر کلام کیا ہے، حالانکہ یہ قدح درست نہیں کیونکہ دوسرے کثیر طریق سے تائید ہو چکی ہے، نیز ابن جوزی نے حدیث استثناء باب علیؑ کو یہ کہہ کر بھی معطل کیا ہے کہ وہ دربارہ باب ابی بکر احادیث صحیحہ ثابت کے خلاف ہے اور انہوں نے یہ بھی دعویٰ کر دیا کہ یہ حدیث رافضیوں کی وضع کردہ ہے جس سے انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کے متعلق وارد شدہ حدیث صحیح کا مقابلہ کیا ہے۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ ابن جوزی نے اس معاملہ میں ایک قطع غلطی کی ہے، کیونکہ معارضہ مقابلہ کے وہم کے سبب مذکورہ تنقید نے انہوں نے احادیث صحیحہ مذکورہ کو رد کیا ہے، حالانکہ ان دونوں قصوں کو جمع کرنا ممکن ہے اور اس کی طرف محدث بزار نے اپنی مسند میں اشارہ بھی کیا ہے، آپ نے لکھا کہ کچھ روایت اہل کوثر کے واسطے سے اسانید حسان کے ساتھ حضرت علیؑ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور دوسری روایات اہل مدینہ کے واسطے سے حضرت ابو بکرؓ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، اور دونوں میں جمع کی صورت حدیث ابی سعید خدریؓ کے ذریعہ ہو سکتی ہے جس کو ترمذی نے روایت کیا ہے ان النبی ﷺ قال لا یحل لاحد ان یطرق هذا المسجد جبنا غورک وغیرہ۔ مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؑ کا دروازہ مسجد کی جہت میں تھا اور گھر کا اس کے سوا کوئی دوسرا دروازہ نہ تھا، اسی لئے اس دروازے کو بند کرنے کا حکم نہیں دیا۔

پھر دونوں قسم کی روایات میں جمع کی صورت یہ ہے کہ دروازہ بند کرنے کا حکم دوبار ہوا ہے، پہلی بار حضرت علیؑ کے لئے استثناء ہوا ہے اور دوسری بار حضرت ابو بکرؓ کے واسطے، اور اس توجہ کی تکمیل اس طرح ہوگی کہ حضرت علیؑ کے قصد میں حقیقی دروازہ مراد ہوا اور حضرت ابو بکرؓ کے واسطے میں مجازی یعنی در چکی کو کھڑی مراد ہو جس کو کعبیؓ میں خود کہتے ہیں اور بعض طرق میں یہی لفظ وارد بھی ہوا ہے، شاید ایسا ہوا ہوگا کہ جب سب کے دروازے بند کر دیئے گئے تو ان کی جگہ پر چھوٹی در پیچھ اور کھڑکیاں مسجد میں قریب آنے کی سہولت کے لئے بنائی گئیں، اور دوری مرتبہ میں اس کی بھی ممانعت ہوگئی، اور پھر حضرت ابو بکرؓ کی در چکی کے دوسروں کی بند کرادی گئیں۔

حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس طرح امام ابو جعفر طحاوی نے بھی اپنی مشکل المآثر میں دونوں قسم کی حدیثوں کو جمع کیا ہے اور ان کی یہ تحقیق اس کتاب کے اوائل ٹکٹ ثالث میں ہے اور ابو بکرؓ کا باڈی نے بھی معانی الاخبار میں جمع کیا ہے اور انہوں نے یہ بھی تصریح کی کہ

لے احقر اتم الحروف نے اس موقع کی مراجعت کرنی چاہی، زیادہ اس خیال سے کہ ہاں سے مع حوالہ پوری تحقیق نقل کر سکوں اور ایک رات بچھ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت ابو بکرؓ کے گھر کا دروازہ مسجد کے باہر کی طرف تھا اور درجی مسجد کے اندر کوٹھی، بخلاف اس کے حضرت علیؓ کے گھر کا دروازہ مسجد کے اندر ہی کوٹھا واللہ اعلم (فتح الباری ص ۱۱۷)

افادات انور: اس موقع پر ارشاد فرمایا کہ امام بخاری کی اکثری عادت یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں آثار ذکر کرتے ہیں، جن سے استخراج حکم ہو سکتا ہے اور کم کسی مسئلہ کا حکم خود سے صریحہ ذکر کرتے ہیں جس طرح یہاں کیا ہے۔
کما ہو پر فرمایا کہ یہ اذنی طرح مفاہجہ کے لئے ہے نہایت نے بھی کہا کہ جس طرح جس طرح کما بتشبیہ کے لئے ہوتا ہے کبھی مفاہجہ کے واسطے بھی یولا جاتا ہے جس طرح یہاں ہے۔

لاحقاً فرمایا، ہماری کتابوں میں مشہور روایت یہی درج ہے کہ جیسی کا مسجد میں بغیر تہیم کے داخل ہونا جائز نہیں اور اگر بھول کر چلا جائے تو بغیر تہیم کے وہاں سے نہ نکلے لیکن دوسری غیر مشہور روایت میں یہ ہے کہ مسجد سے نکل جائے اگرچہ تہیم نہ کرے، اور یہی میرا اعتقاد ہے اس لئے کہ حدیث الباب سے بھی یہی متبادر ہے، اگر حضور تہیم فرماتے تو راوی اس کا ذکر کرتا، لہذا وہ سکوت معرض بیان میں ہے۔

فائدہ جلیلیہ علمیہ

یہاں حضرت نے مزید فرمایا کہ میں فقہاء کے کلمات بہ لغتی، علیہ الفتویٰ، وغیرہ پر نہیں جاتا اور نہ میں روایت مشہورہ کے تابع ہوتا ہوں بلکہ جو روایت مذہب اہل الحدیث ہوتی ہے اس کو اختیار کرتا ہوں خواہ وہ نادر وغیرہ مشہور ہی ہو۔

جمع بین روایات الامام

پھر ارشاد مذکور کی دوسرے وقت مزید وضاحت فرمائی کہ جب ہمارے امام عظیمؒ کے کسی مسئلہ میں مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ تو ہمارے اکثر مشائخؒ اس میں ”ترجیح“ کا مسلک اختیار کرتے ہیں۔ یعنی ظاہر روایت کو لیتے ہیں اور نادر کو ترک کرتے ہیں۔ یہ طریقہ میرے نزدیک عمدہ نہیں ہے خصوصاً جبکہ روایت نادرہ مزید بالحدیث بھی ہو۔

اسی لئے میں ایسے موقع پر حدیث کا مکمل اسی روایت کو بناتا ہوں۔ اور اسی کے نادر ہونے کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ کیونکہ جو روایت ہمارے امام ہمام سے مروی ہوئی ہے۔ ضرور اس کی دلیل ان کے پاس حدیث وغیرہ سے ہوگی۔ پس جب کوئی حدیث اس کے موافق مجھے مل جاتی ہے۔ تو اس کو اسی روایت پر محمول کرتا ہوں۔ اور سمجھتا ہوں کہ امام عالی مقام نے اپنی وہ روایت اسی حدیث پر مبنی کی ہوگی۔ رہا ترجیح کا طریقہ سو وہ میرے نزدیک مشائخ کے مختلف اقوال کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہے۔ کیونکہ مختلف قائلین کے اقوال میں تضاد کا پایا جانا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کہ چاروں مطبوعہ جلدیں دیکھ ڈالیں کہ شاید ترتیب میں یہ بحث مقدم ہو مگر یہی بحث نزل کی اور جداول ص ۳۴۳ میں جو مقدمہ ذکر ہے اس کا مسئلہ پر بحث سے کسی تعلق نہیں ہے۔ اسی لکھ میں تھا کہ مطبوعہ مشکل الآثار جلد رابع کے آخر میں ص ۳۹۰ پر کتب کی طرف سے بطور اعتراض راز نکیل کتاب یہ مہارت ملی: کتاب مذکور کا جس قدر حصہ ہمارے پاس موجود تھا، اس کو طبع کر دیا گیا مگر حقیقت میں کتاب مکمل نہیں ہوئی ہے جیسا کہ مصنف کی سیاق و سرت سے معلوم ہوتا ہے، لہذا دائرۃ المعارف نے تکمیل کتاب کے لئے پوری سعی کی مگر کامیابی نہ ہوئی، اب جس کو دوسرا زیادہ بیچ و کاٹل نسخہ دے وہ اس کو مکمل کرے اس کا ”لفظ“ ابن حجر نے ادا کیے ثالث کا حوالہ دیا، اس سے خیال ہوتا ہے کہ ان کو مطبوعہ چاروں جلدوں کے علاوہ دوسری جلدیں ایسی ہی اور بھی ہوں گی اور ان ہی میں حافظ کی نحو بحث و تحقیق ہوگی، واللہ اعلم عند اللہ تعالیٰ حافظ کی تحقیق مذکورہ کے بعد امام ترمذی کا استغراب بھی ابن جوزی کے دعوئے و ضنی کی طرح ہے مکمل ہو گیا (نوٹ) مشکل الآثار کے ساتھ البصر میں مختصر مشکل الآثار (مطبوعہ دائرۃ المعارف) کا مطالعہ بھی نہایت ضروری و مفید ہے۔ ”مولف“

۱۔ ظاہر ”صحیح“ ہے اگرچہ ختم خرون کے لئے واجب معلوم ہوتا ہے مگر ”والخیرہ“ میں اس کے سبب ہونے کی تصریح موجود ہے جیسا کہ البحر الرائق میں ہے اور اس کی تائید خرون نوی بغیر تہیم سے ہوتی ہے، اس کی بنا پر دل کہ شاید آپ نے ختم کیا ہو گا، جس کا ذکر روای نے نہیں کیا، تاویل ہوید ہے۔ (معارف اسنن ص ۳۵۶ ج ۱)

چونکہ ایک ممکن اور معقول بات ہے۔ اور وہاں توفیق بین الاقوال کا طریقہ ان کے مختلف مناشی اقوال کے باعث موزوں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے بجائے توفیق کے ترجیح کا طریقہ لایا ہوا جاتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر مختلف اقوال ایک ہی قائل سے منقول ہوں تو بہتر یہی ہے کہ سپہان میں جمع توفیق کا پہلا اختیار کیا جائے۔ الایہ کہ اس کے خلاف والی صورت ہی کسی وجہ سے رائج ہو جائے۔

نقد و اصلاح: حضرت نے مزید فرمایا مجھے اس امر کا احساس و آفسوس ہے کہ ہمارے علماء و مشائخ جب مختلف احادیث کی ایک مسئلہ میں پاتے ہیں تو عام طور سے ان میں جمع توفیق کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر جب امام صاحب سے متحد و مختلف روایات منقول ہوتی ہیں۔ تو وہ ترجیح کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اور وہاں جمع توفیق کی راہ چھوڑ دیتے ہیں۔ غرض میرے نزدیک امام صاحب کی روایات میں حتی الامکان جمع کرنے کا طریقہ ہی نہایت پسندیدہ ہے۔ بجز اس صورت کہ کوئی دلیل وہاں اس کے خلاف مل جائے۔ جلد بازی سے اس بات کا کچھ طرح کچھ بھلاؤ کہ جلد بازی سے کوئی غلط رائے قائم کر نہ لیں۔ حضرت شاہ صاحب نے مندرجہ بالا افادہ میں جس زریں اصول کی طرف رجحان فرمائی ہے۔ وہ نہایت ہی قابل قدر ہے۔ اور اگر ہم جمع و توفیق میں بین احادیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح جمع توفیق بین روایات الامام رضی اللہ عنہ کا طریقہ اختیار کریں تو توفیق حقیقی کی شان اور بھی بلند و برتر ہو جائے گی اور اختلاف ائمہ مجتہدین کی فوج بھی کم اور زیادہ ہٹ جائے۔ وفقن اللہ تعالیٰ لمسب و یرض و جعل آخرتنا خیرا من الاولی

استدلال کی صورت

حضرت نے فرمایا شافعیہ کا طریق استدلال یہ ہے کہ شروع آیت لا تقربوا الصلوۃ میں تو حکم صلوۃ بیان ہوا ہے اور پھر آگے چل کر مسجد کا حکم ارشاد ہوا ہے لہذا جب تک کہ وہ داخل مسجد پہ طریق عبور جائز ہے کہ وہ حکم مذکور سے مستثنیٰ ہے خفیہ فرماتے ہیں کہ آخر آیت میں بھی اول کی طرح سے حکم صلوۃ ہی بیان ہوا ہے یعنی جب تک کہ ہونے کی حالت میں بجز حالت سفر کے نماز جلس کے بغیر درست نہیں اور یہاں چونکہ حالت سفر کا حکم واضح نہیں کیا تھا آگے چل کر اس کا اعادہ کر کے بتلادیا لہذا وہ علی سفر سے بے وجہ تنکرار کا اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا گویا یہ صورت احتیاط مع اعادہ مستانف عنہ کی ہے جو ایک نوع بلاغت ہے بخلاف اس کے شافعیہ کی صورت استدلال پر نقد پر مضاف کی ضرورت پڑتی ہے جو خلاف ظاہر ہے کیونکہ متبادر تو بیان حکم صلوۃ ہی ہے مسجد کا حکم بتلانا بظاہر مقصود نہیں ہے دوسرے یہ کہ عابری سبیل سے مراد اگرچہ لغوی اعتبار سے عبور و مرور لے سکتے ہیں مگر عرف کے اعتبار سے متبادر ہے کہ مسافر مراد ہو کہ کسی کو عابر سمیل اور ابن سمیل کہا جاتا ہے اس کے بعد حضرت نے فرمایا کہ میری سمجھ میں ایک صورت اور بھی آتی ہے وہ یہ کہ آیت کی اصل غرض و مقصد تو بیان احکام صلوۃ ہی تھی مگر اس کے ساتھ مواضع صلوۃ کا ذکر بھی آگیا لہذا آیت کا پہلا قطعہ عبادت کے بارے میں ہوا اور دوسرا مواضع عبادت سے متعلق جس کا حاصل میرے نزدیک یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی نشک کی حالت میں جائز نہیں اور جنابت کی حالت میں بغیر غسل کے مواضع صلوۃ سے بھی دور ہو بجز حالت سفر کے کہ اس میں پانی نہ ملنے کی صورت میں غسل کی جگہ تیمم بھی درست ہے اس طریقہ پر تفسیر میں شافعیہ کی موافقت ہو جاتی ہے اور مسئلہ میں حنفیہ کی اور اس طرح کی تطبیق میں نے کئی جگہوں پر کی ہے ہر احادیث الباب کی طرف سے جواب کہ حضور ﷺ جنابت کے یاد آ جانے پر بھی مسجد سے بغیر تیمم کے کیسے باہر نکل گئے وہ یہ کہ آپ کی خصوصیات میں سے تھا جیسا کہ حدیث ترمذی مناقب علی لا یحل لاحدی غیری و غیرہ کہ ان یحبب فی المسجد سے ظاہر ہوا اس حدیث کو اگرچہ ترمذی نے مستغرب قرار دیا اور ابن جوزی نے موضوعات میں شمار کیا مگر حافظ ابن حجر نے اس کو قوی کہا اور اس کے متابعات نکالے ہیں۔

۱۔ اس بارے میں حضرت شاہ صاحب کی تحقیق ۹۴۱ انوار الہاری میں اور حدیث ان المؤمن لا یلبس " کی تحقیق ۸۸۵ میں مکرر رہی ہے اس کو بھی سامنے رکھا جائے۔ مولف

ضروری علمی اباحت

حضرت شاہ صاحب نے حدیث الباب کے سلسلہ میں درس ایوداؤد و دارالعلوم دیوبند میں طویل افادات کئے ہیں اور اس سلسلہ میں جو کچھ حدیثی اختلافات ہوئے ہیں ان کو بھی تفصیل سے بتلایا ہے ملاحظہ ہوا انوار المحمود ۹۹۔ اہم یہاں ان کا خلاصہ مع دیگر افادات انور یہ ذکر کرتے ہیں وہ یستعین

- (۱)۔ حضور ﷺ کا نماز سے لوٹ کر گھر جانا نماز شروع کرنے سے قبل ہوا تھا یا بعد کو؟
- (۲)۔ آپ نے مقتدی صحابہ کرام کو ظہر نے کا اشارہ ہاتھ سے کیا تھا یا زبان سے بھی کچھ فرمایا تھا؟
- (۳)۔ اگر زبانی بھی ارشاد تھا تو دوہہ کا کلمہ (اپنی جگہ ظہر سے رہو) یا اچلو (بیٹھ جاؤ) فرمایا تھا؟
- (۴)۔ اگر بیٹھنے کا اشارہ یا ارشاد تو یہ تھا تو جن روایات سے صحابہ کرام کے کھڑے ہو کر انتظار کا ذکر ہے وہ کیوں ہے؟
- (۵)۔ ایسا واقعہ صرف ایک بار پیش آیا ہے یا دو بار ہوا ہے؟
- (۶)۔ آخر میں ہم امام محمد کی کتاب موطا امام محمد کے ارشاد پر مولانا عبدالحی صاحب بکھنوی کے اعتراضات و جواب کی طرف بھی توجہ کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

(۱)۔ حضور ﷺ کا اہراف عن الصلوٰۃ نماز شروع کرنے سے قبل ہی تھا اور جس روایت سے بعد کو معلوم ہوتا ہے اس میں فکیر سے مراد ارادہ تکبیر یا موقع تکبیر تک پہنچ جانا ہے حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ دونوں قسم کی روایت میں جمع کی صورت یہی ہے یا پھر یہ کہ ان کو دو الگ واقعات کہا جائے جس کا احتمال عیاض و قرطبی نے ظاہر کیا ہے اور نووی نے اسی کو اظہر کیا اور ابن حبان نے اپنی عادت کے موافق اس پر جزم کیا ہے پس اگر یہ احتمال صحیح ثابت ہو جائے تو خیر درمجموع بخاری کی روایت کو سب سے زیادہ صحیح مان لینا چاہیے (فتح الباری ۲۸۳)۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ حافظ کا میلان وحدت واقعہ کی طرف معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ جمہور علماء کی رائے یہی ہے اور میرے نزدیک بھی یہی رائج ہے امام حمادی نے بھی مشکل (آثار ۲۵۷) میں اس پر بحث کی ہے اور ۲۵۹۔ اس میں لکھا کہ حضرت انس و ابو بکر کی حدیث میں ثم دخل فی الصلوٰۃ سے مراد قرب دخول ہے حقیقی دخول نہیں ہے اور پہلے جا کر پہنچا کہ فاذا بسلن اجلھیں میں قرب دخول مراد ہے حقیقت بلوغ نہیں بل جیسے حضرت اسماعیل یا احق علیہ السلام کو قرب ذبح کی وجہ سے ذبح کہا گیا ہے اور حقیقت میں وہ ذبح نہیں ہوئے ہیں (۲)۔ ممکن ہے کہ صرف اشارہ فرمایا ہو جس کو روایت کرنے والوں نے قول سے ادا کیا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور ﷺ نے

قول فعل دونوں جمع کئے ہوں اور جس راوی جیسا سنا یا دیکھا اسی طرح روایت کر دیا (۳)۔ (۴)۔ حضور ﷺ کے اشارہ سے کچھ لوگوں نے سمجھا کہ آپ ہمیں مسجد میں روکنا چاہتے ہیں تاکہ متفرق نہ ہو جائیں دوسروں نے سمجھا کہ آپ ان کو ایسی حالت قیام پر باقی رکھنا چاہتے ہیں اور بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ آپ ہمیں وہاں بیٹھنے کو فرما گئے ہیں غرض جس نے جیسا سمجھا روایت کر دیا ورنہ فی الحقیقت کوئی اختلاف کی بات نہیں ہے اس سے چوتھی صورت اختلاف بھی ختم ہو جاتی ہے۔ (۵)۔ اس بارے میں بھی اوپر بتلایا گیا کہ وحدت واقعہ کی تحقیق رائج ہے جو نہ صرف حافظ ابن حجر اور شاہ صاحب کی رائے ہے بلکہ جمہور کی رائے ہے۔

(۶)۔ موطا امام محمد میں باب المحدث فی الصلوٰۃ کے تحت یہی حدیث الباب میں ذکر ہوئی ہے اور امام محمد نے وہاں لکھا کہ اسی پر

ہمارا عمل ہے کہ جس شخص کو نماز میں حدیث لاحق ہو تو وہ بغیر کلام کے لوٹ جائے اور وضو کر کے اپنی باقی نماز آ کر پوری کر لے اگرچہ افضل یہ ہے کہ کلام کر لے اور وضو کر کے پھر سے پوری نماز پڑھے اور یہی قول امام صاحب کا ہے (۱۲۲)

حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنؤی نے کتاب مذکور کے حاشیہ ۸ میں امام محمد کے استدلال و استنباط مذکور پر پانچ اعتراضات کئے ہیں اور آخر میں لکھا کہ تمام طرق حدیث الباب جمع کرنے اور الفاظ روایات پر نظر کرنے سے یہ بات قطعی طور سے معلوم ہو جاتی ہے کہ حدیث الباب سے امام محمد کا استنباط مذکور صحیح نہیں اور یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ باب مذکور کے تحت حدیث الباب کو ذکر کرنا درست نہیں کیونکہ وہاں نماز کے اندر حدیث کا وجود نہیں ہے شاید امام محمد نے لکھنؤ کے لفظ سے دخول صلوٰۃ سمجھ لیا مگر وہی جہد و اثر امام سے وضو سمجھا اور فصلی سے بنا کی بات نکالی لی اور اس کی تائید اس بات سے سمجھ لی کہ حضور ﷺ نے بغیر کلام کے اشارہ فرمایا جو بنا کرنے والے کی شان ہوتی ہے اور ان وجہ سے مذکورہ استنباط کر لیا صاحب بذل الجہد نے ۱۳۱۔ ۱۳۲ میں مولانا کی عبارت مذکور کے آخری جیسے نقل نہیں کئے تھے، اس لئے ہم نے اس کو تکمیل فائدہ کے لئے نقل کر دیا ہے، اس کے بعد صاحب بذل نے جواب دیا ہے کہ یہ سارے اعتراضات اس امر پر مبنی ہیں کہ حدیث ابلی ہریرہ اور حدیث انس و ابی بکر وغیرہ میں ایک ہی قصہ مراد ہے اور اگر دو واقعات الگ الگ مان لیے جائیں تو یہ اعتراضات بے کار ہیں اور ایک واقعہ ہونے کا حکم علماء کی رائے محض ہے اور احتمال بلا دلیل ہے اول تو ایک واقعہ والی تحقیق کو احتمال بلا دلیل اور رائے محض کہنا درست نہیں جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں حضرت شاہ صاحب نے اسی کو مجبور علماء کی رائے قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجر و حافظ عینی وغیرہ کا رجحان بھی اسی طرف ہے دوسرے یہ کہ ابن حبان نے جو دو واقعات مانے ہیں وہ دونوں بھی جنابت سے متعلق ہیں حدیث اصغر سے نہیں کہ وضو کر کے بنا کر لی جائے لہذا مولانا عبدالحی صاحب کا اعتراض دفع نہ ہوگا راقم الحروف نے بہت تلاش کی کہ کسی اور نے بھی اس طرف توجہ دی ہو اور کچھ لکھا ہو مگر نہ ملا لیکن اس نتیجہ و تلاش کی برکت سے جو بات سمجھ میں آئی وہ عرض کی جاتی ہے۔

صرف امام محمد نے حدیث الباب کو عنوان "باب الحدیث فی الصلوٰۃ" کے تحت ذکر کیا ہے دوسری کتب حدیث میں ایسا نہیں ہے اور خود امام محمد نے بھی موطا امام محمد ۶۳ میں بنا کر اصل مسئلہ باب الوضوء من الرعاف میں ذکر کیا ہے اور وہاں دلائل بھی دوسروں کی طرح حدیث الباب کے سوا دوسرے ہی ذکر کیے ہیں اور آپ نے اپنی دوسری کتاب الآثار میں "باب الرعاف فی الصلوٰۃ و الحدیث قائم کر کے رعاف وحدیث کی صورت میں جو بنا کا جواز ثابت کیا ہے وہاں بھی یہ حدیث الباب ذکر نہیں کی دوسری ہی ذکر کی ہیں (ملاحظہ ہو کتاب الآثار مع تعلیقات الحدیث ۱۲۹-۱۳۰) اسی طرح اپنی کتاب المجملی الملیٰ ۷۷ میں "باب الوضوء من الرعاف و القلس و غیرہ ذلک" بھی قائم کر کے بھی وضوء بنا کے مسائل کا استنباط دوسری احادیث سے کیا ہے (کتاب الحجج مع تعلیقات الحدیث الشاہجہاں ص ۶۶ ج ۱) اس نتیجہ کے بعد یہ بات بلا خوف تردید لکھی جاسکتی ہے کہ امام محمد ایسے دقیق النظر مجتہد و محدث ینکاح نے استنباط وغیرہ میں کوئی غلطی ہرگز نہیں بلکہ ان کا کمال نظر صرف یہ تھا کہ جس طرح بھول سے جنابت والا مسجد میں جا کر نماز شروع کر دینے کے قریب ہو کر یا شروع کر دینے کے بعد بھی یاد آنے پر مسجد سے باہر ہو کر غسل کر کے پھر سے نماز پڑھ سکتا ہے یا پڑھ سکتا ہے اس طرح حدیث اصغر والا بھی بھول جائے تو کر سکتا ہے؟ رہا بنا کا مسئلہ تو وہ حدیث اصغر ہی سے مخصوص ہے اور ہجرت اس میں احتیاط صلوٰۃ ہے الا یہ کہ وقت نماز کا تنگ ہو یا دوسری معذوری تو بنا کر لی جائے۔ گویا ایک ایسی حدیث تھی جس کو حدیث صلوٰۃ کے مسئلہ میں دوسروں نے مستدل نہیں بنایا تھا، امام محمد نے اس سے بھی استدلال لینے کی ایک شکل نکالی

۱۔ حقیق عینی نے بخاری کی اس زم بحث حدیث الباب کے تحت استنباط کے کلام میں لکھا کہ اس سے حدیث میں جواز بنا بھی معلوم ہوتا ہے، جو امام ابو یوسف کا قول ہے (عمدہ ۴۳ ج ۲) اس سے یہ بھی معلوم ہو کہ امام محمد کا استنباط حدیثیں قد رسولنا عبدالحی صاحب کی تفسیر مذکور صحیح نہیں ہے، نیز صاحب بذل کا بھی ص ۱۳۶ ج ۱ ص ۱۹ میں یہ لکھنا کہ امام محمد نے حدیث الباب سے حدیث اصغر اور وضو کی بات سمجھ لی نہیں ہے خدا کا شکر ہے کہ ہمارے نظر میں یہ حدیث عینی سے مل گئی ہے۔ "طائف"

ہے، جس طرح امام بخاری ایسے دقیق استدلال کیا کرتے ہیں تو یہ امام محمد کے کمال وقت نظری کی بات تھی جو پراعتراض وقت بتائی گئی، اور غالباً اسی لئے مولانا لکھنوی سے قبل کسی نے اس پراعتراض نہیں کیا تھا، اور بعد کے حضرات نے جواب دی ہی بھی ضرورت نہیں سمجھی۔ واند تعالیٰ اعلم۔

امام بخاری کا مسلک

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ نے حدیث الباب سے بظاہر یہی مسئلہ سمجھا ہے، اگر ایسی صورت تکبیر امام کے بعد پیش آئے تو مقتدی نماز کے اندر رہتے ہوئے امام کا انتظار کریں گے اور امام آ کر نماز پوری کر اوسے گا اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ مقتدی کی تحریر کا امام کی تحریر سے مقدم ہونا بھی درست ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ امام جنبی تھا تو اس کی تکبیر تحریر سے پہلے حالت ناپاکی تھی، اس لئے وہ غیر معتبر ہی، لیکن اس کی اس تکبیر پر جو مقتدیوں نے تکبیر تحریر سے کہی وہ معتبر ہی اور امام جب غسل کے بعد آیا تو اس نے اب تکبیر کہ کر نماز پڑھائی، اس طرح مقتدی کی تحریر امام کی تحریر سے مقدم ہوگئی، امام بخاری نے یہاں تو اس مسئلہ کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا مگر اُسے ”باب ہل یحوج من المسجد لعلہ“ ص ۸۹ میں وقد اغتسل بعض نیک بخاری سے یہ عبارت نقل ہوئی ہے۔ قیل لابی عبد اللہ الخ ابو عبد اللہ (امام بخاری) سے پوچھا گیا کہ ایسا اگر ہمارے لئے پیش آئے تو کیا ایسا ہی کریں؟ آپ نے کہا ہاں! پوچھا گیا کہ امام کا انتظار کھڑے ہو کر کریں یا بیٹھ کر؟ کہا اگر تکبیر سے پہلے ایسا ہو تو بیٹھنے سے بھی کوئی حرج نہیں اور اگر تکبیر کے بعد ہو تو پھر کھڑے ہو کر انتظار کریں، یہ عبارت بعض نسخوں میں اگلے باب اذا قال الامام مکانکم کے آخر میں (فصلی بہم) کے بعد نقل ہوئی ہے۔ (فتح الہاری ص ۸۳ ج ۲)

عمدہ القاری ص ۶۷۹ ج ۲ میں عبارت مذکورہ اسی دوسرے باب کے آخر میں نقل کی گئی ہے اور حاشیہ بخاری مطبوعہ بھی اسی سے نقل ہوئی ہے، امام بخاری کے اس مسئلہ کا ذکر حضرت شاہ صاحبؒ نے فصل الخطاب ص ۳۱ میں اس طرح کیا ہے۔

واعلم ان البخاری الخ اس امر کو بھی جان لو کہ امام بخاری نے اقتداء امام کے فروعی مسائل میں امام شافعی کی موافقت نہ ہے، چنانچہ کسی وجہ سے امام پر مقتدی کی تحریر کے مقدم کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسا کہ صحیح بخاری ص ۸۹ میں بعض نسخوں سے نقل ہوا ہے اور وہی ایک قول امام شافعی کا بھی ہے جیسا کہ ”الجواب النہی“ ص ۲۱۷ میں ہے اور امام غیر راتب کے آخر کو بھی جائز قرار دیا ہے جبکہ امام راتب آجائے، جس کے لئے امام بخاری نے ”باب اذا لم یتم الامام واتم من خلفہ“ قائم کیا اس طرح امام بخاری نے قطع قد وہ اختلاف نیت اور ایتمام الماء موم بالماء موم کے ابواب بھی قائم کئے ہیں اور اسی مسئلہ کے مطبوعات میں سے قراءت خلف الامام بھی ہے، جس کو انہوں نے رکوع پالینے پر بھی واجب ہی رکھا ہے اور مقتدی کے جہر آئین کو بھی اختیار کیا ہے، گویا ایستقام (اقتداء) ان کے نزدیک صرف اقوال وافعال کے اندر تعقیب ہے جو نیت کے اندر بھی امام ومقتدی کے اتفاق کو مستلزم نہیں، اور نہ اس میں ضمان کا صحیح و حقیقی وجود ضروری ہے، بلکہ اس کو بھی رعایت وحفظ کے وجہ سے کافی سمجھتے ہیں۔“

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اصل نزاع رابطہ قد وہ میں ہے، شافعیہ کے یہاں اس میں توسع ہے اور امام بخاری ان سے بھی زیادہ توسع کرتے ہیں اور چونکہ یہ رابطان کے یہاں بہت زیادہ کمزور ہے، اسی لئے وہ مقتدی اور امام کے مابین بہت سے اختلافات کو بھی گوارا کر لیتے ہیں، مثلاً مقتدی و امام کی نمازیں اگر اوقات وصف میں مختلف بھی ہوں تب بھی اقتداء درست ہے (یعنی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء کر سکتا ہے، اور امام کسی دوسرے وقت کے فرض پڑھ رہا ہو تو مقتدی اور وقت کے فرض اس کے پیچھے پڑھ سکتا ہے) اسی طرح اگر امام کی نماز فاسد ہو جائے، تب بھی مقتدی کی فاسد نہیں ہوتی، بخلاف حنیفہ والکلیہ کے کہ ان کے نزدیک رابطہ قد وہ ضروری ہے، اس لئے ان مسائل میں بھی ان کے یہاں تشدد ہے، امام بخاری نے چونکہ شافعیہ کے مسائل کو اختیار کیا ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ توسع

برتا ہے تو وہ جواز تقدم تحریر مقتدی کے بھی قائل ہو گئے۔

امام بخاری کا مسلک کمزور ہے

فرمایا: ان کے استدلال کی صحت اس پر موقوف ہے کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے پہلے دخول صلوٰۃ اور پہلی تکبیر کو صحیح مان لیں، اور یہ بھی تسلیم کر لیں کہ قوم نے تحریر کا اعادہ نہیں کیا تھا، ہمیں دونوں باتوں کی تسلیم میں تاہل ہے، اول کی وجہ تو گزر چکی ہے (اور یہ بھی معلوم ہو چکا کہ خود حافظ ابن حجر نے باوجود شافعی ہونے کے روایات صحیح میں جو کچھ ہے اس کو زیادہ صحیح کہا ہے اور صحیح کی روایات سے سب نے یہی سمجھا ہے کہ حضور دخول صلوٰۃ اور تکبیر سے پہلے ہی غسل کے لئے تشریف لے گئے تھے، پھر حیرت ہے کہ امام بخاری نے اپنے مسلک کے لئے دوسری روایات غیر صحیح کو نیکے ترجیح دی؟) دوسری اس لئے کہ دارقطنی کی روایات سے معلوم ہوا ہے کہ قوم نے حضور ﷺ کے واپسی کے بعد تکبیر کی، پھر یہ کہ جیسا اوپر بتلایا گیا کہ خود امام بخاری کے نزدیک بھی مسئلہ یہ ہے کہ امام تکبیر کہہ کر گیا ہو تو قوم کو اپنی ہیئت پر قیام کرنا چاہیے، حالانکہ ابو داؤد کی روایت میں صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے ان کو بیٹھنے کا حکم فرمایا تھا، اگر امام بخاری نے اس روایت پر اعتماد کر کے اپنا مسئلہ سمجھا ہے تو یہ اس لئے مناسب نہیں ہے کہ راوی روایت مذکورہ امام بخاری کی تحقیق پر خود ہی متناقض بات کہی ہے کہ ایک طرف اس نے تکبیر امام کا ذکر کیا اور ساتھ ہی امر بالجلس بھی نقل کر دیا، حالانکہ امام بخاری نے پہلی تکبیر کے بعد کھڑے رہنے کو ضروری قرار دیا تھا اس لئے اگر امر مذکور صحیح مان لیں تو وہ تکبیر سابق کے ثبوت سے متناقض و سنانی ہوگا، جلوس کی اجازت تو امام بخاری کے نزدیک صرف اس وقت ہے کہ امام نے پہلی تکبیر نہ کی ہو۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ بعض محدثین نے اسی واقعہ میں ابو داؤد سے بعض لوگوں کا جلوس اور بعض کا قیام بھی نقل کیا ہے، تو اگر جلوس کا ثبوت مان لیا جاتا ہے تو تکبیر کا ثبوت اس کے متناقض ہوگا، اس لئے امام بخاری کا اپنے مسئلہ کے لئے استدلال نہایت کمزور ہو جاتا ہے۔

نبی کی نسیان بھی کمال ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے عمر میں ایسے ایک دو واقعات ایسی بھول کے بھی پیش آ جانا مناسب ہیں تاکہ ان کی بشریت کا اظہار ہو جائے، اور ساتھ ہی دوسروں کو تعلیم مسائل ہو سکی جائے، لہذا یہ ان کے واسطے تو کمال ہے اور امت کے لئے رحمت ہے اس لئے حضور ﷺ نے فرمایا "انما اُنسى لسان" (میری بھول خدا کی طرف سے) اس لئے ہے کہ امت کیلئے سنت تظاہر۔

استنباط مسائل و احکام

محقق یحییٰ نے عنوان مذکورہ کے تحت یہ احکام لکھے (۱) حدیث الباب سے تعدیل موقوف کا حکم معلوم ہوا، جس کو بالا جماع مستحب کہا

عن محمد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فكر لم اوما الى القوم ان اجلسوا فاعلموا فاعلموا وكذا لک رواه مالك البخ (ابو داؤد باب فی الجنب یصلی بالقوم وهو نائم) "نؤلف"

محقق یحییٰ نے لکھا: "ابو داؤد کی ایک مرسل روایت میں "فكر لم اوما الى القوم ان اجلسوا" ہے اور مرسل ابن سیرین، وعطاء اور ریح بن انس میں بھی "فكر لم اوما الى القوم ان اجلسوا" ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ سب روایات صحیح کی روایات کے برابر نہیں ہو سکتیں۔ (عمدہ ص ۴۳ ج ۲) حاصل اس ارشاد محقق کا بھی وہی ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کا ہے لیکن قائل حیرت پت یہ ہے کہ صحیح کی جس روایت کے سبب سے دوسرے کا بر حدیثین نے حضور اکرم ﷺ کی پہلی تکبیر کا ثبوت مرجوح سمجھا، خود امام بخاری نے اس کو اپنے مسلک کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے، اور یہی بات ہے کہ اپنے مسلک کی تائید ان کے یہاں بہت اہم ہے، اگرچہ یہ امر بھی ناقابل انکار ہے کہ وہ اپنے مسلک کی وجہ سے اپنی صحیح کے اندر مرجوح روایات داخل کرنے سے اعتنا کر کے ہیں اور صحیح کی کوئی روایت اگر کسی ضعیف راوی کے سبب ضعیف و مرجوح بھی بظاہر نظر آتی ہے تو اس کی تقویت دوسری روایت سے ہو سکتی ہے۔ "نؤلف"

گیا اور ابن حزم نے کہا کہ تعدیل موقوف الاول فالاول (یکے بعد دیگرے) ان میں تراویح (یعنی منوں کے اندر ایک نمازی کا دوسرے کا ساتھ اچھی طرح مل کر کھڑے ہونا اور حجازہ مناكب وارجل (موضوے اور پاؤں برابر کر کے کھڑے ہونا) یہ سب مقتدیوں پر فرض ہے (۲) حدیث پیش آ جانے کی صورت میں بنا جائز ہے جو امام اعظم کا مذہب ہے (۳) انبیاء علیہ السلام کو بھی عبادات کے اندر رکعت تشریع وغیرہ کے لئے نسیان پیش آ سکتا ہے، (۴) جیسا کہ علامہ ابن بطلال نے کہا ”یہ حدیث امام ابو حنیفہ و امام مالک کیلئے دلیل و حجت ہے اس بارے میں مقتدی کی تکبیر تحریر امام کی تکبیر سے پہلے نہ ہونی چاہیے اور یہی قول اکثر فقہاء کا بھی ہے البتہ امام شافعی نے تکبیر مقتدی قبل امام کو بھی جائز قرار دیا ہے جس صورت میں کہ ایک شخص نے تکبیر تحریر کر کہ کرتھا اپنی نماز شروع کی۔ پھر نماز کے اندر ہی اس نے امام کی اقتداء کر لی کیونکہ امام مالک نے عطاء بن ابی یسار سے مرسل روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے ایک مرتبہ کسی نمازی کی تکبیر تحریر کی پھر ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ خبر جاؤ! پھر واپس آ کر تکبیر لکھی، اس کے بعد ابن بطلال مالکی نے اعتراض کیا کہ امام شافعی مرسل سے استدلال کے قائل نہیں ہیں، پھر ان کا استدلال کیسے درست ہوا؟ دوسرے یہ ہے کہ خود امام مالک نے بھی جو اس مرسل روایت کے روای ہیں اس روایت پر عمل نہیں کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہی بات صحت کو پہنچی ہے کہ حضور ﷺ نے پہلی تکبیر نہیں کی تھی (عہدہ ص ۴۳، ۴۶)

ظاہریہ کا مسلک

رابطہ اقتداء کے بارے میں ظاہریہ بھی امام شافعی و بخاری کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظہ ابن حزم نے اس بحث کو بھی حسب عادت خوب بڑھا چڑھا کر لکھا ہے اور چونکہ اس بنیادی اختلاف کے تحت یہ مسئلہ بھی آتا ہے کہ امام کی فساد صلوٰۃ کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑے گا یا نہیں، تو موصوف نے بڑی شد و مد کے ساتھ لکھا ہے کہ جو امام بحالت جنابت یا بے وضو نماز پڑھا دے، عہد یا بھول کر ہر صورت میں اس کی مقتدیوں کی نماز میں صحیح اور کامل ہیں، صرف امام کی نماز نہیں ہوتی اور اس کی بطلان صلوٰۃ کا کوئی اثر مقتدیوں کی نماز پر ہرگز نہ ہوگا، البتہ شرط یہ ہے کہ مقتدی کو اس امام کے جنبی یا بے وضو ہونے کا علم پہلے سے نہ ہو، مگر اس علم کے باوجود اقتداء کرے گا تو نماز اس کی بھی نہ ہوگی، یہی قول امام شافعی و ابوسلمان کا بھی ہے اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ جس امام نے جان کر یا بھول کر بے طہارت نماز پڑھا دی تو اس کی نماز صحیح ہوئی نہ اس کے مقتدی کی، امام مالک نے کہا کہ اگر امام نے بھول کر ایسا کیا تو مقتدی کی نماز درست ہوگی، البتہ عمدی صورت میں صحیح نہ ہوگی۔

ابن حزم نے لکھا: ہماری دلیل قول باری تعالیٰ ”لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا“ ہے کیونکہ ہمیں علم غیب نہیں جس سے امام کی طہارت کو جان سکیں، لہذا جو نماز بھی بے علم کسی جنبی یا عمدت امام کے پیچھے پڑھ لی و صحیح ہوگی اور بعد نماز کے اگر یہ معلوم ہو جائے کہ امام نے بغیر طہارت کے نماز پڑھا لی ہے تو اس کا کوئی حرج نہیں، حافظہ ابن حزم نے لکھا کہ یہ حنیفہ و مالکیہ بھی عجیب متناقض اور غیر معقول باتیں کرتے ہیں، ایک طرف کو نماز میں اضطراری حدیث پیش آ جانے کی صورت میں یہ مانتے ہیں کہ امام کی طہارت ساقط ہوئی اور ساتھ ہی کہتے ہیں کہ مقتدی کی طہارت نہ ساقط ہوئی۔ نہ نماز باطل ہوئی ہے، لہذا ان کا یہ دعویٰ باطل ہو گیا کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے متعلق و مرتبط ہے، اور اس کی نماز فاسد ہونے سے اس کی بھی فاسد ہو جاتی ہے، بڑی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اصحاب قیاس کہلاتے ہیں، پھر بھی یہ لوگ جہاں یہ اصول مانتے ہیں کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے تو امام کی صحت صلوٰۃ اس کی اصلاح و صحیح نہیں کر سکتی، اسی اصول کے تحت دوسری صورت

۱۔ امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک اس کے لئے ضروری ہے کہ پھر سے تکبیر تحریر کر کہ تمام کی نماز میں شریک ہو ورنہ اقتداء صحیح نہ ہوگی۔ ”نولف“

۲۔ امام احمد کے نزدیک اگر امام نے ہمارے طہارت کے نماز پڑھا دی تو اس کی نماز ہوئی اور نہ مقتدی کی (فتاویٰ ابن حزم ص ۱۱۲) اور کتاب اللہ ج ۳ ص ۱۰۶ امام مالک نے بھی نسیان و عدم امام کا فرق کیا ہے، امام شافعی کے یہاں غائبانہ فرق نہیں ہے، اگرچہ کتاب اللہ میں صراحت نہیں ہے اور ابن حزم نے بھی ان کو اپنے ساتھ رکھا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ عمدی کوئی مقتدی میں امام شافعی جہور (یعنی اکثر علماء) کے خلاف نہیں گئے (واللہ تعالیٰ اعلم) ”نولف“

حکم نہیں کرتے کہ اگر مقتدی کی نماز صحیح ہو تو امام کی فسادِ صلوٰۃ اس کو فاسد نہیں کرے گی، حالانکہ قیاس کا مقتضی یہی ہے کہ جس طرح امام کی صحتِ صلوٰۃ اس کی اصلاح بھی نہیں کر سکتی اسی طرح امام کی فسادِ صلوٰۃ بھی مقتدی کی نماز کو فاسد نہ کرے گی، پس اگر قیاس کا اصول کسی صورت میں صحیح ہو سکتا تو دنیا کے سارے قیاسوں میں سے یہ قیاس سب سے زیادہ صحیح ہونے کا مستحق تھا (جس کو حنفیہ و مالکیہ نے رد کیا، لہذا نہ قیاس کا اصول ہی صحیح ہے اور نہ قیاس کے قائلین کا زیر بحث مسئلہ صحیح) (محلّی ص ۲۱۴ ج ۳ مسئلہ ۳۸۹)

ابن حزم کا جواب

نقلی دلیل کا جواب ظاہر ہے کہ ہم صرف بقدر وسعت مکلف ہیں اور اس کا مقصد یہ ہے کہ جن نمازوں میں ہمیں امام کا بے طہارت نماز پڑھانے کا علم نہ ہو سکے، ہم معذور ہوں گے کہ علم غیب نہیں، مگر جب علم ہو گیا تو معذوری کہاں باقی رہی، دوسری بات ناقضِ دلی تو وہ اس لئے صحیح نہیں کہ حنفیہ و مالکیہ کب اس کے قائل ہیں کہ امام کے نقصِ طہارت سے مقتدی کا بھی نقصِ طہارت ہو جاتا ہے اور مقتدی کا نقصِ صلوٰۃ اس لئے نہیں ہوا کہ امام کا بھی سابق نماز نقص نہیں ہوئی بلکہ حدیث کی وجہ سے صرف منقطع ہو گئی ہے، اسی لئے اس سابقہ نماز پر باقی کی بناء امام کر سکتا ہے، اگر اس کی نماز فاسد یا منقوض ہو گئی تو بتا دیے درست ہو سکتی، غالباً یہ اعتراض ابن حزم نے اپنے مسلک کی وجہ سے کیا ہے کہ ان کے نزدیک حدیث پیش آنے کی صورت میں اگر امام نے کسی کو غلیفہ نہیں بتایا یا خود کوئی بڑھ کر امام نہیں بن گیا جو ضروری تھا تو اگر امام مذکور نے مقتدیوں کو انتظار کرنے کے لئے اشارہ کر دیا ہے تو ان کو انتظار کرنا چاہیے، اور جب امام لوٹ کر آئے گا تو ان کی نماز پوری کرانے کا پھر اپنی نماز پوری کرے گا (محلّی ص ۲۳۰ ج ۳ مسئلہ ۳۹۲) آخری جملہ سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک امام کی سابق نماز ساقط ہو گئی، یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اوپر کے مسئلہ میں امام احمد بھی امام شافعی و ظاہریہ کے ساتھ ہیں (دیکھو کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۷۰ ج ۱) لیکن اختلاف یہ صورت طریقانِ حدیث میں وہ ابن حزم کے ساتھ نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ امام کو اگر نماز کے اندر حدیث لاحق ہو جائے تو اس کی نماز باطل ہو گئی اور جب اس کی نماز باطل ہو گئی تو مقتدیوں کی بھی باطل ہو گئی، لہذا اختلاف صحیح نہیں (ص ۷۳ ج ۱)

اس کے بعد ہم ابن حزم کی دلیل خلافِ قیاس والی کا جواب دیتے ہیں کہ حنفیہ و مالکیہ نے جو کہا ہے کہ کہ امام کی نماز فاسد ہو جانے سے مقتدی کی بھی فاسد ہو جاتی ہے، اس کی وجہ حدیثِ الامام ضامن اور الماجعل الامام لیستم بہ وغیرہ ہیں (جن سے ثابت ہوا کہ امام کی صحت و فسادِ صلوٰۃ کا اثر مقتدی کی نماز پر پڑے گا) قیاس نہیں ہے کہ اس کے سبب مقتدی کی وجہ سے بھی امام کی نماز کو متاثر قرار دے سکیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن تیمیہ کے استدلال پر نظر

آپ سے سوال ہوا کہ امام نے بے علمی میں بغیر طہارت کے نماز پڑھا دی تو کیا حکم ہے؟ جواب دیا کہ اگر مقتدی بھی اس سے واقف نہ تھا تو اس پر نماز کا عادیہ نہیں ہے اور صرف امام عادیہ کرے گا، یہی مذہب امام شافعی، مالک و احمد کا ہے، اسی طرح خلفائے راشدین کی سنت بھی ہے کیونکہ جب انہوں نے نماز پڑھا دی اور بعد نماز کے جنابت کا علم ہوا تو خود نماز کا عادیہ کیا مگر لوگوں کو عادیہ کا حکم نہیں کیا (قادیانی ص ۱۱۳ ج ۱) بظاہر امام بخاری بھی امام کی فسادِ صلوٰۃ کی وجہ سے عدمِ فسادِ صلوٰۃ مقتدی کے قائل ہیں، اس لئے ہم اس مسئلہ کی مزید بحث امام بخاری کے باب ”اذا لم یتم الامام و اتم من خلفه“ کے تحت کریں گے، جہاں محقق یعنی حافظ ابن حجر نے بھی بحث کی ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی زیادہ بڑے کلام کیا ہے، لیکن ناظرین انوار الباری واقف ہیں کہ زوہد اہم مباحث کو ہم کسی موزوں مناسبت کے تحت مقدم کر دیا کرتے ہیں، جس کی وجہ ہیں ایک یہ کہ اہم مباحث کے ذریعہ تحقیق و احقاق حق کی راہ واضح ہو جائے اور ناظرین زیادہ روشنی کے ساتھ آگے بڑھیں، اور دوسری یہ کہ زندگی کتنی باقی ہے اور آگے کتنی توفیق و مہمانیت خاطر ملے گی، اس کا کچھ علم نہیں، اس لئے جتنے بھی اہم

مباحث جلد سیٹے جا سکیں ان کو قیمت سمجھ رہا ہوں۔

زراں چتر شرک پاگ برآید فلاں نماز

خیرے کن اسے فلاں و قیمت شمار

خدا کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ پہلے بھی اور تالیف انوار الہاری کے زمانہ میں بھی زیارت نبویہ اور زیارت انوریہ کا شرف بارہا میسر ہوا اور استفادات کے مواقع بھی حاصل ہوئے آج شب میں بھی زیارت انوریہ سے محفوظ ہوا اور ملی استفادہ بھی ہوا یہ بات بطور حدیث نعت نوک قلم پر آگئی ناظرین سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ تالیف انوار الہاری کو حسب مراد خداوندی تمام تک پہنچانے کی دعا سے میری مدد کرتے رہیں۔ وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ الیب

تحقیقی جواب: یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ علامہ نووی شافعی نے خلاصہ میں حدیث ابی ہریرہ سے استدلال کیا ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یصلون لکم فان اصابو فلکم وان اخطاوا فلکم وعلیہم (بخاری باب الاذان ص ۱۱۱، مرقاۃ من خلفہ ۹۶) اسی حدیث کو ابن حزم نے بھی بطور دلیل ذکر کیا ہے حالانکہ یہاں فلکم وعلیہم سے مراد نماز کا ثواب و گناہ بہ لحاظ تکمیل و تقصیر صلوة ہے و بہار صحت و قضا و صلوة نہیں ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے بھی فتح الباری ۱۳۹-۲۱۱ میں اسی ثواب و خطا پر محمول کیا ہے جس طرح بخنی نے کیا ہے لہذا ۱۰۷۱-۲۰۰ بلکہ حافظ نے یہ بھی تصریح کر دی کہ شافعیہ کے یہاں اصح مذہب یہ ہے کہ مقتدی کی اقتداء اس امام کے چھینچے نہیں ہوئی جس کے متعلق اس کا علم ہو جائے کہ اس نے ترک واجب کیا ہے یا اگر نماز کے بعد بھی اس امر کا علم ہو جائے تو اقتداء صحیح نہیں جس کے متعلق اس کو علم ہو جائے کہ اس نے ترک واجب کیا ہے اور اگر مقتدی نے امام سے مفارقت کی نیت نہیں کی تھی تو اس کی بھی نماز صحیح نہیں ہوئی اور جب ترک واجب پر یہ حکم ہے تو بغیر بغیر طہارت والی نماز کا دہرایا جاتا ہے کیونکہ وہ تو کسی طرح بھی نماز کہلانے کی مستحق نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحب بھی فرمایا کرتے تھے کہ اس حدیث ابی ہریرہ کا کوئی تعلق نماز کے داخل امر یا اجزاء (واجبات و ارکان) سے نہیں ہے کہ اس سے مقتدی کی صحت و قضا و صلوة کا مسئلہ نکالا جائے، بلکہ اس کا تعلق خارجی امور سے ہے کہ مثلاً امام کا فاسق ہونا یا امراء کا نماز کو اپنے اوقات سے مؤخر کرنا (جیسے حجاب نماز جمعہ کو بہت زیادہ مؤخر کرتا تھا وغیرہ) حافظ ابن حجر نے بھی لکھا کہ فاسق اصابوا سے مراد اصابت وقت نہ لیا جائے۔ بلکہ دوسری احادیث کی وجہ سے تمام رکوع و کچدہ وغیرہ بھی لیا جائے۔ (فتح الباری ص ۱۲۹ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس حدیث سے حالت جنابت و حدیث کی نماز اس لئے بھی نہیں لے سکتے کہ ایسی حالت میں جس امام نے نماز پڑھائی وہ دوسرے سے نماز کہلانے کی مستحق نہیں ہے کیونکہ نماز کا تحقق بغیر طہارت کے نہیں ہو سکتا اور کلام و عظیم میں جتن بھی عموماً لیا جائے وہ اسی وقت ہے کہ کم از کم نماز کا اطلاق تو اس پر ہو سکے۔

۱۔ نسخہ فتح الباری اور مدار الہاری میں فلسکیم ولہم ہے لیکن بخاری بطور ہند میں ولہم نہیں ہے۔ بخلی ص ۱۲۵/۱ انہیں ہے۔ تحقیق بخنی نے لکھا کہ یہ حدیث صرف بخاری میں ہے اور ابن حبان نے ابی ہریرہ سے دوسری روایت کی ہے۔ یکون القوام یصلون الصلوة فان اصابوا فلکم ولہم و اگر علی میں ابی ہریرہ سے اسی طرح ہے۔ سلبکم بعدی ولایة فاسموا و اطیعوا فیما وافق الحق و صلوا و راء ہاں احسوا ولہم وان اساءوا فلیہم اور لا دہم ہے۔ یکون علیکم امراء من بعدی یؤخروا الصلوة فلی لکم وہی علیہم فصولا معہم ما صلوا القبلۃ الخ (مدار القاری ص ۱۱۱/۲) جس اس الہاری میں یہاں لکھنے سے رہ گیا ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ دارالاسلام میں روایہ کرام اور مہتممین کا اور فقیہ و فہم کا قائل برداشت ہے اور ان کی نمازوں تک میں اقتداء بھی درست ہے بلکہ جب تک ان سے فخر بواج نہ کچھ لیا جائے کہ شرعاً ان کی اطاعت سے انحراف بھی جائز نہیں، لیکن ان احکام اسلامی کی قدروں پر کر سکتے ہیں جو کسی دارالغرب میں قیوم کر کے سلام و مسلمانوں کی لذت و لا چاری کو دیکھ سکتے ہوں۔ و من لم یدق لم یدر "مؤلف"

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ مسلم شریفؒ میں لا ماصلوا وارو ہے۔ یعنی جب تک امراء جو نماز جیسے شعائر اسلام کو قائم رکھیں تم ان کا مقابلہ مت کرو معلوم ہوا کہ ان کی اطاعت باوجود ان کے فسق و ظلم کے بھی نماز کی بقا تک ہے اور جب نماز بھی باقی نہ رہی تو پھر ان کی اطاعت ختم ہو کر ان سے قتال جائز ہو جائے گا، اور ابو داؤد باب جماع الاثر و فعلہا میں ہے "من ام الناس فاصاب الوقت لله ولهم ومن النقص ذلك شياء فعليه ولا عليهم، اس سے معلوم ہوا کہ فقیر کو کسی کی صورت مراد ہے وہ صورت نہیں کہ جس سے امام کی نمازی سرے سے مرتفع ہو جائے، جیسا کہ حدیث و جنابت میں نماز پڑھنے کے وقت ہو سکتی ہے، اسی لئے "بخاری" میں مسئلہ ہمارے ہاں یہ ہے کہ جماعت سے نماز پڑھنا افضل ہے اگرچہ امام فاسق ہو اور جو کچھ گناہ ہو گا وہ امام پر ہو گا، غرض اس مسئلہ کا تعلق بے طہارت امام نماز سے کچھ بھی نہیں ہے کہ وہ تو نمازی ہی نہیں ہے۔

غالب اسی لئے ابن حزم نے ص ۳۱۷ ج ۳ میں مالکیہ پر تحریر فرمائی کرتے ہوئے لکھا کہ یہ لوگ بے حالت جنابت بھول کر نماز پڑھ دینے والے کے پیچھے تو نماز درست کہتے ہیں، حالانکہ اس کی نماز نماز ہی نہیں اور گو تکتے، تو تکتے وغیرہ کے پیچھے نماز کو جائز نہیں کہتے، حالانکہ ان کی اپنی نماز بالکل درست اور صحیح ہے اور اس لئے ان کے پیچھے نماز صحیح ہونی چاہیے اور ہے۔

ابن حزم نے مالکیہ پر جو اعتراض کیا ہے وہی اعتراض ہمارا خود ان پر بھی ہے کیونکہ بغیر طہارت کے کوئی نماز نماز نہیں ہے، خواہ عدا پڑھے یا بھول کر، لہذا اس کی اقتداء والے کی بھی صحیح نہ ہوگی اور اسی لئے حضرت علیؑ نے ارشاد فرمایا کہ امام بغیر طہارت کے نماز پڑھا دے تو وہ بھی اعادہ کرے گا اور اس کے سب مقتدی بھی اعادہ کریں گے، لیکن ابن حزم نے اس ارشاد کو نقل کر کے لکھ دیا کہ رسول اکرم ﷺ کے سوا اور کسی کا قول حجت نہیں ہے، پھر اس کی محنت میں بھی کلام کیا ہے۔

حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک غالباً اس مسئلہ میں کوئی حدیث پیش کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے صرف انہوں نے خلفائے راشدین کے عمل سے استدلال کیا ہے، مگر جبریت ہے کہ انہوں نے یہاں خلفائے راشدین کا اطلاق کیا، حالانکہ حضرت ابو بکرؓ سے تو اس سلسلہ میں کوئی اثر و قول ہی مروی نہیں ہے اور حضرت علیؑ سے ان کے مسلک کے خلاف قول و اثر دونوں مروی ہیں، جس کا اعتراف ابن حزم نے بھی کیا ہے اور نصب الراعی ص ۶۰ ج ۲ میں حضرت علیؑ کا بحالت جنابت نماز پڑھا کر خود نماز لوٹانا اور دوسروں کو لوٹانے کا حکم کرنا مروی ہے (از مصنف عبدالرزاق) اب صرف حضرت عمر و عثمانؓ رہ گئے تو نصب الراعی ص ۶۰ ج ۲ میں مصنف عبدالرزاق سے یہ بھی مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے بحالت جنابت نماز پڑھائی، پھر اپنی نماز لوٹائی اور لوگوں نے نہ لوٹائی تو حضرت علیؑ نے کہا کہ جن لوگوں نے آپ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، ان کو بھی لوٹانی چاہیے، راوی نے کہا کہ سب لوگوں نے حضرت علیؑ کی بات پر عمل کیا، اور راوی قاسم نے یہ بھی کہا کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول بھی حضرت علیؑ کی طرح ہے۔

دوسرا اثر حضرت عثمانؓ کا ہے کہ نماز پڑھا کر آپ کو خیال ہوا کہ جنابت سے نماز پڑھا دی ہے تو آپ نے خود نماز لوٹائی اور دوسروں کو اعادہ کا حکم نہیں دیا لیکن اس میں احتمال ہے کہ حضرت عثمانؓ کو جنابت کا یقین نہ ہوا تھا، لہذا صرف خود نے نماز لوٹائی تھی اور دوسروں کو حکم نہیں دیا تھا۔

اے یہ حدیث کتاب الامارہ "باب وجوب الانتصار علی الامراء فیما یخالف الشرع و ترک قتالہم ما صلوا و محو ذلک" میں ہے ص ۱۲۸ ج ۲۔ "ستكون امراء فصرهون و تنكروا، فمن عرف بری، ومن انكر سلم ولكن من رضى و تابع، فالوا الا فلا یقاتلہم قال ماصلوا" (ایک وقت ایسے امراء تم پر مسلط ہوں گے جن کے برے اعمال کو تم بچانو گے اور کبھی کرو گے، جس نے اس کی برائی کو (شریعت کی روشنی میں بے اختیار) پہچان لیا اس کے لئے بھی براءت و مذمہ کی صورت نکل آئی کہ اس کو برا جان کر حسب استطاعت ہاتھ پاؤں باندھ کر روکا جائے، اور نہ آخری درجہ میں دل سے برا ہی کیجے گا اور جس نے اس پر کبھی روک دیا وہ بھی سلامتی ہی رہا لیکن اس سے راضی ہو کر امراء کی تابعداری کرنے والی اس کی طرح گناہ و محبت اخروی سے محفوظ نہ ہوگا، صحابہ نے عرض کیا کہ یہ امام ایسے امراء سے قتال نہ کریں؟ حضور ﷺ نے فرمایا کہ نہیں جب تک وہ نماز پڑھاؤ رہیں)

اعلاء السنن میں ص ۲۶۷ ج ۴ سے ۳۰۳ ج ۴ تک سب موافق و مخالف دلائل جمع کر دینے ہیں اور کتاب الحج امام محمد ص ۲۶۵ ج ۴ ص ۲۶۸ ج ۴ بھی دیکھی جائے، نیز کتاب الاثار امام محمد ص ۳۵ ج ۴ ص ۳۶۰ ج ۴ میں بھی کافی شافی بحث ہے۔ جزاءہم اللہ فی الجزاء۔

ایک نہایت اہم اصولی اختلاف

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ صلوٰۃ کو صلوٰۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں جماعت کے ساتھ ادا کی گئی کی نہایت اہمیت ہے اور اس میں امام ہر طرح نہایت متبوع و مقدم ہوتا ہے جس طرح دوڑ میں سب سے زیادہ اگلا گھوڑا چلی کہلاتا ہے (جلی القرس سے میدان میں سب سے آگے بھاگتا ہے) اور اس کے پیچھے رہنے والا مصلی کہلاتا ہے (صلی القرس سے کہ گھوڑا دوڑ میں دوسرے نمبر پر ہوا) کیونکہ اس کا سرا گلے گھوڑے کے دونوں سریوں کے قریب ہوتا ہے، جیسا کہ باقلائی نے ذکر کیا ہے، میرے نزدیک صلوٰۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے، تحرک صومین والی بات نہیں ہے اور اسی سے ربط قد وہ و اقتدار کو تضمن سے ادا کیا گیا ہے، لہذا نماز جماعت میں اس معنی خاص کی رعایت طوطی زنی ضروری ہے اور امام صرف ظاہری وحشی لحاظ سے ہی عجلی اور مقتدی مصلی نہ ہوگا، بلکہ حقیقی و معنوی اعتبار سے بھی ہوگا اور دونوں کی نمازوں کا اتحاد و انکشاف اقتدار میں سے ہو گا اور صحت و فساد کے لحاظ سے بھی مقتدی کی نماز امام کی نماز پر پڑتی ہوگی۔

امام شافعیؒ و امام بخاریؒ کے یہاں چونکہ اس حقیقت پر ہمار نہیں ہے۔ اور صرف ظاہری موافقت افعال یا حسی طور سے مکانی یکجائی پر مدار ہے، اس لئے انہوں نے نماز جماعت کی حقیقت و معنویت سے قطع نظر کر لی ہے (ایسی ظاہر یہ ہے کہ بھی کیا ہے اور مالکیہ و حنابلہ نے بھی بحالت نسیان امام یہی مسلک اختیار کر لیا ہے) صرف خفیہ نے نماز کی کامل حقیقت و معنویت کی رعایت احکام میں کی ہے اور سب صحیح و غلط پر رد کئے ہیں اور یوں اگر صلوٰۃ کو عام معنی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس میں نہایت توسع ملے گا کیونکہ ہر عبادت جس میں خالق کی تعظیم ہے وہ بھی صلوٰۃ ہے اور یہ انسان کے ساتھ بھی خاص نہیں بلکہ ساری مخلوق میں پائی جاتی ہے، قال تعالیٰ کمل فدا علم صلوٰۃ و تسبیحہ معبود ہوا کہ وغیرہ صلوٰۃ میں ساری مخلوق شریک ہے، جس طرح سجدہ میں سب شریک ہیں البتہ ہر ایک کا سجدہ و صلوٰۃ الگ الگ طریقہ کا ہے حتیٰ کہ دیواروں کا سایہ جو زمین پر پڑتا ہے وہ ان کا سجدہ ہے، اسی طرح صلوٰۃ کا اطلاق بہت عام ہے حتیٰ کہ حدیث معمرانؓ میں "قف یا محمد فان ربک بصلی" بھی وارد ہے اس میں حق تعالیٰ کی طرف بھی صلوٰۃ کی نسبت ہوئی ہے لیکن خالق و مخلوق کی صلوٰۃ ہر ایک کے مناسب حال ہو گی اور اس کی مزید وضاحت پھر کسی موقع سے کی جائے گی، پھر فرمایا کہ پہلی امتوں کی نمازوں میں بھی رکوع و سجود تھا اور انبیاء سابقین بہ نماز کے وقت بامور بالوضوء بھی تھے اور ہماری جیسی نماز ہی مختلف شکلوں میں ان کی امتوں میں موجود تھی، مگر صرف ہندی کر کے نماز پڑھنے کی شکل اس امت محمدیہ کے خصائص میں سے ہے یعنی پہلی امتوں میں اگرچہ جماعت کی نماز تو تھی مگر صرف ہندی کے ساتھ نہ تھی اور حدیث "انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا تخطلوا" سے نہایت مضبوط ربط و تعلق امام و مقتدی کی نماز میں معلوم ہوتا ہے، جس کی رعایت خفیہ نے کی ہے، شافعیہ وغیرہم نے نہیں کی کہ انہوں نے صرف ظاہری افعال کا اتباع کافی سمجھ لیا، حتیٰ کہ انہوں نے مقتدی پر سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کو بھی لازم کر دیا، حالانکہ اس مسئلہ میں اس کے ساتھ سلف میں سے ایک یا دو شخص ہیں زیادہ نہیں، اس کی تفصیل بھی اپنے موقع پر آئے گی۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بخاری کی حدیث باب الصلوٰۃ فی المسجد اسوق ص ۲۹ میں حضور ﷺ سے نسوة الحجج فرمایا، صلوٰۃ الحجج نہیں فرمایا، اس سے بھی مفہوم ہوا کہ نماز واحد بالعدد ہے جو خفیہ نے سمجھا ہے، بہت سی نمازوں کا ایک جگہ ادا ہونا نہیں ہے جو شافعیہ وغیرہم نے سمجھا ہے اور اسی قول علیہ السلام اعجبنی ان تكون صلوٰۃ المسلمین واحدة (ابوداؤد) اور قول باری تعالیٰ اذا نودی للصلوة من يوم الجمعة مکی ہے، یعنی نماز جماعت مجموعی طور سے مفرد کے حکم میں ہے، مثنیہ و جمع کے طور پر نہیں ہے اور اس لئے لا صلوٰۃ

الافلاحۃ الکتاب پر خفیہ عامل ہیں کیونکہ نماز جماعت نظر شریعت میں واحد بالعدد ہے اور اس کے لئے ایک امام کی فاتحہ ہی کافی ہے۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ شافعیہ کی نماز کا حال بنی اسرائیل کی نماز کا ہے کہ وہ بھی صاحب اجتماع میں الگ الگ ہوتے تھے اور امام کی نماز مقتدیوں کی نماز کو اپنے حصہ میں شامل نہ کرتی تھی، بخلاف خفیہ کے کہ ان کی نماز دشمن پڑھتی اور الامام ضامن کا صدق ہے۔
فرمایا: امام بخاری نے مستورۃ الامام مستورۃ لا من حلفہ باندھا ہے، امام بخاری نے اس کو اپنی کڑی شرط روایت کی وجہ سے بطور حدیث تخریج نہیں کی اور ابن ماجہ نے بطور حدیث تخریج کی ہے اور یہ حدیث بھی نماز جماعت کو شخص واحد کی نماز قرار دیتی ہے۔

یہ سب تفصیل ہم نے صرف اس لئے ذکر کی ہے کہ نماز جماعت کی اہمیت واضح ہو اور یہ بھی کہ خفیہ نے جو نماز جماعت کی حقیقت شرعیہ سمجھی ہے وہی زیادہ صحیح ہے اور اگر خفیہ کو جو اعظم بمعانی اللہ بیٹ کہا گیا ہے وہ ایسے مباحث میں زیادہ واضح ہو جاتا ہے جن میں انہوں نے دوسرے سب ائمہ سے الگ مسلک اختیار کیا ہے اسی نے علامہ محدث شیخ محسن سندوی کو اقرار کرنا پڑا کہ اگر مسلمین و اہل حقین میں سے کوئی بھی امام ابوحنیفہؒ کی دقیق النظری کا مقابلہ نہیں کر سکتا (دراسات الیسیب ص ۳۳۵) حضرت استاذ الاساتذہ شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد بھی پہلے گزر چکا ہے کہ جس مسئلہ میں امام صاحب کی رائے سب سے الگ ہوتی ہے، اس کو میں ان کی دقت نظر و احصائے الرائے کی وجہ سے سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہوں، پھر جن مسائل میں دوسرے بھی ان کے موافق ہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ زیادہ قوی ہوں گے، اس کے بعد ہم دس احادیث و آثار بالا اختصار مع حوالوں کے ذکر کرتے ہیں جس سے مسلک خفیہ کی قوت اور نماز جماعت کا واحد بالعدد کے درجہ میں ہونا واضح ہو جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم وحم۔

(۱) حدیث انما جعل الامام یتیم بہ فلا تخلفوا علیہ (بخاری و مسلم) امام اس لئے ہے کہ اس کی اقتداء و اتباع کی جائے، لہذا اس کے خلاف مت کرو، حافظ ابن جریر نے قاضی بیضاوی شافعی کا قول نقل کر کے لکھا کہ اس کا مقتضی یہ کہ امام کی کسی حالت میں بھی مخالفت نہ کی جائے۔ (فتح ۱۲۴ ج ۲)

(۲) حدیث یصلون لکم فان اصابوا فلکم وان اخطوا فلکم وعلیہم (بخاری باب اذا لم یتیم الامام واتم من خلفہم ص ۹۶) حافظ نے لکھا کہ امام شافعی نے اسی حدیث کے معنی بروایت ابی ہریرہؓ فرمایا ہے نقل کئے۔ یعنی قوم فیصلون لکم فان اتموا کان لہم والکم وان نقصوا کام علیہم ولکم (فتح ص ۱۲۹ ج ۲)

یعنی مقصد شارع علیہ السلام اتمام نقص صلوٰۃ ہے، وجود و عدم صلوٰۃ نہیں، ماحققہ اشبح الانوار اس کے بعد علامہ نووی اور ابن حزم وغیرہ کی تاویلات کیلئے کوئی گنجائش نہیں رہتی، کیونکہ اس مسئلہ میں سب سے آگے امام شافعی ہی تھے۔

(۳) حدیث الامام ضامن (منداح و طبریٰ کبیر، و رجالہ موثقون کما فی مجمع الزوائد ص ۲۰۲ ج ۲) امام ضامن و ذمہ دار جب ہی ہو سکتا ہے کہ اس کی صحت و فساد نہ ذکر ائمہ مقتدی کی نماز پر پڑ سکتا ہو۔

(۴) اثر حضرت عمرؓ کہ نماز مغرب میں قراءت کرنا بھول گئے، پھر سب کے ساتھ نماز لوٹائی (طحاوی) امام طحاوی نے کہا کہ اگر ترک قراءت سب کے لئے موجب اعادہ ہو سکتا ہے تو بغیر طہارت نماز پڑھا دینا بدرجہ اولیٰ موجب اعادہ ہوگا۔

(۵) اثر حضرت علیؓ کہ آپ نے بحالت جنابت نماز پڑھائی، پھر اعادہ کیا اور دوسروں کو بھی لوٹانے کا حکم فرمایا (مصنف عبدالرزاق کما فی نصب الراعی ص ۶۰ ج ۲)

(۶) قول حضرت علیؓ کہ جو شخص حالت جنابت میں نماز پڑھادے اور وہ لوٹائے اور سب مقتدی بھی نماز کا اعادہ کریں گے (کتاب الاثار امام محمد ص ۳۵۹ ج ۱ و مصنف ابن ابی شیبہ)

(۷) قول ابراہیم: امام کی نماز فاسد ہو جائے تو مقتدیوں کی بھی فاسد ہوگی (کتاب الاثار امام ابی یوسف ص ۲۰ کتاب الاثار امام محمد ص ۳۵ ج ۱ او کتاب الحجود و ذکرہ السیوطی مرفوعاً فی کنز العمال ص ۱۳۶ ج ۴)

(۸) قول عطاء بن ابی رباح: جو شخص پہنچو نماز پڑھا دے، وہ اعادہ کرے اور دوسرے لوگ بھی اعادہ کریں (کتاب الاثار امام محمد ص ۳۶ ج ۱)

(۹) حدیث ستروۃ الامام ستروۃ لمن خلفہ (اسلام طرانی کافی جمع از احمد ص ۲۴ ج ۲)

(۱۰) حدیث معن کان لہ اصنام فقراء الامام لہ قرانۃ (۔۔۔ ص ۱۱۱ ج ۲) اس روایت میں اگرچہ ضعف ہے لیکن دوسری قوی روایات "مالی الازع القرآن" وغیرہ اس کی تقویت ہو جاتی ہے "بلک عشرۃ کاملۃ" اور یہ دونوں آخری احادیث ہم نے اس لئے ذکر کیں ہیں تاکہ امام کی نماز کا کوئی رابطہ و علاقہ مقتدیوں کی نماز کے ساتھ واضح ہو جائے باقی ابحاث آئندہ آئیں گی، ان شاء اللہ تعالیٰ و هو ولی التوفیق.

باب تقص الیدین من غسل الجنابة

(غسل جنابت کے بعد ہاتھوں سے پانی جھاڑنا)

(۲۷۰) حدثنا عبدان قال أخبرنا ابو حمزة قال سمعت الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن کرب عن ابن عباس قال قالت ميمونة وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم غسلاً فستره بثوب وصب على يديه فغسلهما ثم صب بيمينه على شؤاله فغسل فرجه فغضب بيده الأرض فمسحها ثم غسلها فمضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه ثم صب على راسه وافاض على جسده ثم تنحى فغسل قد فيه فتناوله لوبا فلم يأخذه فانطلق وهو ينفض يديه:

ترجمہ: حضرت میمونہ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے لئے غسل کا پانی رکھا اور ایک کپڑے سے پردہ کر دیا، پہلے آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا، اور انہیں دھویا پھر دھوئے ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں پانی لیا اور شرمگاہ دھوئی اور پھر ہاتھ کو زمین پر رکھ دیا اور دھویا، پھر لگی اور ناک میں پانی ڈالا اور چہرہ اور بازو دھوئے، پھر سر پر پانی بہایا اور سارے بدن کا غسل کیا اس کے بعد ایک طرف ہو گئے اور دونوں پاؤں دھوئے اس کے بعد میں نے آپ ﷺ کو ایک کپڑا دینا چاہا تو آپ ﷺ نے نہیں لیا اور آپ ﷺ ہاتھوں سے پانی جھاڑنے لگے۔
تشریح: حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس حدیث سے وضو غسل کے پانی جھینکنے کا جواز مستدل کیا ہے اور یہاں غسل میں بھی گزر رہا ہے (بخاری ص ۳۶ ج ۱)۔
محقق عینی نے لکھا کہ امام بخاری اس حدیث کو اس کتاب الغسل کے اندر ۶ مرتبہ پہلے ذکر کر چکے ہیں، یہ ساتواں موقع ہے اور آٹھویں بار پھر (چند احادیث کے بعد نمبر ۲۷۰ پر ابدان سے ہے) روایت کریں۔ یہ سب ایک ہی حدیث ہے جس کو امام بخاری اپنے متعدد شیوخ سے روایت کیا ہے، الفاظ مختلف ہیں اور ہر طریق کو الگ ترجمہ و عنوان سے لیا، اور حدیث الباب کے راوی ابو حمزہ کا نام محمد بن یونس السکری المروزی ہے، ان کا لقب "سکری" اس لئے نہیں تھا کہ وہ شکر فروخت کرتے تھے بلکہ شریعی کلام کے سبب سکری مشہور ہو گئے، اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے آستین میں شکر اٹھاتے تھے، ابن معصوب نے کہا کہ عجیب الدعوتے۔

علامہ نے لکھا "مناسبت تو ظاہر ہے کہ یہ سب ابواب احکام غسل سے ہی متعلق ہیں اور مطابقت ترجمہ حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ ترجمہ کا لغوی فائدہ کیا ہے؟ تو وہ میرے نزدیک یہ ہے کہ پانی کے جھینکنے جیسے فعل کو اثر عبادت کو ایک طریق پھینکنا اور جھینکنا نہ سمجھا جائے لہذا اس کا جواز بتلادیا گیا اور اسی سے اس شخص کے قول کا بھی رد ہو گیا جس نے سمجھا کہ حضور ﷺ نے کپڑے سے جسم کو اس لئے خشک نہیں کیا تھا کہ آثار عبادت کو اس پر باقی رہے نہ دینے کی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ آپ نے اس سے احتراز اس لئے فرمایا تھا کہ قہش پسند منکبوں کے طریقوں سے دور رہیں، (محمد ص ۳۵ ج ۲)

ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی وضو غسل کے بعد تویہ ورو مال کے استعمال کو جائز فرمایا تھا اسی کی طرف محقق بخینی نے بھی اشارہ فرمایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

باب من بداء بشق راسه الایمن فی الغسل

(جس نے اپنے سر کے داہنے حصے سے غسل شروع کیا)

(۲۷۱) حدثنا خلاد بن یحیی قال حدثنا ابراهیم بن نافع عن الحسن بن مسلم عن صفیہ بنت شبیبہ عن عائشة قالت کنا اذا احسب احدا منا جنابة اخذت بیدها ثلاثا فوق راسها ثم تاخذ بیدها علی شقیها الایمن وبیدها الاخری علی شقیها الایسر.

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرمایا کہ ہم (ازواج) میں سے کسی کو اگر جنابت لاحق ہوتی تو وہ پانی ہاتھوں میں لے کر سر پر تین مرتبہ ڈالتیں اور پھر ہاتھ میں پانی لے کر اپنے حصے کا غسل کرتیں اور دوسرے ہاتھ سے بائیں حصے کا غسل کرتیں تشریح: مقصد یہ ہے کہ غسل میں بھی وضو وغیرہ کی طرح مسنون طریقہ دینی چاہیے شروع کرنا ہے حافظ ابن حجر نے لکھا یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ حدیث الباب سے تو جسم کے داہنے جانب کو پہلے دھونا مذکور ہے، حالانکہ امام بخاری نے ترمذی الباب میں صرف سر کے داہنی حصہ کو پہلے دھونے کا ذکر کیا تھا، پھر مطابقت کی کیا ضرورت ہے؟ علامہ کرمانی نے اس کا جواب دیا کہ جسم کے داہنے حصے سے مراد جسم مع سر کے ہے لہذا مطابقت ہو گئی کہ سر بھی اس میں داخل تھا، اس جواب کو نقل کے کے حافظ نے اپنی رائے پہنچی کہ بظاہر امام بخاری نے حدیث میں تین بار سر دھونے کے ذکر سے یہ تقسیم کی ہے کہ پہلے صرف سر ہی کے داہنے حصہ کو تین بار اور پھر بائیں حصہ کو تین بار دھو لیتے تھے، اس کے بعد جسم کے داہنے حصہ کو اور پھر بائیں کو دھوتے تھے، چنانچہ پہلے باب من بداء بالخلاب میں بھی یہ یہ صراحت گزر چکا ہے کہ حضور ﷺ نے پہلے سر کے داہنے حصے سے شروع فرمایا، واللہ اعلم (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

فائدہ ہمزہ: باب مذکور کے تحت امام بخاریؒ نے کوئی حدیث مرفوعہ ذکر نہیں کی، بلکہ صرف حضرت عائشہ کے اس ارشاد پر اکتفا کیا کہ ہم (یعنی ازواج مطہرات) میں سے جب کسی کو غسل جنابت کرنا ہوتا تھا تو اس کی طرح کیا کرتے تھے، محقق بخینی اور حاضی نے لکھا کہ اسی ارشاد کو حدیث مرفوعہ کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ بظاہر حضور ﷺ اس پر مطلع تھے۔ (عمدہ ص ۳۶ ج ۲ وفتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

حافظ نے مزید لکھا کہ اس سے امام بخاری کا یہ مسلک ظاہر ہوا کہ وہ قول صحابی "کما فعل" (ہم کیا کیا کرتے تھے) کو حدیث مرفوعہ کے حکم میں قرار دیتے ہیں، خواہ وہ اس فعل کو حضور ﷺ کے زمانہ کی طرف منسوب کرے یا نہ کرے، اور یہی مسلک حاکم کا بھی ہے (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

صحابہ کرام کے اقوال و افعال حجت ہیں

ہم پہلے کئی جگہ لکھ چکے ہیں کہ امام اعظمؒ اور دوسرے ائمہ حنفیہ کی فقہ قرآن و حدیث اور آثار صحابہ و اہل معارف و قیاس کی روشنی میں مرتب و مدون ہوئی ہے اور ائمہ حنفیہ نے خاص طور سے قرآن و حدیث کی تفسیر مراد میں آثار و اقوال صحابہ سے مدد لی ہے، اور گو امام بخاری نے تالیف سے لے کر محقق بخینی نے بھی اسی جواب کو ذکر کیا ہے، اور غالباً انہوں نے علامہ کرمانی نے بھی اس جواب کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ بساب من بداء بالخلاب والی حدیث میں بداء بشق راسه الایمن میں یہاں بات مشرطہ نہیں ہے کہ اس سے مراد سر دھونا یا خوشبو کا استعمال ہے، دوسرے وہاں دھونے کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ مراد سر کے داہنے حصے سے شروع کر کے داہنے حصہ کو بھی ساتھ ہی دھونا اور پھر بائیں حصہ اس سے شروع کر کے پورے بائیں حصہ کو دھویا ہو لیکن اختصار کے لفظ بداء بشق راسه الایمن روایت کیا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم و الحمد للہ وکرمہ، (تو لفظ)

صحیح بخاری شریف کی بنیاد پھر صحیح پر رکھی ہے، مگر جہاں وہ خود چاہتے ہیں اور اپنے مسلک کی تقویت دیکھتے ہیں تو ترجمۃ الباب میں اقوال و آثار کو بھی ضرور لاتے ہیں، اور یہاں آپ نے دیکھا کہ قول صحابی مذکور ہی کو حدیث مرفوعہ کے قائم مقام کر دیا ہے پھر حافظ نے اور بھی زیادہ وضاحت امام بخاری و حاکم کے مسلک کی کر دی ہے، اس کی باوجود اہل حدیث پر یہ بات بیشتر مباحثہ و مسائل میں بڑی گراں مٹری ہے کہ حنفیہ نے اقوال و آثار صحابہ سے تقویت حاصل کی کیا للعجب!

دوسری طرف یہی بات اس دور کے ان متورین پر بھی جت ہے، جو اقوال و آثار صحابہ کی حجیت سے انکار کے لئے بعض صحابی کزوریوں کو آڑ بناتے ہیں، کیونکہ لغزشوں کی بات بالکل الگ ہے، نہ ان کو کوئی معصوم ماننا ہے لہذا انوار و مستحیات کو نمایاں کر کے صحابہ کرام پر جرح و تنقید کا دروازہ کھولنا کسی طرح موزوں نہیں ہے۔ ”مؤلف“

باب من اغتسل عریانا وحده فی الخلوۃ ومن بستر والتستر الفضل وقال بهز عن

ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ احق ان یتحیی منہ من الناس

(جس نے خلوت میں تنگے ہو کر غسل کیا اور جس نے کپڑا باندھ کر کیا، اور کپڑا باندھ کر غسل کرنا افضل ہے، بہز نے بواسطہ والد و عبد نبی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے کہ اس سے حیا کی جائے)

(۲۷۲) حدثنا اسحق بن نصر قال حدثنا عبد الوراق عن معمر عن ہمام بن منہ عن ابی ہریرۃ عن النبی

صلی اللہ علیہ وسلم قال کانت بنو اسرائیل یغتسلون عراۃ یظفر بعضهم الی بعض وکان موسی صلی

اللہ علیہ وسلم یغتسل وحده فقالو واللہ ما یمنع موسی ان یغتسل معنا الا انه ادر فذهب مرة یغتسل

فوضع ثوبہ علی حجر ففر الحجر بثوبہ فجمع موسی فی الثوبه یقول ثوبی یا حجر حتی نظرت بو

اسرائیل الی موسی وقالو واللہ ما یجوسی من باس و اخذ ثوبہ و طفق بالحجر ضربا قال ابو ہریرۃ واللہ

انه لندب بالحجر ستۃ او سبعة ضربا بالحجر وعن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال بینا

ایوب یغتسل عریانا فخر علیہ جراد من ذهب فجعل ایوب یحتشی فی ثوبہ فسادہ ربہ یا ایوب الم اکن

اغنیتک عما تری قال ہلی وعزتک ولكن لا غنی بی عن ہرکتک ورواہ ابراہیم عن موسی بن عقبہ

عن صفوان عن عطاء بن یسار عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینا ایوب یغتسل عریانا:

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نبی اسرائیل تنگے ہو کر اس طرح نہات

تھے کہ ایک شخص دوسرے کو دیکھتا ہوتا، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام تنہا غسل فرماتے، اس پر انہوں نے کہا کہ بخدا اسوی کو تو ہمارے ساتھ غسل کرنے میں یہ

چیز ماننے ہے کہ آپ آس خیر میں مبتلا ہے، ایک مرتبہ موسیٰ علیہ السلام غسل کے لئے تشریف لے گئے اور آپ نے اپنے کپڑوں کو ایک پتھر پر

رکھ دیا، اتنے میں پتھر کپڑوں سمیت بھاگنے لگا اور موسیٰ علیہ السلام بھی اس کے پیچھے بڑی تیزی سے دوڑے، آپ کہتے جاتے تھے اے پتھر میرا

کپڑا، اے پتھر میرا کپڑا، اتنے میں نبی اسرائیل نے موسیٰ کو بغیر پوشاک کے دیکھ لیا اور کہنے لگے کہ بخدا اسوی کو کوئی بیماری نہیں ہے اور موسیٰ

علیہ السلام نے کپڑا پالیا اور پتھر کو مارنے لگے، ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ بخدا اس پتھر پر چھ یا سات مار کا اثر باقی تھا اور ابو ہریرہ سے روایت ہے

کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ ایوب علیہ السلام غسل فرما رہے تھے کہ سونے کی مٹی آپ پر گرے نہیں،

حضرت ایوب علیہ السلام انہیں کپڑے میں سینٹے لگے، اتنے میں ان کے رب نے آواز دی، اے ایوب علیہ السلام! کیا میں نے تمہیں اس چیز

سے بے نیاز نہیں کر دیا تھا جسے تم دیکھ رہے ہو، ایوب نے جواب دیا ہاں تیرے غلبہ اور بزرگی کی قسم، لیکن تیری برکت سے میرے لئے بے

نمازی کیونکر ممکن ہے اور اس حدیث کی روایت ابراہیم، موسیٰ بن عقبہ سے وہ صفوان سے وہ عطاء بن یسار سے وہ ابو ہریرہ سے اور وہ نبی کریم ﷺ سے اس طرح کرتے ہیں ”جبکہ حضرت ایوب علیہ السلام نیچے ہو کر غسل فرما رہے تھے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاری کی غرض اس ترجمہ الباب سے الگ کلی فضا کے اندر یا ایسی جگہ جہاں لوگوں کے آنے جانے کا موقع و احتمال نہ ہو غسل کرنے کا حکم بتلانا ہے یعنی جواز اور معصیت نہ ہونا، تاہم اس میں ابی داؤد میں ہے کہ اگر فضا میں غسل کرے تو اپنے گرد غلطی گھٹنے کیونکہ وہاں بھی خدا کے بندوں میں سے موجود ہوتے ہیں جس سے شرم کرنی چاہیے،

تستر مستحب ہے

مطلوب شرعی تو تستر ہی ہے، کوتاہائی میں یہ صورت مذکور غسل کر لینا معصیت نہ ہوگا۔

غسل کے وقت تہہ باندھنا کیسا ہے؟

حضرتؒ نے فرمایا کہ بعض عہدہ نے تستر کے استحباب میں تنہائی کے اندر تہہ باندھنے کو بھی داخل کیا ہے، لیکن ہمارے استاد حضرت شیخ الہند فرماتے تھے کہ یہ اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ تنہائی یا غسل خانہ میں تو تستر یوں بھی حاصل ہے، میرے نزدیک یہ بھی غسل خانہ میں تہہ باندھنے کا قول استحباب محتاج دلیل ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں بھی تستر تہہ باندھنے کی صورت سے منقول نہیں ہے۔ ”اللہ لعلی“ پر فرمایا کہ حق سبحانہ و تعالیٰ اگر چہ مخلوق کے کپلے اور چھپے برابر پر مطلع ہے، اور اس کے لحاظ سے دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے، تاہم ادب یہی ہے کہ اس کی ذات سے بھی (جل مجدہ) شرم وحیا کا معاملہ رکھا جائے جس طرح لوگوں سے کیا جاتا ہے۔

عریا یا غسل کیسا ہے؟

”یغتسلون عوافہ“ پر فرمایا: غالباً یہ واقعہ بنی اسرائیل کا وادیٰ تیس میں قیام کے زمانے میں پیش آیا ہے کہ وہاں عمارتیں اور مکان نہ تھے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ بظاہر ایک دوسرے کے سامنے نیچے ہو کر غسل کرنا ان کی شریعت میں جائز ہوگا، ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ضرور ان کو اس سے روکتے اور خود حضرت موسیٰ علیہ السلام تنہا غسل اس کے افضل ہونے کی وجہ سے کرتے ہوں گے، ہمارے نزدیک ابن بطال و قرطبی کی یہ رائے درست نہیں کہ بنی اسرائیل اس بارے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نافرمانی کرتے تھے، (فتح الباری ص ۲۶۷ ج ۱)۔

ہر چیز میں شعور ہے

”لوہی جمعہ“ پر فرمایا: اس سے معلوم ہوا کہ عبادات میں بھی شعور ہے، لیکن وہ فقط علم حضور کی درجہ کا ہے اور ہر چیز کے اندر شعور رکھا ہوا شریعت سے ثابت ہے، جس کا انکار مجزا بن حزم اندکی کے کسی اور نے نہیں کیا ہے۔

ابن حزم کا تفرد

ابن حزم نے کہا کہ جن و انس و ملک کے سوا کسی چیز میں شعور نہیں ہے اور فلاسفہ نے کہا کہ حیوانات میں قوت حافظہ نہیں ہے، فرمایا کہ ان کا بھی یہ قول جمل مرتع ہے۔

عریائی کا خلاف شان نبوت ہونا

اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے اس پتھر سے ایسی حرکت کیوں کرائی کہ جس کی وجہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عریاں ہونا

پڑا، حالانکہ یہ وقاحت و بے شرمی کی بات ایک نبی کی شایان شان نہ تھی، اس کا جواب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی مشیت کا اقتضا، ہوا کہ وہ اپنے نبی کو اس عیب سے بری ثابت کر دے جس کی تہمت وہ لگاتے تھے، یعنی خصیوں کا وہم (یا دوسرا عیب جو مرد کامل میں نہیں ہوتا) اور اس کی صورت بغیر اس کے تھی کہ وہ ان کو عریانی کی حالت میں دیکھ لیتے، لہذا حق تعالیٰ نے مذکورہ بالا مصلحت خاصہ کے تحت عریانی کو بہتر و نافع چاہنا بہ نسبت تر کے، جس کی وجہ سے وہ لوگ ان کی طرف سے تردد و شک میں رہے اور ممکن تھا کہ ایسے شکوک کے باعث وہ ان کی نبوت میں بھی یقین نہ کرتے کیونکہ انبیاء علیہ السلام سب ہی کامل الثقلات اور عیوب انسانی سے بری ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ غسل کے وقت عریانی ان کے یہاں عیب اور بے شرمی کی بات بھی نہ تھی، وہ اس کے عادی تھے، اس لئے خود ان کے دستور و عادت کے تحت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عریاں ہونا بھی خلاف شان نبوت نہ تھا، لہذا ان کا طعن و اتہام دفع کرنے کے لئے اس فی نفسہ خلاف شان نبوت امر کو گوارا کر لیا گیا۔

”والله انہ لندب بالبحر سبعة اوسبعة ضروبا بالبحر“ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: واللہ! حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پتھر پر مار کے چھ یا سات نشانات اور لکیریں پڑ گئیں تھیں (

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ندب کا ترجمہ ہمارے زبان میں لکیریں مناسب ہے، اور میرے نزدیک صرف لکیریں اور نشانات ہی پڑے، اس لئے کہ اس پتھر سے چشموں کا پھونسا مقدور تھا۔ ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بحالت غضب اس پر مار پڑنا اس کی فناء کیلئے کافی تھا، سب کو معلوم ہے کہ ایک شخص کے صرف تھپڑ مار دیا تھا تو وہ مر گیا تھا، اور ملک الموت کے تھپڑ مارا تھا تو اس کی آنکھ پھوٹ گئی تھی، اور ہمارے حضور ﷺ نے غزوہ احد کے موقع پر ایک شخص کی طرف صرف نیزہ سے اشارہ کر دیا تھا تو وہ لڑکھڑاتا ہوا مر گیا تھا اور شور و اویلا نہ کرتے ہوئے سوخت جان ہو کر مر گیا تھا اسی وجہ سے کہا گیا کہ سب سے بدتر مقتول وہ ہے جس کو کوئی نبی قتل کرے، اور اسی لئے حضور ﷺ کے ہاتھوں سے کسی کا قتل ہونا ثابت نہیں ورنہ وہ بدترین مقتول ہوتا۔

”لا غشی بسی عن ہر کک“ فرمایا: حضرت ایوبؑ کا سلام مختصر ہونے کے ساتھ ساتھ نہایت معنی خیز لطیف و برص اور شان نبوت سے مناسب ہے، جس طرح عصائے موسیٰؑ کا ڈنڈا ہاں جانے پر حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا تھا خذھا ولا تحف، اور حضرت موسیٰ نے ہاتھ پر پکڑا لپیٹ کر اس کو پکڑنے کا ارادہ کیا تو نڈا آلائی لا تعمد بنا (کیا ہم پر بھروسہ نہیں کرتے) آپ نے کہا ”بلی و لکنی بشو خلقت من ضعف“ (ضرور آپ پر بھروسہ ہے مگر میں بشری تو ہوں کہ کمزوری میری خلقت میں ہے) یا جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بلی و لکن لیطمئن قلبی کہا تھا، اور حقیقت یہ انبیاء ہی کی شان ہے جن پر حق تعالیٰ کی طرف سے جوابات الہام کئے جاتے ہیں، ورنہ خدائے تعالیٰ کی جناب میں تو کسی کی مجال نہ ہوتی جن میں نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بات کرتا یا جواب دیتا، پھر ایسا بد چست یا برص کا جواب دینا تو صرف ان ہی نفوس قدسیہ کا حق ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر نے لکھا: کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس قدم سے معلوم ہوا کہ علانہا برص و تہیب کی ضرورت کے وقت شرم گاہ کی طرف دیکھنا درست ہے، مثلاً زمین میں سے کوئی دوسرے کے متعلق نیک ناک کے لئے برص کا وہم کرنے کو اس کی تحقیق کرنے والے دیکھنا درست ہے اور معلوم ہوا کہ انبیاء علیہم السلام اپنی خلعت و اخلاق کے نہاد نہایت نکال ہوتے ہیں اور جو کوئی ان کی طرف کی نفس و عیب خلعت کو منسوب کرے گا وہ ان کو ایذا دینے والاں میں سے ہوگا، اور اس کے مرتکب پر کلہ کا خوف جائے (فتح الباری ص ۶۷۷ ج ۲)

تحقیق بخنی نے بھی حدیث مذکور سے جواز عریانی کا لفظ رواۃ جواز نظری و العود عند الضرورة لندہ اذاعہ و غیر بائزہ و انبیاء علیہم السلام عن اللہ صم والجمع ب اللہ ہرۃ والبالہ اور نسبت نفس و عیب الی الانبیاء کو ایذا کا مصداق قرار دے کر اس سے خوف کی کلمات کیا ہے (عمدہ ص ۲۰۲ ج ۲ ص ۱۵۱) ۲۔ حضرت سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ جس پتھر پر پکڑے رکھے تھے وہ پتھر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس ہی رہا کرتا تھا اور وقت ضرورت اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا مارنے سے پانی پھیٹنے لگتا تھا و اللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ص ۱۵۱ ج ۲) ۳۔ اس شخص نے حضور ﷺ کو یا محمد کہہ کر مبارزت و مقابلہ کیسے کیا تھا (خالف)

بحث ونظر: حافظ ابن حجر نے لکھا: امام بخاری کے تسر کو افضل لکھنے سے معلوم ہوا کہ عریا یا غسل حد جواز میں ہے اور یہی اکثر علماء کی رائے ہے اور اس بارے میں خلاف ابن ابی لیلیٰ کا ذکر ہوا ہے (فتح الباری ص ۲۶۶ ج ۱)

محقق عینی نے لکھا: تسر کے افضل ہونے میں تو اختلاف ہی نہیں ہے جیسا کہ امام بخاری نے بھی لکھا اور خلوت میں جواز غسل عریا یا ہی کے قائل امام مالک امام شافعی اور جمہور علماء بھی ہیں، البتہ ابن لیلیٰ نے اس مسلک کی تضعیف کی ہے اور علامہ واردی نے اس کو اپنی اصحاب شافعیہ کے لئے وجہ علت بنایا ہے اس صورت کے لئے کہ کوئی شخص بغیر ازار کے پانی میں گھس کر نجاست غسل کرنے لگے اور اس کیلئے ایک حدیث ضعیف سے استدلال کیا ہے (حدودہ ۴۷ ج ۲)

علاوہ غسل یا دوسری ضرورت کے کشف عورت کا مسئلہ

بغیر ضرورت غسل وغیرہ خلوت میں بھی کشف عورت مکروہ تنزیہی یا تحریمی ہے اور امام شافعی سے تو حرمت کا قول بھی منقول ہے (لامع ص ۱۱۱ ج ۱)

حضرت گنگوہی کا ارشاد

لامع دراری ص ۱۱۲ ج ۱ میں تقریر مولانا محمد حسن کٹی کے حوالہ سے حضرت کا ارشاد نقل ہوا ہے کہ خلوت میں غسل کے وقت ترک یا تسر اولیٰ ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے بھی خلوت میں تسر نہیں کیا ہے اور امام بخاری کے قول افضلیت تسر کا محل یہ ہے کہ ایک شخص اپنے گھر میں تنہا بیٹھا ہوا لگے پڑھ رہا ہو یا صحرا میں اکیلا ہو، تب اس کے لئے تسر عریانی سے افضل ہے کیونکہ غسل وغیرہ کوئی ضرورت اس کے لئے نہیں ہے واللہ اعلم ان یمسحی منه۔

حضرت شیخ الحدیث دامت ظلہم کا ارشاد

مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم ﷺ ازار کے ساتھ غسل فرماتے تھے یا بغیر ازار کے، اولیٰ کی طرف شیخ قدس سرہ کا میلان تھا اور انہوں نے اس کیلئے حضور اکرم ﷺ کے آپ غسل کی قلت سے استدلال کیا ہے کیونکہ ازار کے ساتھ تھوڑا پانی کافی نہیں ہو سکتا اور ابن عابدین نے کہا نبی اکرم ﷺ کے حال سے یہ ہے کہ آپ بغیر سارے غسل نہ فرماتے تھے (لامع ص ۱۱۳ ج ۱)

حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ایدہ ابنی اسرائیل

بنی اسرائیل کے جس طعن و مہیب جوئی کا ذکر اوپر ہوا ہے، اس کی تائید بخاری کی دوری روایت سے بھی ہوتی ہے کیونکہ امام بخاری نے بھی حدیث آیت یمایہا اللہین امنوا لا تکنوا کالمذنبین اذوا موسیٰ فبرء اللہ معا قالوا (احزاب) کی تفسیر میں ذکر کی ہے (بخاری کتاب التفسیر ص ۸۹) لیکن دوسری روایت سے ایدہ مذکور کے مصداق دوسرے امور بھی نقل ہوئے ہیں، چنانچہ ابن ابی حاتم کی روایت علی سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی لگ ایک پہاڑی پر وفات ہو جانے پر بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تہمت نقل رکھ دی تھی، پھر جب حق تعالیٰ نے فرشتوں کے ذریعے فیصلہ ان کے سامنے کر دی تو بنی اسرائیل کو اطمینان ہوا، کیونکہ ان پر قتل کا کوئی نشان نہ تھا۔ اس کے علاوہ ایک روایت حضرت ابن عباس اور سعدی سے کتب تقاسیر میں نقل ہوئی ہے کہ قارون نے ایک عورت کو روپیہ دے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تہمت زنا لگوائی تھی، پھر حق تعالیٰ نے اس عورت کے ذریعہ اس بے بنیاد اتہام کو رفع کر دیا تھا۔

محاکمہ: حافظ ابن کثیر نے احتمالات بالا کا ذکر کر کے لکھا: میں کہتا ہوں کہ ایدہ اسے مراد یہ سب امور ہو سکتے ہیں (بلکہ دوسرے بھی جو

موجب ایذا ہوئے ہوں) (تفسیر ص ۵۶۱ ج ۳) اور شان نزول کے لئے بھی کسی ایک واقعہ کا مخصوص ہونا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے (قصص القرآن ص ۵۰۰ ج ۱)

راوی بخاری عوف کا ذکر

امام بخاری نے یہاں حدیث الباب کی روایت بواسطہ عبد الرزاق عن معمر بن مہاجر عن ابی ہریرہ ذکر کی ہے، پھر کتاب المغیرہ ص ۸۸ میں بواسطہ اہل بن ابراہیم عن روح عن عبادہ عن عوف، عن الحسن و محمد و غلاس، عن ابی ہریرہ سے ذکر کی ہے علامہ عبد الوہاب بخاری نے قصص الانبیاء میں ص ۲۸۱ سے ص ۲۹۱ تک ایذا بنی اسرائیل پر بحث کی ہے اور مصر کی ایک علمی مجلہ کی طرف سے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے غسل عریانہ کے واقعہ پر عقلی و فطری تنقید کی گئی ہے اس کو بھی ذکر کیا ہے اور جوابات دیئے ہیں، یہ بحث علماء کے لیے قابل دید ہے۔ ہم یہاں تنقید کا صرف ایک جز نقل کرتے ہیں پھر کے کپڑے لے کر بھاگنے کے بارے میں حدیث ضرور وارد ہوئی ہے مگر اس کے رجال میں عوف بھی ہیں جن کے متعلق تہذیب العجیب میں شیعی رافضی و شیطان کے الفاظ لکھے گئے ہیں بخاری صاحب نے جواب دیا کہ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں لکھا عوف ثقہ ثبت تھے اور اگرچہ وہ قدری و شیعی تھے مگر اصحاب ستہ نے ان سے احتجاج کیا ہے الخ اور علامہ نووی نے بھی روایت مبتدع غیر داعیہ کے ساتھ احتجاج کو صحیح قرار دیا ہے لہذا روایت مذکور صحیح ہے دوسرے یہ کہ بخاری و مسلم میں یہ حدیث اس طریق کے علاوہ اور بھی دو طریقوں سے مروی ہوئی ہے اور عوف کا واسطہ صرف ایک طریق بخاری میں ہے لہذا اس کے تسلیم ضعف پر بھی حدیث کا ضعف دوسرے طرق کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے (۲۸۲)

ضعیف راوی کی وجہ سے حدیث بخاری نہیں گرتی

یہ وہی بات ہے جس کا ذکر ہم پہلے حضرت شاہ صاحب کے ارشاد سے بھی نقل کر چکے ہیں کہ صحیح بخاری کے روائے میں اگرچہ مشکوک و مبہم اشخاص بھی ہیں مگر بخاری کی حدیث ان کی وجہ سے گرے گی نہیں کیونکہ دوسرے طرق سے ایسی روایات کی توثیق ہو چکی ہے لہذا مجموعی حیثیت سے یہ دعویٰ صحیح ہے کہ بخاری کی تمام احادیث قابل احتجاج و استدلال ہیں۔

فوائد و احکام

محقق یعنی نے حدیث الباب سے جن علمی فوائد و احکام کا استنباط ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں

- (۱)۔ خلوت میں جہاں لوگوں کی نظریں نہ پڑیں غسل وغیرہ کرنے کیلئے عریاں ہونے کی اباہت و اجازت معلوم ہوئی
- (۲)۔ ضرورت کے وقت قابل سترجم کو کم کر لینا بھی درست ہے مثلاً علاج برائت عیب یا ثابت عیب برص وغیرہ کے لیے جن کے فیصلے بغیر دیکھے نہیں ہو سکتے۔
- (۳)۔ کسی خبر کو چلتا ظاہر کرنے کے لیے حلف کا جواز۔ جیسے یہاں حضرت ابو ہریرہ نے حلف کے ساتھ خبر دی۔
- (۴)۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے چند معجزات معلوم ہوئے کہ پھر ان کے کپڑے لے کر بنی اسرائیل کے مجمع تک چلا گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کو پکارتے رہے جیسے وہ مبتلا اور بھٹتا ہے اور آپ کے عصا مارنے کے نشانات پھر پر ظاہر ہوئے
- (۵)۔ معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء علیہم السلام کو فطری و فطنی کمالات سے نوازا ہے اور ان کو تمام عیوب سے پاک ظاہری و باطنی سے منزہ کیا ہے
- (۶)۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بشریت کا بھی ثبوت ہوا کہ اس سے مغلوب ہو کر غصہ میں پھر کومارنے لگے (عمدہ ۵۰۵)۔ چر محقق

یعنی نے دوسری روایت ابی ہریرہؓ کے تحت مندرجہ ذیل احکام ذکر کئے۔

(۱)۔ ابن بطلان نے فرمایا اس سے عریاں غسل کا جواز معلوم ہوا کہ کیونکہ حق تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کو مٹیاں جمع کرنے پر ملامت کی مگر عریاں غسل کرنے پر عتاب نہیں فرمایا

(۲)۔ اس سے حق تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ حلف کرنے کا جواز نکلا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے بلسی و عزت تک کہا یعنی خدا کی عزت کی قسم کھائی

(۳)۔ داؤدی نے فرمایا کہ اس سے کفاف کی فضیلت فقر پر عبادت ہوئی کیونکہ حضرت ایوب علیہ السلام سونے کی مٹیاں دولت کی حرص یا فقر و مہابت کے نظریہ سے نہیں جمع کر رہے تھے بلکہ صرف اپنی ضروریات زندگی کے خیال سے اور غیبر کے بارے میں یہ بھی خیال نہیں ہو سکتا کہ اس کو اللہ تعالیٰ وہ دولت دینا کی دیتے جو آخرت میں ان کے حصے سے کم کر دی جاتی۔

(۴)۔ اس سے حلال مال کی حرص کا بھی جواز معلوم ہوا

(۵)۔ غنی کی فضیلت معلوم ہوئی کیونکہ اس کو برکت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا (عمدہ ۵۲: ۲)

سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے قرآنی واقعات

تذمیل و تکمیل: سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام و ہارون علیہ السلام بنی اسرائیل اور فرعون، قارون و ہامان کے حالات و واقعات اس قدر اہم، بصیرت افروز اور عبرت آموز ہیں کہ قرآن مجید کی ۳۷ سورتوں کی پانچ سو سے زائد آیات میں ان کا ذکر و تذکرہ ہوا ہے اس لیے بغرض افادہ علمی و عملی یہاں زیادہ اہم واقعات کو یکجائی طور پر پیش کیا جاتا ہے

واضح ہو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نہایت جلیل القدر اولوالعزم اور خدا کے محبوب برگزیدہ نبی تھے سورہ اعراف میں ارشاد ہوا "یا موسیٰ انی اصطفتک علی الناس برسالامی و بکلامی" (اے موسیٰ میں نے تجھ کو اپنی رسالت و شرف ہم کلامی بخشی کہ سب لوگوں پر ترجیح و برتری عطا کی ہے) سورہ طہ میں فرمایا "وانا اخترک" (میں نے تجھ کو چن لیا) "قد اوتیت سلوک یا موسیٰ" (تیری مانگ ہماری طرف سے پوری کی گئی) "ولقد مننا علیک مرۃ اخری" (ہم نے پھر تجھ پر احسان کیا) "والقیٰ علیک حبۃ منیٰ و لتصنع علی عیسیٰ" (ہم نے اپنے فضل خاص سے) تجھ پر محبت کا سایہ ڈال دیا کہ جسی بھی تجھ سے محبت کرنے لگے اور ہم چاہتے ہیں کہ تو ہماری خاص نگرانی میں پرورش پائے) "الا نخاف اننی معکم اسمع و اری" (ڈرو مت میں تمہارے ساتھ ہوں میں سب کچھ دیکھ اور سن رہا ہوں)

غرض حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جلالت قدر اور وجاہت عند اللہ بے شمار آیات سے ظاہر ہوتی ہے اور احادیث میں بھی آپ کے بڑے مناقب اور فضائل ہیں اور قرآن مجید میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات کو اس لئے بہ کثرت پیش کیے کہ آنے والی قوموں کے عروج و زوال اور شد و گمراہی کے بارے میں موعظت و بصیرت مل سکے۔ خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل عظیم ترین شرف اور جاہ جلال رکھنے والی قوم تھی کہ حضرت ابراہیم، حضرت اخیوت، حضرت یعقوب و حضرت یوسف علیہم السلام ایسے جلیل القدر انبیاء اسی قوم میں سے ہوئے ہیں پہلے ان کا اقتدار اراض مقدس فلسطین و شام میں رہا "اجعل لہم انبیاء و جعلکم ملوکا و آتاکم ما لم یؤت احدا من العالمین" (مانہ) (اسی نے تم میں انبیاء پیدا کیے تم کو سلطنتوں کا حکمران بنایا اور تم کو وہ نعمتیں دیں جو دنیا میں کسی کو نہیں دی تھیں) پھر مصر میں حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں اور ان کے بعد بھی بڑا اقتدار بنی اسرائیل کو حاصل رہا غرض مدت دراز تک یہ قوم اپنے دور کی مہذب دینا کے سب سے بڑے حکمران رہے، مگر پھر جب انہوں نے خدا کے احکام سے روگردانی کی جس و حکم میں پڑ گئے تو ان پر بزدلی اور

وہن کی حالت مسلط ہوگئی مصر کی بادشاہت قبطی قوم نے حاصل کی اور فرعون مصر نے قوم بنی اسرائیل کو غلام بنالیا ایک عرصہ تک یہ لوگ ان کی غلامی میں بسر کرتے رہے اور مستضعفین فی الارض کے مصداق بن گئے جیسا کہ آج بھی بہت کی جگہ مسلمانوں کی حالت ہے

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بیٹھ و رسالت کے دو بڑے مقصد تھے ایک فرعون و قبطیوں کی اصلاح حال اور ان کو دعوت حق دینا، دوسرے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات دلا کر پھر ارض مقدس کی طرف واپس کر کے ان کو راہ ہدایت دکھانا۔ تاکہ وہ باعزت و دینی زندگی بسر کر سکیں اور یہاں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ فرعون مصر کی غلامی سے نجات دلا کر بھی حضرت حق جل مجدہ اور اس کے پیغمبر برحق نے یہ نہیں چاہا کہ بنی اسرائیل پھر سے مصر میں آباد ہوں کیونکہ وہ اس وقت ارضی نصیر کے ماحول میں رہ کر جو عقائد و اعمال کا باز بنی اسرائیل میں پیدا ہو چکا تھا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کی اصلاح کیلئے نہایت ہی صبر و ضبط اور غیر معمولی مسلسل جدوجہد سے کام لینا پڑا۔

اب مختصر حالات پیش کئے جاتے ہیں اور چونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زندگی کے دور دور تھے ایک وہ جس کا تعلق مصری زندگی اور فرعون کے حالات سے ہے دوسرا وہ جو غرق فرعون کے بعد ان کی امت بنی اسرائیل سے متعلق جہاں انجیم بھی ہر دور کے حالات الگ الگ جمع کرتے ہیں واللہ السوف

حالات و واقعات قبل غرق فرعون

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ولادت اور تربیت : حضرت یوسف علیہ السلام کے عہد سے بنی اسرائیل کی سکونت مصری میں تھی حضرت یوسف علیہ السلام کا داخلہ مصر تقریباً ۱۶۰۰ قبل مسیح میں ہوا تھا اور بنی اسرائیل اس سے تقریباً تیس سال بعد مصر پہنچے ہیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ کا فرعون مصر ربیعیم ثانی اور اس کا بیٹا منتاح تھا اول کا دور حکومت ۱۲۹۲ھ ق م پر ختم ہوتا ہے۔ یہی منتاح (فرعون مصر) بحر قلزم میں غرق ہوا ہے۔ جس کی نقش مصری عجائب خانہ میں آج تک محفوظ ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سلسلہ نسب یہ ہے موسیٰ بن عمران بن لاوی بن یعقوب اور حضرت ہارون علیہ السلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بڑے بھائی تھے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پیدائش اس زمانہ میں ہوئی کہ فرعون اسرائیلی لڑکوں کو قتل کرنے کا حکم دے چکا تھا اور اس پر سختی سے عمل ہو رہا تھا اس لئے ان کی والدہ اور خاندان والے سخت پریشان تھے کہ ان کی کس طرح حفاظت کریں یہ مشکل تین ماہ گزار کر بالاخر مجبور ہوئے کہ ان کو گھر سے نکال کر روپوش کر دیں چنانچہ حسب الہام خداوندی لکڑی کا ایک صندوق بنا کر اور اس پر اچھی طرح روغن کر کے آپ کو اس میں محفوظ کر کے دریائے نیل میں چھوڑ دیا۔

یہ صندوق تیرے ہوئے شای محل کے کنارے جاگا اور شای خاندان کی ایک عورت نے اس کو دریائے نیل سے نکلوا کر فرعون کے محل میں پہنچا دیا اور فرعون کی بیوی نے ان کو اپنا بیٹا بنانے کی آرزو میں رکھ لیا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ دودھ پلانے پر مقرر ہوئیں تو رات میں ہے کہ دودھ پھرانے کے بعد ان کو فرعون کی بیٹی کے سپرد کر دیا گیا اور عہد جوانی تک انہوں نے شای محل میں تربیت پائی۔

۱۔ اس کتب کے "مناب کما اقامہ فی الارض الشریک" اور حدیث کے کلمات "لا یسرئ ما رھما اور انا ہوی می کل مسلم یتیم بین اظھر المشور حکین" وغیرہ کی وجہ سے بھی سمجھ میں آسکتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے والد بزرگوار اور سب خاندان والے مصر آ گئے تھے تو حضرت یوسف علیہ السلام نے ان کے قیام و سکونت کے بجائے شہری مقامات کے دیہات اور الگ تھلک بستیوں کو پسند کیا تھا کہ اس طرح مصریوں سے الگ رہ کر وہ اپنی مذہبی زندگی پر قائم اور مصری بت پرستی و دیگر شرکانہ رسوم بد اخلاقی اور ان کے مبتذل شہری عادات و خصلت سے دور اور نفور ہیں کے ساتھ ہی اپنی شخصیات بدویانہ زندگی کے طرۂ امتیاز کو بھی قائم رکھ سکیں گے۔ یہ سکونت جہن کے علاقہ میں تھی۔

۲۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تربیت وغیرہ ربیعیم کے دور عہد میں ہوئی تھی اس کے مرنے کے بعد جن ممتاز تخت سلطنت پر بیٹھا تھا اور اسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مشہور مناظرات و مکالمات ہوئے ہیں اور او میں غرق ہوا ہے جس کی نقش اب تک قاہرہ کے دارالخلافہ میں محفوظ ہیں اور ایلیوم منجیک الیہ کا مصداق ہے (قصص الانبیاء ۲۰۳ و تفسیر الفجر ۸۳ و ۲۰۴ و تفسیر القرآن مولانا آزاد ۱۶۹-۲۰۳ میں اس کا مصداق ربیعیم دو ٹکڑا ہے وہ سمجھ نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ مؤلف)

بنی اسرائیل کی حمایت

ہوش سنبھالتے ہی حضرت موسیٰ نے دیکھا کہ ملک میں قوم بنی اسرائیل کے ساتھ ارباب حکومت کا سلوک امتیازی ہے اور ان پر طرح طرح کے مظالم ہوتے ہیں چنانچہ انہوں نے اس قوم کی نصرت و حمایت شروع کر دی اور بادشاہ وقت تک حالات پہنچا کر مظالم میں کمی کرانے میں کامیاب ہو گئے وہ اکثر شہروں میں گشت کرتے اور بنی اسرائیل کے حالات معلوم کرتے تھے تاکہ ان کی مدد کریں

ایک مصری قبطی کا قتل

ایک دن موسیٰ علیہ السلام گشت میں تھے کہ ایک قبطی کو دیکھا جو ایک اسرائیلی سے بیگار لینے کے لیے جھگڑ رہا تھا آپ نے اس کو تعذبی سے روکا مگر وہ باز نہ آیا جب آپ نے قصہ میں آ کر اس کے ایک ٹھنڈا مار دیا جس کو برداشت نہ کر سکا اور فوراً مہر گیا قبطی مصریوں نے بادشاہ کے یہاں استفسار دائر کر دیا تحقیق ہوئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نشاندہی ہو گئی اور آپ کی گرفتاری کا حکم جاری ہو گیا آپ کو یہ معلوم ہوا تو آپ نے مناسب سمجھ کر مہر چھوڑ کر ارض مدین کی طرف کوچ کر دیا

حضرت موسیٰ علیہ السلام ارض مدین میں

آپ مدین میں پہنچ گئے جو مصر سے آٹھ منزل ۱۲۸ میل دور تھا طبری میں ہے کہ اس تمام سفر میں آپ کی خوراک درختوں کے پتوں کے سوا کچھ نہ تھی اور رہنہ پا ہونے کی وجہ سے پاؤں کے تلوؤں کی کھال بھی چیل گئی تھی

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا رشتہ مصاہرت

آپ کی ملاقات وہاں ایک شیخ وقت سے ہوئی ان ہی کہ یہاں مہمان رہے اور انہوں نے آپ سے اپنی ایک صاحبزادی مفرورہ کا نکاح بھی کر دیا جس کا مہر آٹھ یا دس سال تک ان کی بکریاں خزانہ قرار پایا اور آپ نے دس سال پورے کر دیئے وہاں آپ کے ایک لڑکا بھی ہوا تھا جس کا نام حالت سفر کی مناسبت سے جبرسون رکھا جس کے معنی غربت و مسافرت کے ہیں

بعثت: ایک دن آپ بکریاں چراتے ہوئے مع اہل و عیال مدین سے بہت دور وادی مقدس کی طرف نکل گئے جہاں کوہ سینا کا سلسلہ پھیلا ہوا تھا وہاں وادی ایمن میں پہنچ کر آگ کی صورت میں تجلی الہی کے نور کا مشاہدہ کیا وہیں آپ کو حق تعالیٰ سے شرف ہم کلامی حاصل ہوا اور رسالت و نبوت کی ذمہ داریاں آپ کو سونپ دی گئیں

آیات اللہ دی گئیں

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بطور مجزا نبوت و نشانیاں دی گئیں یہ بیضا، عصا، سنبل، نقص ثمرات، طوفان، جراد، قمل، عقادع، دم، جو کا ظہور اپنے اپنے اوقات میں ہوا تفصیل حضرت علامہ مثنیٰ کے فوائد سورہ اعراف میں دیکھی جائے ان میں سے پہلی دو آیات عظیمہ ہیں اور باقی سات آیات عذاب ہیں

داخلہ مصر اور سلسلہ رشد و ہدایت کا اجراء

مصر میں فرعون کے دربار میں پہنچ کر آپ نے باخوف و خطر کھنچ کہا اور مندرجہ ذیل احکام سنائے

(۱)۔ صرف ایک خدا پر یقین و ایمان لائے (۲)۔ شرک سے تاب نہ ہو۔ (۳)۔ ظلم سے باز آئے بنی اسرائیل کو غلامی سے نجات

ملہ اس میں متعدد اقوال ہیں کہ وہ شیخ کون تھے تفصیل القرآن مولانا حافظ الرحمن اور تفصیل الانبیاء (نہر) میں سب اقوال درج ہیں اور اچھی بحث کی ہے مولف

دے کر میرے ساتھ کر دے تاکہ میں انہیں پیغمبروں کی اس سر زمین پر لے جاؤں جہاں وہ مجذبات واحدے اور کسی کی عبادت نہ کریں۔

ربوبیت الہی پر فرعون سے مکالمہ

اس سلسلہ میں حضرت موسیٰ نے فرعون کو ہر طرح سے سمجھانے کی کوشش کی، بہت سے مرتبہ اور مختلف مجالس میں مذاکرات ہوئے جن میں حضرت ہارون علیہ السلام بھی شرکت کرتے تھے فرعون نے اسی دوران خود اپنی ربوبیت کا دعویٰ کر دیا اور اس کو بھی وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دلائل حقہ کے مقابلہ میں آگے نہ چلا سکا تو اس نے اس راہ سے ہٹ کر مصری قوم کو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے خلاف بھڑکانے شروع کر دیا جب اس میں کامیابی نہ ہوئی تو مندرجہ ذیل صورت سامنے آئی

ساحران مصر سے مقابلہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عصا کا ڈواہنے کا مجرہ دکھایا تو فرعون نے اس کو کھڑا چاؤ بتلایا اور مصر کے مشہور جادو گروں کو مقابلہ کرنے لیے جمع کیا مقابلہ ہوا تو اس میں بھی ساحروں کو ناکامی ہوئی اور وہ سب کے سب مسلمان ہو گئے

(۱۱) قتل اولاد کا حکم اور بنی اسرائیل کی مایوسی

فرعون نے دیکھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کی طاقت برابر بڑھتی جا رہی ہے اور یہ بالآخر میری حکومت اور قوم کے لئے بڑا خطرہ بن جانے والے ہیں تو اس نے سابق فرعون مصر کی طرح ایک دفعہ پھر یہ حکم جاری کر دیا کہ بنی اسرائیل کے لڑکوں کو پیدا نہ ہونے کی قتل کر دیا جائے، بنی اسرائیل اس حکم سے گھبرا گئے اور حضرت موسیٰ کہنے لگے کہ ہم آپ سے پہلے بھی معصیت میں تھے اور اب بھی اسی طرح ہیں، اور برابر مصائب کا سلسلہ جاری رہنے ہی کی صورت ہے، حضرت موسیٰ نے سمجھایا کہ تم یس نہ ہو، مہربا و استقلال کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو، خدا کا وعدہ سچا ہے تم ہی کامیاب ہو گے اور تمہارے دشمن ہلاک ہوں گے۔

(۱۲) حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قتل کی سازش

ادھر حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم بنی اسرائیل کی ڈھارس بندھا رہے تھے اور فرعون سمجھ چکا تھا کہ ان لوگوں کا مقابلہ آسان نہیں ہے، قتل اولاد کی مہم سے کچھ کام بنے گا، اس لئے اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کے قتل کی تجویز پاس کر دی، حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کا علم ہوا تو فرمایا: مجھے خدا کی حفاظت کافی ہے میں ایسے منکبروں سے نہیں ڈرتا جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، (یعنی آخرت پر ایمان نہ رکھنے والوں سے ڈرنا بڑی غلطی ہے، ایسے لوگ کبھی مومنوں کے مقابلے پر کامیاب نہیں ہو سکتے۔۔)

(۱۳) مصریوں پر قہر خداوندی

اس عرصہ میں جب فرعون کے حکم سے دوبارہ بنی اسرائیل کی تہذیب اولاد قتل ہونے لگی اور حضرت موسیٰ کی توہین و تذلیل کی جانے لگی تو حضرت موسیٰ نے فرعون اور اس کی قوم کو عذاب الہی سے ڈرایا، اور وہ نہ ڈرے تو ان پر بارش و سلاب کا طوفان آیا، فرعون اور مصریوں نے گھبرا کر موسیٰ سے اس عذاب کے ختم کی دعا کرائی، ایمان لانے اور بنی اسرائیل کو آزاد کرنے کا وعدہ کیا، جب یہ طوفان آپ کی دعائے رب گیا تو اپنے وعدہ سے پھر گئے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فدا کی دل کا عذاب بھیج دیا، کہ وہ ہرے بھرے کھیتوں کو چاٹنے لگے، وہ لوگ پھر گھبرائے، اور پہلے کی طرح حضرت موسیٰ سے التجا کی لیکن اس عذاب کے نکل جانے پر پھر اپنے وعدے سے پھر گئے، اس کے بعد غنہ خیتوں سے گھر دہرائے گیا تو اللہ کے حکم سے غلہ میں کھن لگ گیا، ان لوگوں نے اس عذاب کو پہلے کی طرح ٹلویا اور بدستور سرکشی پر اترے رہے تو

اللہ تعالیٰ نے ان کے کھانے پینے کو اس طرح بے لطف کر دیا کہ ہر کھانے اور برتن میں مینڈک نکلنے لگے، اس کے بعد دم کا عذاب آیا کہ پیئے کا پانی خون بن جاتا تھا ان کے علاوہ سین (خود) کا عذاب آیا اور نقص ثمرات (پھلوں کے نقصانات) کا عذاب بھی آیا مگر فرعون اور قوم فرعون کو کسی طرح ہدایت نصیب نہ ہوئی، بلکہ ترو در کشتی میں بڑھتے ہی رہے اور آخری اور سب سے بڑا عذاب ان سب کے غرق کا مقدر ہوا۔

(۱۴) حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو مصر سے لے کر نکالنا اور غرق فرعون و قوم فرعون

حضرت موسیٰ علیہ السلام لاکھوں افراد بنی اسرائیل کو (مع سر و سامان) لے کر مصر سے ہجرت کرتے ہیں، اور بجائے ارض مقدس فلسطین کی طرف خشکی کے راستے کے، جو قریب بھی تھا، جنگم الہی، بحر قلزم کا طویل راستہ اختیار کرتے ہیں، یہ سب مصر سے نکلے، تو فرعون اور ان کے لشکر نے ان کا تعاقب کیا تاکہ مصر واپس آ کر پھر بنی اسرائیل کو اور بھی زیادہ مظالم کا تختہ مشق بنائیں مگر خدا کی قدرت و مشیت کہ بنی اسرائیل کے بارہ قبیلے بحر قلزم میں داخل ہوئے تو ہر ایک کے سامنے خشک راستہ تھا، اور سب ایک دوسرے کو دیکھتے اور باتیں کرتے صحیح سلامت دوسرے کنارے پہنچ گئے، فرعون اور اس کے لشکر نے راستے دیکھے تو وہ بھی پیچھے لگے، مگر درمیان میں پہنچے تھے کہ پانی سب جگہ برآمد آ گیا اور سب کے سب غرق ہو گئے، اس طرح حق و باطل کی یہ طویل جنگ بالآخر حق کی فتح پر ختم ہو گئی، ووفی الامر من قبل ومن بعد، ضروری وضاحت: (۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام و بنی اسرائیل، بحر قلزم کی شاخ طنج سوئس سے گزر کے وادی سینا میں اس جگہ داخل ہوئے تھے، جس کے قریب ”عیون موسیٰ“ کا مجزرہ ظاہر ہوا اور وہ جگہ اسی نام سے موسوم ہو گئی۔

شیخ عبدالواہب بخاری نے بھی اسی کے قریب عبور کی جگہ متعین کی ہے، ملاحظہ فرمائیے الانبیاء ص ۲۰۳ دوسرا ایڈیشن اور غالباً یہ جگہ سوین واسا علیہ کے درمیان ہوگی، کمائی التفسیر القرآن ص ۴۷ ج ۲، واللہ تعالیٰ اعلم

(۲) قصص القرآن ص ۳۳۸ ج ۳ میں فتح عقب کے نام سے جانب عرب کھلایا گیا ہے، وہ غلط ہے کیونکہ عرب بحر قلزم کے کد میں جاتے ہیں۔

(۳) نہر سوین تقریباً ایک سو میل لمبی ہے، اور اس کے جنوبی کنارے پر ایک ہل ہے جس سے گزر کر وادی سینا اور فلسطین کی ارض

مقدس شروع ہوتی ہے اور اب بھی اسی راستے سے عریش وغیرہ سوں سے جاتے ہیں

(۴) اسی وادی سینا میں داخل ہو کر حضرت موسیٰ و بنی اسرائیل فارہ، اشلیم وغیرہ سے گزرتے ہوئے کوہ طور تک پہنچے تھے اور توراۃ

حاصل کر کے حجر وغیرہ ہوتے ہوئے فتح فلسطین کی بڑے تھے کہ قوم بنی اسرائیل نے بزدلی دے ہوئی واصلی دکھائی اور اس کی سزا چالیس سال تک اس وادی کے دشت و بیابانوں میں گھومتے رہنا مقرر ہوئی جب یہ مدت پوری ہونے کی قریب ہوئی اور پھر آگے بڑھے تو کوہ طور پر حضرت ہارون علیہ السلام کا انتقال ہوا، حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم کو لے کر آگے بڑھے، علاقہ موآب تک پہنچے اور پورے علاقہ کو حسیوں و تسلیم تک فتح کرتے چلے گئے وہاں کوہ عبدیم کے قریب آپ کی بھی وفات ہو گئی، آپ کے بعد آپ کے خلیفہ اداو حضرت یوشع علیہ السلام قوم کو لے کر آگے بڑھے اور دریائے اردن کو پار کر کے شہر امکا کو فتح کیا جو فلسطین کا پہلا شہر تھا، پھر تھوڑی سی مدت میں پورا فلسطین ہی فتح کر لیا گیا۔

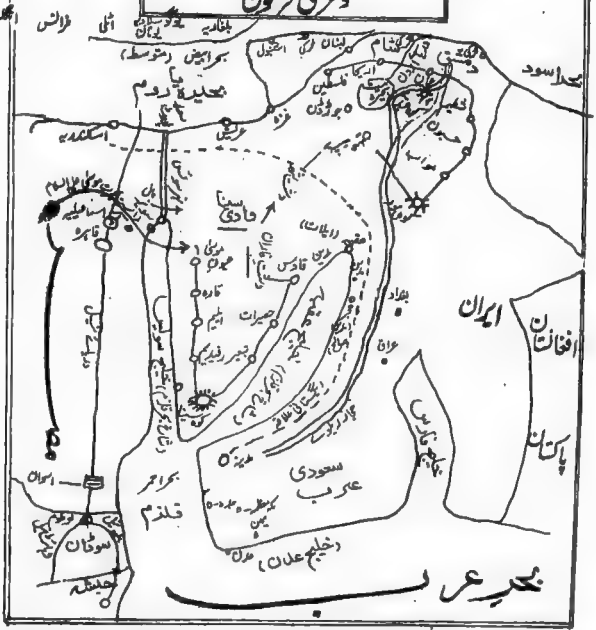
(۵)۔ وادی سینا کے ریمیکستانی علاقہ کے ختم ہونے پر شہر عریش واقع ہے، اس کے بعد شہر غزہ ہے (مولد امام شافعی) چند سال قبل

اسرائیلی حکومت نے عریش تک اپنا قبضہ کر لیا تھا، مگر مصر نے سوین کی حالیہ جنگ میں یہودیوں کو پیچھے دھکیل دیا تھا اور مصر کی قدم سربمغزہ تک دوبارہ قبضہ کر لیا تھا، جہاں یہودیوں کے ستارے ہوئے تقریباً تین لاکھ فلسطینی مہاجر مسلمان پناہ گزین ہیں۔

(۶)۔ طنج عقبہ کے شمالی دروازہ پر حقیقہ (ایلات) کے مقام پر حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کی مشہور ملاقات ہوئی ہے۔

(۷)۔ مصر سے مغربی سمت میں ملا ہوا علاقہ لیبیا، الجزائر، مصر (مراکش) ہے جس کے کنارے پر طنج ہے اور یہاں جزائریں کا

حضرت سیدنا موسیٰ علیہ السلام مع بنی اسرائیل و عزق و سخن



ضروری وضاحت: حضرت موسیٰ علیہ السلام دینی اسرائیل کو قلم کی شاخ علیٰ سوس سے گذر کا دی کہ جتنا
چاہا حاصل ہوتے تھے، جس کے قریب "عیون موسیٰ" کا سمندر تھا ہر ماہ اور وہ مگر اسی نام سے موسوم ہو گئی۔

دہاننگ ہے، اور شمالی کنارے پر بحر الہ (جبل الطارق) ہے جس سے ملا ہوا سین و اندلس کا علاقہ ہے۔

(۸) حضرت عمرو بن العاص شیخ اسلامی لشکر کے عرب سے وادی سینا کے دیگستانوں کو عبور کر کے سی اسکندریہ پہنچے تھے اور ملک مصر فتح کیا تھا۔

(۹) مصر میں اسوان وہ جگہ ہے جہاں اب مشہور عالم "اسوان بند" دریائے نیل پر تعمیر کیا گیا ہے جس میں ایک کھرب، تین ارب کعب میڑ پانی جمع ہوگا، پہلے نیل کا صرف پچاس ارب کعب میڑ پانی مصر کی آبپاشی میں کام آتا تھا اور باقی سب بحیرات میں جا کر ختم ہو جاتا تھا، اب نیل کا سارا پانی ہی مصر میں کام آئے گا، جس سے مصر کی دولت میں غیر معمولی اضافہ ہوگا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۱۰) دریائے نیل کا ایک سراجشہ لکھا ہے جس کو بیونیل (الخلیل الازرق) کہتے ہیں، دوسرا یوگنڈا سے لکھا ہے، اور دونوں سوڈان میں پہنچ کر خرطوم پر مل گئے ہیں جیسا کہ نقشہ میں ہے۔

(۱۱) خلیج سوس کے شمالی سرے سے بحیرات نیل تک پہلے زمانہ میں خشکی تھی کیونکہ نہر سوہر نہیں بنی تھی اور اسی خشکی کے راستے سے مصر و شام میں آمد و رفت ہوتی تھی، یہی راستہ قریب اور ہل بھی تھا، مگر باد جو اس کے حضرت موسیٰ اس راستہ کو ترک کر کے بحر قلم کی خلیج سوز میں سے گزرے یہ بظاہر وحی الہی سے ہوا ہے اور اس کو خشکی کے راستے پر مصری فوجی چھاؤنیوں سے بچنے کے خیال سے قرار دینا، اور پھر یہ کہ ارادہ تو خلیج کے شمالی حصہ کے پاس گزرنے کا تھا مگر فرعون و لشکر کے چاٹک پیچھے سے پہنچ جانے کی وجہ سے خلیج کے اندر سے ان کو گزرنے پر اجابیا کہ تفہیم القرآن ص ۱۰۸ ج ۳ میں بتلایا گیا ہے، درست نہیں معلوم ہوتا، نہ کوئی اس کا منہ ظاہر کیا گیا ہے، فوجی چھاؤنیاں اگر تھیں تو کیا خلیج کے شمالی حصہ پر کوئی چھاؤنی نہ ہوگی یاد مانے سے اتنی دور ہوگی کہ لاکھوں آدمی حکومت مصر سے بغاوت کر کے نکل جاتے اور انکو جرنہ ہوتی، یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی اس لیے اس سارے واقعہ کو وحی الہی کے تحت اور معجزات نبوت کی کار فرمائیں کا غیر معمولی رشتہ قرار دیں تو زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حقیقت امت نے کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۲) عقبہ اور بحیرت کے درمیان کا علاقہ سابق زمانہ میں قوم لوط کا علاقہ تھا (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۳) خلیج عقبہ کے دونوں کناروں پر مدین کا علاقہ ہے، جہاں حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم آباد تھی۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۴) خلیج فارس کے شمال مغرب میں دریائے جلد فرات ہیں، جن کے درمیان قوم نوح کا علاقہ تھا۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۵) بحر عرب اور خلیج عدن کے شمال میں قوم عاد تھی۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(۱۶) خلیج عقبہ کے شرقی سرے پر مدین ہے اور اس کے نیچے بحر (ہدایں ص ۸) جو قوم شود کا علاقہ تھا۔ (تفہیم القرآن ص ۵۸ ج ۲)

(اس نشان سے تجار ریلوے مدینہ منورہ سے دمشق تک دکھائی گئی ہے جو ترکی دور خلافت میں ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء سال کے عرصہ ۸ سو میل لمبی تیار ہوئی تھی اور جب عظیم ۱۹۱۲ء میں اس کو پہلے برطانیہ اور پھر ترکوں نے سیاسی مفاد کے تحت تباہ کیا تھا۔ ۱۹۳۸ء میں مرحوم شاہ ابن سعود نے اس کو دوبارہ بنانے کا منصوبہ بنایا تھا مگر کامیابی نہ ہوئی، اب ۱۹۶۴ء سے پھر اس کا کام اعلیٰ پیمانہ پر شروع ہوا ہے اور توقع ہے کہ لائن مکمل ہونے پر روزانہ پانچ تیز رفتار گاڑیاں چلا کر دیں گی جو ایک دن میں دمشق سے مدینہ منورہ پہنچا دیا کریں گی اور حج کے موسم میں ۱۳ گاڑیاں چلا کر دیں گی جو ۱۵ ہزار عازمین حج کو روزانہ مدینہ منورہ پہنچا دیا کریں گی، ان شاء اللہ تعالیٰ (دعوت یکم ۱۹۶۶ء)

حالات و واقعات بعد غرق فرعون

(۱) بنی اسرائیل کے لئے خورد و نوش و سایہ کا انتظام

حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی امت یعنی قوم بنی اسرائیل کے لاکھوں افراد اور دوسرے مسلمانوں کو مصر کے دارالکفر والشرک سے

آزادی دلا کر جب صحیح سلامت وادی سینا میں اتر گئے اور کچھ مدت کے لئے وہیں کوہ طور کے قریب ان کی بود و باش مقدر ہو گئی تو اس کیلئے لقمہ و دق بے آب و گیاہ تقریباً پانچ سو میل لمبے میدان میں شدید گرمی کے سبب سب سے پہلے تو پانی کا مطالبہ پیش آیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی استدعا پر حق تعالیٰ نے ان کو معجزہ عطا فرمایا کہ زمین پر جہاں بھی اپنا عصا مارے وہاں سے پانی ابل پڑے، چنانچہ ایسا کرنے پر بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں کیلئے بارہ چشمے بہنے لگے جو میمنہ موسیٰ کہلائے، اس کے بعد کھانے کا سوال ہوا تو من و سلویٰ اترنے لگا، ٹری سردی سے بچنے کی ضرورت پیش آئی تو بادلوں کا خصوصی سایہ رحمت مرحمت ہوا اس طرح کہ جب وہ سفر کرتے تب بھی بادل سائبان کی طرح سایہ کرتے ہوئے ان کے ساتھ چلتے تھے (لہذا یہ تعبیر موزوں نہیں کہ کچھ مدت کے لئے مطلع ابر آلود کر دیا گیا تھا)

کوہ طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا اعتکاف و چلہ

حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ سینا پر طلب فرمایا تا کہ انہیں بنی اسرائیل کے لئے شریعت عطا ہو، اس سے قبل حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حسب ارشاد خداوندی پہاڑ پر ایک چلہ شب و روز عبادت میں گزارا تا کہ وحی الہی کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے قابل ہو سکیں۔

(۳) بنی اسرائیل کی گنہگار پستی

حضرت موسیٰ علیہ السلام ابھی تو رات لے کر واپس نہ ہوئے تھے کہ بنی اسرائیل نے سامری کی تلقین سے گنہگار چار شروع کر دی تھی، سامری گولڈن میں مسلمان تھا مگر اس کے دل میں کفر و شرک رچا ہوا تھا، اس لئے اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھایا ایک چمچہ بنا کر اس میں حضرت جبرائیل کے پاؤں کے نیچے کی مٹی بھر خاک اٹھائی ہوئی ڈال دی، جس کے بعد اس میں سے چمچہ کی سی آواز نکلنے لگی اور لوگ اس کو خدا سمجھ کر پوجنے لگے (فوائد شاہ عبدالقادر) اور روح المعانی ص ۲۵۳ ج ۱۶ میں ہے کہ اثر الرسول سے مراد اثر فرس الرسول ہے، یا اثر فرس جبرائیل بھی چونکہ اثر جبرائیل ہی ہے، اس لئے اثر رسول کہا گیا۔

اس کے بعد صاحب روح المعانی نے لکھا کہ یہی تفسیر صحیحہ و تابعین اور اکابر مفسرین سے منقول ہے پھر ابو مسلم کی تفسیر نقل کرتے اس کی تغلیط کی، قصص القرآن میں حضرت مولانا حافظ الرحمان صاحب نے تفسیر الابی مسلم کو مرجع قرار دیا ہے اور لکھا کہ آیت قرآنی کا سیاق و سباق اور قبول حق و ترک حق کے متعلق مختلف مقامات میں قرآن مجید کا اسلوب بیان دونوں امور ابو مسلم کی تفسیر کا قطعاً انکار کرتے ہیں اور اس کو تاویل محض ظاہر کرتے ہیں۔ الخ ص ۳۶۳ ج ۱۲، ابھر حال جمہور کی تفسیر ہی صحیح ہے اور قرآن مجید کے اسلوب بیان کے مطابق ہے (ص ۳۶۶ ج ۱) واضح ہو کہ مولانا آزاد نے بھی ترجمان القرآن ص ۳۵۷ ج ۲ میں ابو مسلم کی تفسیر اختیار کی ہے، اس کے بعد تفہیم القرآن دیکھیں گئی تو اس میں مفسرین کے دونوں گروہ کی تغلیط کی گئی ہے اور اپنی رائے الگ لکھی ہے، کہ قرآن مجید اپنی طرف سے کسی واقعہ کا بیان نہیں کر رہا ہے، بلکہ وہ صرف یہ کہہ رہا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی باز پرس پر سامری نے یہ بات بتائی الخ، اور سامری ایک فتنہ پرداز شخص تھا، جس نے خوب سوچ سمجھ کر ایک زبردست مکر و فریب کی اسکیم تیار کی تھی، اس نے صرف یہی نہیں کیا کہ سونے کا چمچہ بنا کر اس میں کسی تدبیر سے چمچہ کی سی آواز پیدا کر دی،۔۔۔ پھر یہ جسارت کی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ایک پر فریب داستان گھڑ کر رکھ دی الخ، قرآن اس سارے معاملے کو سامری کے فریب ہی کی حیثیت سے پیش کر رہا ہے۔ اپنی طرف سے بطور واقعہ بیان نہیں کر رہا۔ (ص ۱۱۹ ج ۱۲ ص ۱۲۰ ج ۳)

۱۔ ابن کثیر ص ۹۵ ج ۱ میں ہے کہ وہ غلام ابر کا سایہ ہمارے عام ابروں کے سایہ سے زیادہ بخشنے والا اور خوشگوار اور وہ غلام وہی تھا جس میں بدر کے موقع پر ملنے کا نزول ہوا تھا اور جس میں حق تعالیٰ جل ذکرہ کی تحریف آدمی ہو گئی (ہل بطرون الا ان باتہم اللہ فی ظل من الغمام والملائکہ) حضرت ابن عباسؓ فرمایا کہ وہی بنی اسرائیل کے ساتھ میدان میں تھا "ان لا"۔

مگر جس استبعاد سے قرآن مجید کو بچانے کیلئے تیسری رائے پیدا کی گئی ہے، وہ کہاں تک رفع ہوا جبکہ عملاً جسد اللہ خوار قرآنی تصریح ہے اور خود مولانا کو بھی یہ تسلیم ہے کہ سامری نے کسی تدبیر سے آواز پیدا کر دی تھی، پھر وہ کراہت تھی یا نہیں اور کس کی تھی، اسی طرح دوسرے امور پر مزید غور کرنا تھا یوں ہی قدیم مفسرین کی تفسیل مناسب نہ تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(۴) شرک کی سزا کیونکر ملے

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی بارگاہ میں رجوع کیا کہ بنی اسرائیل کے شرک یعنی گنہگاروں کی سزا معلوم کریں جو اب ملاک اس کی سزا اہل نفس ہے اور سائی شریف میں ہے کہ مجرم اپنی جانوں کو ختم کریں اس طرح کے ہر شخص اپنے قریب ترین عزیز کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے، مثلاً باپ بیٹے کو، بیٹا باپ کو، بھائی بھائی کو، بنی اسرائیل کو یہ حکم ماننا پڑا اور تورات میں اس طرح قتل ہونے والوں کی تعداد تین ہزار مذکور ہے، جبکہ اسلامی روایت میں اس سے بہت زیادہ ہے، تفسیر ابن کثیر میں تعداد ستر ہزار مروی ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا سے یہ سزا باقی لوگوں سے انھادی گئی اور ان کی خطا حق تعالیٰ نے یوں ہی معاف فرمادی، جسبہ کی گئی کہ آئندہ ہرگز شرک نہ کریں۔

(۵) ستر سرداران بنی اسرائیل کا انتخاب اور کلام الہی سننا

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان قصوں سے فارغ ہو کر بنی اسرائیل پر ایمان و عمل کے لئے تورات پیش کی تو انہوں نے کہا کہ ہم کیسے یقین کریں کہ یہ خدا کا کلام ہے؟! ہم تو جب مانیں گے کہ خدا کو بے حجاب دیکھ لیں، اور وہ ہم سے کہے کہ یہ تورات میری کتاب ہے اس پر ایمان لے آؤ۔ حتیٰ نوری اللہ جہوۃ کا بیسیج ترجمہ ہے جو ہم نے کیا۔

تفسیر ابن کثیر ص ۹۳ ج ۱ میں ہے کہ حضرت قتادہ اور رفیع بن انس نے کہا تھا نری اللہ جہوۃ ای عیاناً اور ابو جعفر نے رفیع بن انس سے نقل کیا ہے کہ جو ستر آدمی حضرت موسیٰ کے ساتھ طور پر گئے تھے، اور حق تعالیٰ کا کلام بھی سن لیا تھا، انہوں نے کہا کہ اب ہم خدا کو دیکھنا بھی چاہتے ہیں اس پر انہوں نے ایک آواز سنئی اور بے ہوش ہو گئے، سہری نے کہا کہ صاعقہ سے ان سب کی موت ہو گئی، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا لو شفت اہل کتبہم من قبل و اہای اہل کتبنا بسا لعل الشفاء منا۔ حق تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ سب بھی شرک کرنے والوں میں سے تھے، تاہم حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا سے پھر زندہ ہو گئے، اس طرح کہ ایک ایک زندہ ہوتا تھا اور ایک دوسرے کو دیکھتا تھا کہ کیسے جی اٹھتا ہے۔

ابن جریر سے اس طرح روایت ہے کہ ستر آدمی جب طور پر پہنچے تو انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے عرض کیا کہ ہمیں رب کا کلام سنوادیں، جب حق تعالیٰ کو موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرتے ہوئے سن چکے تو پھر کہا۔ لن نو من لک حتیٰ نوری اللہ جہوۃ، پھر صاعقہ آیا، اس سے سب مر گئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی التجاؤں سے پھر زندہ ہوئے، ان (تفسیر ابن کثیر ص ۹۳ ج ۱)

(۶) بنی اسرائیل کا قبول تورات میں تاہل

ستر سرداران نے جب اپنی قوم کو جا کر سمجھا یا اور سارا قصہ سنا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت اور تورات کے کلام الہی ہونے کا یقین دلانا چاہا اور اس وقت بھی وہ عائدانہ روش سے باز نہ آئے تو اس پرستی جبل کا واقعہ پیش آیا۔

ستق جبل کا واقعہ

حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر ص ۲۶۰ ج ۲ میں آیت واذ نقصنا الجبل کے تحت صحابہ کرام سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تہران القرآن ص ۲۶۵ ج ۱ میں اس ترجمہ "جب تک کہ کھلے طور پر اللہ کو (تم سے بات نہ کرنا ہوا) دیکھ لیں، تمہیں القرآن ص ۷۷ ج ۱ میں ہے، جب تک کہ اپنی آنکھوں سے علانیہ خدا کو (تم سے کلام کرتے) نہ دیکھ لیں، ظاہر ہے کہ یہ دونوں ترجمے تو سین کے ذریعہ دوسرا تصور دیتے ہیں، جس کی صحت بیان دلیل ہے، اگر بنی اسرائیل کا مطالبہ خود خدا ہی کو کیسے کیا مانا جائے تو اس میں کیا استبعاد ہے اور بے ضرورت بریکٹ لگا کر دوسرا مفہوم پیدا کرنے کا کیا جواز ہے۔ "عالم"

علیہ السلام تو اے کر بنی اسرائیل کے پاس پہنچے، اور احکام الہی سنائے تو احکام ان پر شاق گزرے، اس لئے ان کے سامنے سے انکار کر دیا، اس پر حق تعالیٰ نے ان کے سروں پر کوہ طور کو فرشتوں کے ذریعے اٹھا کر اونچا کر دیا تاکہ وہ زمین کے اگر احکام تو رات کی اطاعت نہیں کریں گے تو اس پہاڑ کے نیچے دب کر فنا ہو جائیں گے۔ کانہ ظلمة و فتنوا نہ واقع ہوں (گویا وہ ان پر سائبان ہے وہ ذرے کہ ان پر آگرے گا) نساہی شریف میں ہے کہ فرشتوں نے کوہ طور کا ٹکڑا کر بنی اسرائیل کے سروں پر مطلق کر دیا تھا آگے ہے کہ جب بنی اسرائیل نے احکام الہی سامنے میں نال کیا تو حق تعالیٰ نے جبل طور کو کھنسی کے ذریعہ ٹھک کیا، جس سے وہ اپنی جگہ سے اکھڑ کر آسمان میں معلق ہو گیا، اور بنی اسرائیل کے سروں پر لٹک گیا، اس سے خوفزدہ ہو کر وہ سب مجذوں میں گر گئے اور اطاعت قبول کی (ابن کثیر ص ۳۶۱ ج ۴)

سورہ اعراف میں سنی جبل کا لفظ ہے، یعنی جزے اکھڑ کر ہٹ جانا، اور سورہ بقرہ میں رفع الظور کا لفظ ہے یعنی اپنی جگہ سے اٹھانا مگر اس مطلب کو خلاف عقل خیال کر کے بعض لوگوں نے بدل دیا ہے۔

یہ صورت جبر و اکراہ کی نہ تھی

مفتی عہدہ نے اپنی تفسیر میں لکھا کہ یہ جبر و اکراہ کا معاملہ نہ تھا، بلکہ آیت اللہ کا آخری مظاہرہ تھا جو ان کی رشد و ہدایت کی تعویذ و تائید میں کیا گیا (تفصیل القرآن ص ۷۷ ج ۱)

اس اعتراض و جواب کی زحمت سے بچنے کے لئے ایک دوسرا راستہ بھی ہے جو تفہیم القرآن میں اختیار کیا گیا ہے اور ہم نے حاشیہ میں اس کو نقل کر دیا ہے۔

(۸) ارض مقدس فلسطین میں داخلہ کا حکم

توراة ملنے کے بعد حق تعالیٰ کی طرف سے بنی اسرائیل کو حکم ملا کہ اپنے آباؤ اجداد کے ملک فلسطین کو فتح کر دو اور وہیں جا کر ہودو باش کرو، مگر انہوں نے کہا کہ وہاں تو یوزے ظالم لوگ بستے ہیں، جب تک وہ وہاں سے نکل جائیں ہم وہاں نہیں جا سکتے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خاص صحابی یوشع و کالب نے ہمت دلائی کہ خدا پر بھروسہ کر کے چلو، تم ہی غالب ہو گے مگر بنی اسرائیل پر بدستور بزدلی و پست ہمتی چھائی رہی اور سلعہ ترجمان القرآن ص ۳۳ ج ۲ میں ہے "اور جب ایسا ہوا تھا کہ ہم نے ان کے اوپر پہاڑ کو زلزلہ میں ڈال دیا، گویا ایک سانپان ہے (جولہ رہا ہے) اور وہ (دہشت کی شدت میں) سمجھتے تھے کہ بس ان کے سروں پر آگرے" مولانا حفصہ الرحمن صاحب نے لکھا کہ یہ نقل کردہ معنی صاف بول رہے ہیں کہ وہ مخلوق قرآنی کے خلاف سمجھتے تھے ان کرنا گئے تھے جس (تفصیل القرآن ص ۷۷ ج ۱)

تفہیم القرآن ص ۲۹۵ ج ۲ میں بھی بجا ہے اہ دیت و اقوال صحابہ کے بائبل کی مہرت نقل کی گئی ہے جس میں پہاڑ کے زور سے بٹے کا ذکر ہے گویا وہی زلزلہ والی بات تھی جس کو مولانا آزاد نے اختیار کیا ہے۔

آج سو ہم الفاظ ہیں کہ عہد لینے ہوئے خارج میں ان پر ایسا ماحول طاری کر دیا تھا کہ جس میں انہیں خدا کی جلالت و عظمت اور اس کے عہد کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہو، ظاہر ہے کہ ان الفاظ کو بائبل کی مذکورہ بالا نقل کردہ عبارت کے بعد پڑھنے والا دوسرا مطلب لے گا اور اگر یہی عبارت جاری نقل کردہ مفسرین کی تفسیر کے بعد لایا جائے تو اور مطلب ہوگا۔

اس کے بعد یہ بھی لکھا گیا:۔ یہ گمان نہ کرنا چاہیے کہ وہ (بنی اسرائیل) خدا کے جیاد باندھنے پر آمادہ نہ تھے، اور انہیں زبردستی خوفزدہ کر کے اس پر آمادہ کیا گیا تھا، واقعہ یہ ہے کہ وہ سب کے سب اہل ایمان تھے اور ان کو وہ میں جیاد باندھنے کیلئے ہی گئے تھے مگر اللہ نے معمولی طور پر ان کے عہد و اقرار لینے کی بجائے مناسب جانا کہ اس عہد و اقرار کی اہمیت ان کو کبھی طرح محسوس کرادی جائے تاکہ اقرار کرتے وقت انہیں یہ احساس رہے کہ وہ کس قدر مطلق ہستی سے اقرار کر رہے ہیں اور اس کے ساتھ ہم عہد کیا کچھ ہو سکتا ہے۔

(نوٹ) واقعہ سنی جبل کی تفسیر میں آپ نے دیکھا کہ بدست ترجمان کے تفہیم میں تحقیق کا ایک قدم تو ضرور آگے بڑھ گیا ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اگر اس طرح ہم آراء تفسیر کا طریقہ چاہتے رہے، یعنی احادیث و آثار صحابہ و تابعین سے قطع کر کے معانی و مفاہیم قرآن مجید کی تعبیر کرتے رہے تو کچھ خراس کا کیا انجام ہوگا؟

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زیادہ زور دیا تو کہنے لگے کہ اپنے خدا کے ساتھ جا کر خود ہی اس کو فتح کرو، ہم تو یہاں سے آگے سرکنے والے نہیں ہیں۔

(۹) وادی تیبہ میں بھٹکنے کی سزا

اس پر حق تعالیٰ کی طرف سے عتاب ہوا اور بنی اسرائیل کے لئے یہ سزا مقرر ہوئی کہ چالیس سال تک اسی وادی میں تباہی کا یہاںوں اور صحراؤں میں بھٹکتے پھریں گے اور کوئی عزت و سر بلندی کی زندگی ان کو میسر نہ ہوگی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی کہ ایسی بدکار قوم سے ان کو الگ کر دے مگر حق تعالیٰ کو یہ بھی منظور نہ تھا، کیونکہ ان کی ہدایت و رہنمائی کی صورت بھی بغیر حضرت موسیٰ علیہ السلام و ہارون علیہ السلام کے نہ تھی، دوسرے بنی نسل کی تربیت صحیح کرنی تھی تاکہ وہ ارض مقدس کو فتح کریں اس لئے وہ دونوں بھی آخر تک بنی اسرائیل کے ساتھ ہی رہے اور جو واقعات آئندہ پیش آئے اب وہ آگے لکھے جاتے ہیں۔

(۱۰) واقعہ قتل و ذبح بقرہ

ایک مرتبہ بنی اسرائیل میں کوئی قتل ہو گیا اور قاتل کا پتہ چلنا دشوار ہو گیا یا بھی کشت و خون کی نوبت آئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف رجوع کیا گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حق تعالیٰ کی جناب میں عرض کیا، ارشاد ہوا کہ یہ لوگ ایک گانے ذبح کریں، پھر گائے کے ایک حصہ کو مقتول کے جسم سے مس کریں، ایسا کریں گے تو مقتول زندہ ہو کر خود ہی اپنے قاتل کا نام بتلا دے گا، بہت کچھ رد و کد کے بعد وہ ذبح بقرہ پر آمادہ ہوئے اور خدا کے حکم سے مقتول نے زندہ ہو کر سارا واقعہ بتلایا، اسی طرح پوری قوم خانہ جنگی سے بچ گئی۔

اس واقعہ میں علاوہ حق تعالیٰ کی عظیم قدرت و عظمت کے اظہار کے، ان بنی لوگوں کے ہاتھوں سے بقرہ کو ذبح کرنا بھی مقصود تھا جو ایک مدت تک اس کی پرستش کر چکے تھے، مولانا حافظ الرحمان صاحب نے لکھا کہ "ان آیات (متعلقہ ذبح بقرہ) کی کہ وہ تفسیر جو چاہیے معاصرین نے بیان کی ہیں، ناقابل تسلیم ہیں اور قرآن عزیز کے منطوق کی خلاف ورزی" (تفسیر القرآن ص ۳۸۸ ج ۱) تفسیر القرآن ص ۸۶ ج ۱ میں بھی قدیم مفسرین کے بیان کردہ مضمہم کی ہی تصویب کی گئی ہے۔

(۱۱) حذف قارون کا قصہ

قارون حضرت موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی چچا زاد بھائی تھا، اور وہ بھی بنی اسرائیل کے ساتھ مصر سے نکل آیا تھا (بائبل میں بھی اسی طرح ہے کہانی تفسیر القرآن ص ۶۶۵ ج ۳) بظاہر مسلمان تھا مگر سامری کی طرح وہ بھی منافق تھا، بہت بڑا دولت مند تھا، اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زکوٰۃ و صدقات کا حکم دیا تو آپ کی کھلی مخالفت پر اتر آیا، آپ کی توہین کرنے لگا اور بنی اسرائیل کو بھی ستانے لگا، ہلا خرق تعالیٰ کے عذاب کا بھی مستحق ہوا کہ مع اپنے مال خزانوں کے زمین میں جنس گیا مفسرین نے دو قول لکھے ہیں مگر حضرت شاہ صاحب کی رائے و تحقیق یہی ہے کہ یہ واقعہ وادی تیبہ کا ہے مصر کے زمانے کا نہیں ہے۔ واقعہ تعالیٰ اعلم

(۱۲) ایذا بنی اسرائیل کا قصہ

جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حضرت شاہ صاحب کی رائے یہی ہے کہ یہ واقعہ مذکورہ حدیث الباب بھی وادی تیبہ کا ہی ہے، لہٰذا ترجمان القرآن ص ۳۶۹ ج ۱ میں ہے: ہم نے حکم دیا اس شخص پر (جو بنی الحقیقت قاتل تھا) مقتول کے بعض (اجزائے جسم) سے ضرب لگاؤ جب ایسا کیا گیا تو حقیقت کھل گئی اور قاتل کی شخصیت معلوم ہوئی، مگر بقرہ اور ذبح بقرہ سے اس واقعہ قتل کا کوئی تعلق نہیں ہے اور اس واقعہ میں حیہ موتی کی کوئی نشانی دکھائی گئی ہے، بقول مولانا حافظ الرحمن صاحب اس واقعہ کو چاہیہ سمجھنا باطل کر اور کر ایک تاویلات کی بنا پر لینے کی ضرورت بھی گئی ہے۔

اگرچہ ایذا کے اندر دوسرے واقعات بھی داخل ہو سکتے ہیں اور بنی اسرائیل کی گنواں سالہ پرستی، قبول تورات سے انکار، ارض مقدس میں داخلہ سے انکار، من و سلویٰ پر ناشکری، وغیرہ کو نہی چیز ایسی تھی کہ آپ کی ایذا اور روحانی آذیت کا موجب نہ بنی ہوگی؟

(۱۳) واقعہ ملاقات حضرت موسیٰ و حضرت علیہما السلام

اس ملاقات کا تذکرہ انوار الباری ص ۱۰۰ ج ۳ میں بھی آچکا ہے، یہاں مزید تحقیق درج کی جاتی ہے، اس سلسلہ میں دو امر لائق ذکر ہیں، یہ واقعہ غرق فرعون سے پہلے کا ہے یا بعد کا، اور ملاقات کی جگہ کون سی ہے، ہم نے حضرت شاہ صاحب کی رائے و تحقیق انوار الباری ص ۱۰۱ ج ۳ میں لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اس وقت جزیرہ سینا میں مقیم تھے اور وہیں سے چل کر طنجہ بحرِ مَکْرَم کو عبور کر کے عقبہ (ایلیہ) کے مقام پر حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات کی ہے۔

تفسیر القرآن میں یہ واقعہ قبل غرق فرعون اور زمانہ قیام مصر کا بتلایا گیا ہے اور اس کی وجہ ذکر کی ہیں جن پر ہم بحث کریں گے، اسی طرح مجمع البحرین اس میں مقام خروم کو قرار دیا ہے، جو سوڈان میں ہے، اس پر بھی ہم کلام کریں گے واقعہ الحنفی

ملاقات کا واقعہ کس زمانہ کا ہے؟

تفسیر القرآن ص ۳۴ ج ۳ میں ہے کہ ”فرعون کی ہلاکت کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کبھی مصر میں نہیں رہے بلکہ قرآن اس کی تصریح کرتا ہے کہ مصر سے خروج کے بعد ان کا سارا زمانہ بینا اور حیہ میں گزرا“ اس سلسلہ میں زیادہ صحیح رائے ابنِ عطیہ کی ہے جسکو علامہ لوی صاحب روح المعانی اور ہمارے حضرت شاہ صاحب نے بھی اختیار کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ساتھ پھر مصر میں داخل نہیں ہوئے یہی بات ہم انوار الباری ص ۱۰۳ ج ۳ میں بھی لکھ آئے ہیں لیکن اسی سے صاحب تفسیر کا ذہن ادھر بھی چلا گیا ہے کہ ”یہ مشاہدات حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان کی نبوت کے ابتدائی دور میں کرائے گئے ہوں گے کیونکہ آغاز نبوت ہی میں ان انبیاء علیہ السلام کو اس طرح کی تعلیم و تربیت و رکاز ہوا کرتی ہے، دوسرے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان مشاہدات کی ضرورت اس زمانہ میں پیش آئی ہوگی جبکہ بنی اسرائیل کو بھی اسی طرح کے حالات سے سابقہ پیش آ رہا تھا، جن سے مسلمان مکہ معظمہ میں دوچار تھے، ان دو وجوہ سے ہمارا قیاس یہ ہے کہ (واعلم عند اللہ) کہ اس واقعہ کے تعلق اس دور سے ہے جبکہ مصر میں بنی اسرائیل پر فرعون کے مظالم کا سلسلہ جاری تھا، اگر ہمارا یہ قیاس درست ہو تو پھر یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ غالباً حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سفر سوڈان کی جانب تھا اور مجمع البحرین سے مراد وہ مقام ہے جہاں موجودہ شہر خروم کے قریب دریائے نیل کی دو بڑی شاخیں البحر الاخیض اور البحر الا زرق آ کر ملتی ہیں“

پہلا مقدمہ صحیح تھا، اگرچہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم کے ساتھ مصر نہیں لوٹے، لیکن صرف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے مصر میں پھر کسی وقت بھی کسی غرض سے نہ آنے کی نفی قطعاً سے نہیں ہو سکتی۔

اس کے بعد دوسرا مقدمہ مشاہدات و لاعمل بحث ہے اس لئے کہ واقعہ کی نوعیت تو بتلا رہی ہے کہ وہ آخری دور نبوت کا ہے جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پوری طرح علوم نبوت و شریعت حاصل ہو کر کامل ہو چکے تھے۔

اور بنی اسرائیل کے بڑے بڑے جامع میں وعظ و ارشاد کے ذریعہ علوم وحقائق کے دریا بہا رہے تھے خود بھی کبھی سمجھتے تھے کہ میں اس

لئے کاغذ باری ہی سے سنا ہے منہج حقیر کے مشرقی حصہ پر جانے کے لئے کئی کارنامہ مقرر تھا اور اسی راستے سے حقیر کے مقام پہنچے ہیں، کیونکہ حقیر کے مشرق میں جاز سے عراق و مصر و شام کا راستہ عام تھا جس کے برخلاف منہج کے راستے سے کوئی سنا کے تعلق تھا انہوں میں سے گزر کر حقیر کے مقام پر پہنچے اور وہی ایک کدو کا دھن کا بہت شہر تھا۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۔ کتب تفسیر قرآن میں بھی اس واقعہ کو بعد غرق فرعون اور ادویہ حید میں پہنچ جانے کے بعد کے قصص و واقعات میں لکھا ہے (بقیہ حاشیہ گئے صفحہ پر)

وقت سب سے بڑا عالم دنیا ہوں کہ نبی اعلم امت ہوا ہی کرتا ہے اور دوسرے لوگ بھی ان کو ایسی ہی خیال کرتے تھے اسی لیے عالم حیرت میں یہ سوال کر بیٹھے کہ کیا آپ سے زیادہ بھی علم والا کوئی شخص دنیا میں ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غالباً زیادہ غور و تعمق کے بغیر سادہ و برجستہ جواب ”نہیں“ سے دے دیا اور چونکہ اس کے ساتھ واللہ تعالیٰ اعلم بھی نہ فرمایا وہاں سے مناقشہ لفظیہ ہو گیا جس کی تفصیل انوار الباری میں ہو چکی ہے اسکے بعد حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات اور مشاہدات عجیبہ پیش آتے ہیں تو ان حالات میں تو ہمارے نزدیک عقلی و قیاسی رو سے بھی یہ واقعہ آخری دور نبوت کا ہونا چاہیے پھر جیسا کہ ہم انوار الباری میں لکھ چکے ہیں علماء تحقیقین نے ثابت کیا ہے کہ اس ملاقات کے وقت بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام صاحب شریعت نبی و رسول تھے اور علوم شریعت سے بہرہ ور چکے تھے حالانکہ یہ صاحب تعلیم کو بھی تسلیم ہے کہ تو رات و شریعت کے علوم حضرت موسیٰ کو بد غرق فرعون و ادنیٰ سینا کی زندگی میں عطا ہوئے ہیں ایسی صورت میں اس کو اوائل دور نبوت کا واقعہ کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ دور دور کی مناسبتیں نکال کر ایک ہی تحقیق بنا کر پیش کر دینے کی بات تو اور ہے مگر حق وہی ہے جو تحقیقین علماء امت نے سمجھا اور سمجھایا یہاں میرے سامنے وہ فطری و عقلی دلائل نہیں ہیں جو حضرت شاہ صاحب وغیرہ اکابر امت کے سامنے ہوں گے اس لئے صرف اپنی طرف سے ایک متعلقانہ رنگ کی بحث پیش کر دی ہے واللہ اعلم عند اللہ۔

مجمع البحرین کہاں ہے؟

انوار الباری ۱۰۰-۱۰۱، ۳-۳ میں عمدۃ القاری و روح المعانی سے سب اقوال اس بارے میں نقل ہو چکے ہیں یہاں صرف حضرت شاہ صاحب کی رائے ذکر کرتی ہے کہ طبع عقیدہ کے شامی کنارے پر عقبایہ کا مقام مجمع البحرین سے مراد ہے کیونکہ حسب تصریح صاحب روح المعانی حقیقی التقادیر ائمہ ہیں اور مراد بحر روم سے التقادیر بایں مثنیٰ ہے کہ وہ مقام اس کی محاذات و قرب میں آ جاتا ہے جس طرح بحر فارس و روم کا ملحق مراد لیا گیا ہے ہمارے نقشہ میں بھی وہ جگہ دیکھی جاسکتی ہے۔

(یہ حاشیہ صحیحہ سابقہ) مثلاً تفسیر القرآن، تالیف محمد امجد جاہ اولیٰ ص ۱۵۹ ج ۱ بطور مصرع میں ہے: حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کے ایک مجمع میں مدعا فرما رہے تھے اور حالات و واقعات زمانہ ظلمت انہما سے متاثر ہو کر ایسا اختیار کیا تھا جس سے لوگ نہایت متاثر ہو رہے تھے تو مضمون مدعا پر ایک شخص نے سوال کر لیا کہ کیا آپ سے بھی زیادہ علم اس وقت زمین پر کسی کو ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا نہیں! کیا خدا نے اس کو انبیاء بنی اسرائیل میں سب سے بڑا نہیں بنایا؟ کیا اس کے ذریعہ فرعون کو مغلوب نہیں کیا؟ کیا وہی صاحب مجبورید و مصائب نہیں ہوا؟ اور کیا اس کے عصا سے سمندر نہیں پھٹا؟ کیا خدا نے اسی کو تورات سے مشرف نہیں کیا؟ اور کیا اس کے ساتھ کھلے طور پر حکام نہیں فرمایا؟ کیا اس نے چنانچہ شرف سے بھی زیادہ مدد و شرف دیا ہو سکتا ہے؟

اس کے علاوہ تفسیر روح المعانی ص ۱۶۱/۱۵ میں ہے لایہا لم تکن وھو فی مصر بالاجماع (یہ قصہ ملاقات موسیٰ و خضر علیہ السلام کا زمانہ قیام مصر کا بالاجماع نہیں ہے) اور تفسیر ابن کثیر ص ۹۴/۳ میں روایت ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر علیہ السلام سے ملے اور کہا تکلم لصلحی صفا علمت و هذا (میں آپ کے پاس اس لئے آیا ہوں کہ آپ کے علم سے رشہ حاصل کروں) تو حضرت خضر علیہ السلام نے جواب دیا، اما یکھک ان التوراة بہینک وان الوحی بہک (کیا آپ کو یہ پائی نہیں کہ توراۃ آپ کے سامنے ہے اور وحی اُٹی آپ پر آ رہی ہے)

اس سے بھی واضح ہے کہ یہ ملاقات نزول توراۃ کے بعد کا ہے اور نزول تورات خروج مصر کے بعد کا واقعہ ہے خود صاحب تفسیر القرآن نے بھی ص ۶-۷ ج ۸۷ میں ۵۹۰ جلد میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو شریعت و کتاب کا حط ہونا بعد خروج مصر قیام بیتا کے زمانہ میں لکھا ہے جو ایک حقیقت ہے ان سب قرآن و شواہد کی موجودگی میں ملاقات مذکورہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اوائل نبوت کے زمانہ قیام مصر سے متعلق کرنا بعید ازہم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

لھذا مقرر یہ: اوپر کی بحث میں نے اس لئے زیادہ تفصیل و وضاحت سے لکھی ہے کہ تحقیق کا معیار دکھلا دیا جائے جس امر کے متعلق صاحب روح المعانی نے فیصلہ کیا کہ بالاجماع وہ واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قیام مصر کے زمانہ میں نہیں ہوا اور توراۃ ملنے کے بعد کو سب ہی مانتے ہیں پھر ہمارے علم میں اس واقعہ کو پہلے کسی محقق مفسر و عالم نے بھی زمانہ مصر سے متعلق نہیں کیا نہ صاحب تعلیم ہی نے کسی کا حوالہ دیا ہے اس صورت میں اس کے لئے کچھ نہ سمجھیں قائم کر کے اوائل نبوت اور زمانہ قیام مصر سے متعلق قرار دینا ہمارے نزدیک تحقیق کے معیار سے گری ہوئی بات ہے۔ غولف

حضرت شاہ صاحبؒ کے اس قول کے اور دوسرے سب اقوال سابقین کے علاوہ صاحب تفسیر القرآن نے ایک نئی تحقیق پیش کی ہے کہ مجمع البحرین سے مراد سوڈان کا مقام خرطوم ہے جہاں بحر ازرق و بحر ابيض ملتے ہیں ملاحظہ ہو ۳۵۰ ص ۳۵۰ مع نقشہ) لیکن اشکال یہ ہے کہ یہ دونوں بحر تو نہیں ہیں یہ تو دریائے نیل کی دو شاخیں نیل ازرق اور نیل ابيض ہیں اور ان کو نیل میں بھی بلیو نیل اور ہائٹ نیل لکھا جاتا ہے اس طرح وہ مجمع البحرین تو ہیں مگر مجمع البحرین نہیں عربی میں بحر کا اطلاق سمندر یا اس کی شاخوں پر آتا ہے اور سمندر کے علاوہ دوسرے دریاؤں پر غیر کا اطلاق ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سفر کے دوران اچھلی کے چائے پیش آئے ہیں لہذا سیدہ فی البحر سربا (اس (اچھلی) نے سمندر میں جانے کیلئے سرگ کی طرح ایک راہ نکال لی) اور الواسعہ سیدہ فی البحر عجبا (اس (اچھلی) نے عجیب طریقہ پر سمندر میں جانے کے لیے سرگ کی طرح ایک راہ نکال لی) ان کلمات سے سمندر کے قریب قریب چلنے کا ثبوت ہوتا ہے اور ان مواقع میں بحر کا ترجمہ سمندر کی جگہ دیا کرنے سے بات غیر واضح رہ جاتی ہے مصر کے زمانہ قیام میں اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سوڈان کی طرف سفر کیا تھا تو خرطوم تک راستہ قطع کرنے میں سمندر بہت کافی دور ہوتا ہے اور اچھلی کے مذکورہ چائے کا قطع اگر دریائے نیل سے کیا جائے تو اس کو بحر کہنا مجاز ہے، جو بلا ضرورت ہے، اس لیے ہمارے نزدیک سب سے بہتر توجیہ مجمع البحرین کی حضرت شاہ صاحب والی ہے اور سب سے زیادہ مرجوح و بعید احتمال صاحب تفسیر القرآن ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم اتم وا حکم اس سلسلہ میں مزید بحث اور دلائل عقلیہ و نقلیہ ہم آئندہ کسی موقع پر پیش کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وفات ہارون علیہ السلام کا قصہ

حضرت موسیٰ و ہارون علیہم السلام اور بنی اسرائیل کو مینا سے چل کر دشت فاران دشت و دشت صین میں گھومتے پھرتے اور وقت گزارتے ہوئے تقریباً ۳۸ سال میں کوہ طور کے دامن میں پہنچے تھے کہ وہاں حضرت ہارون علیہ السلام کو پیام اجل آ پہنچا حضرت موسیٰ و ہارون دونوں پہاڑ مذکور کی چوٹی پر پہنچ گئے اور چند روز عبادت میں مشغول رہے حضرت ہارون علیہ السلام کا وہاں انتقال ہو گیا حضرت موسیٰ علیہ السلام تجویز و تکفین کے بعد اپنے آخری آنے اور بنی اسرائیل کو ان کی وفات سے باخبر کیا بنی اسرائیل کی روایت ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان کے گل کی تہمت لگائی جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رنج و اوار حق تعالیٰ نے ان کو اس تہمت سے بری کرنے کے لیے فرشتوں کو حکم دیا کہ حضرت ہارون علیہ السلام کی نعش کو اٹھا کر بنی اسرائیل سامنے پیش کر دیں فرشتوں نے ان کی نعش کو اٹھا کر بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا اور انہوں نے یہ دیکھ کر اطمینان کر لیا کہ انکے جسم پر کبوتر و غیرہ کا کوئی نشان نہیں ہے علماء نے اس واقعہ کو بھی ایذا بنی اسرائیل کے واقعات میں شمار کیا ہے۔

(۱۵) وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ

حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کی ہدایت و رہنمائی کا فرض شب و روز انجام دیتے ہوئے اور ان کی ایذاؤں پر صبر و استقلال سے کام لیتے ہوئے آگے بڑھے اور ارض مقدس فلسطین کے قریب پہنچ چکے تھے کہ عظیم کے قریب ان کو بھی پیام اجل مل گیا۔ بخاری و مسلم میں ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو موت کا فرشتہ ان کے پاس آیا اور کہا کہ حق تعالیٰ کی طرف پیام اجل کو قبول کیجئے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کے ایک صحیفہ مار دیا جس سے ان کی آنکھ پھوٹ گئی تب فرشتہ نے جا کر حق تعالیٰ سے فرمایا کہ تیرا بندہ موت نہیں چاہتا اللہ تعالیٰ کے حکم سے آنکھ پھر درست ہوگئی اور فرمایا اب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جا کر کہو کہ حق تعالیٰ کی کرم پر ہاتھ رکھیں جس قدر ہال تمہارے ہاتھ کے نیچے آ جائے گے ہم ہر ہال کے عوض تمہاری عمر کا ایک سال بڑھا دیں گے، فرشتہ نے اسی طرح آ کر کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا اتنی عمر مل جانے کے بعد پھر کیا ہوگا جواب ملا کہ پھر موت آ جائے گی کہ اس سے چارہ نہیں، حضرت موسیٰ علیہ

السلام نے عرض کیا کہ اگر طویل سے طویل زندگی کا انجام بھی موت ہی ہے تو پھر وہ آج ہی کیوں نہ آ جائے، البتہ یہ استدعا ہے کہ آخری وقت میں مجھے ارض مقدس کے قریب کر دے۔ حق تعالیٰ کے حکم سے وہ اریحا کے قریب پہنچ گئے جو ارض مقدس کی سب سے پہلی ہستی ہے اور اسی جگہ وہ کعبہ احمر (سرخ نیل) ہے جہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر مبارک ہے (فتح الباری ۲۳۲-۲۳۳)۔

اس کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں تفہیم القرآن ۱۳۹۶ء کے نقش میں لکھا ہے کہ فطیم کے قریب کہہ عہدیم آپ کی وفات ہوئی اور آپ کے راس کے خلفہ اہل حضرت پیشو گئے ہیں اور اس کو فتح کیا ہے بظاہر پہلا قول زیادہ قوی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا قبول ہوئی ہوگی اور دریائے اردن کو پار کر کے آپ ہی اریحا کے قریب پہنچے ہوں گے اور کعبہ احمر نیل سے پہاڑ نہیں ہے اس سے بھی اول کی تائید ملتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فتح ارض مقدس فلسطین

تفہیم القرآن میں تو وفات حضرت موسیٰ علیہ السلام فطیم کے قریب کہہ عہدیم پر بتلائی ہے شاید اس قول کی تائید بائبل سے ہوئی ہو مگر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ بخاری شریف (کتاب الانبیاء) میں حدیث ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وقت وفات دعا کی ہے کہ مجھے ارض مقدس سے ایک جڑ پیچھنے کی مقدار سے قریب کر دے راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ نے کہا رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر میں اس مقام پر ہوں تو تمہیں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر دکھا دوں کہ رات سے ایک طرف کعبہ احمر سرخ نیل کے کعبہ میں واقع ہے ضیاء مقدس کا قول حافظ نے نقل کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قبر کی جگہ اریحا میں کعبہ احمر کے قریب مشہور و معروف ہے اور اریحا ارض مقدس میں سے ہے عمار کی روایت یہ بھی ہے کہ فرشتہ موت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بدن مبارک کو صرف ایک بار سونگھ لیا اور اس سے ان کی وفات ہو گئی اور اس کے بعد سے موت کا فرشتہ بجائے اعلانیہ کے خفیہ طور سے آنے لگا یہ بھی روایت ہے کہ موت کا فرشتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس جنت کا سب لایا تھا جس کو سونگھنے کے بعد آپ کی وفات ہو گئی یہ بھی مروی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کفن و دفن کا سب کام فرشتوں نے انجام دیا اور آپ کی عمر ۱۲۰ سال ہوئی (فتح الباری ۲۸۰-۲۸۱)۔

اوپر کی تصریحات کی روشنی میں ہماری رائے ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام و یوشع دونوں ہی دریائے اردن کو پار کر کے آگے بڑھے ہیں اور اریحا تک پہنچ گئے ہیں یہ گویا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ارض مقدس تک پہنچنے کی دعا قبول ہوئی تھی اور فتح ارض مقدس کی ابتداء بھی کی تھی اور آپ کے بعد حضرت یوشع نے نوجوانان بنی اسرائیل کو ساتھ لے جا کر اریحا دغیرہ کو فتح کر کے پورے فلسطین پر قبضہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم واکرم حدیث الباب کے تحت ایضاً بنی اسرائیل کے قصہ سے شروع کر کے ہم نے کوشش کی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور بنی اسرائیل کے اہم واقعات زندگی کو مختصر کجا کر کے پیش کر دیں پھر چونکہ ان کے قصہ میں نہایت اہم بصیرتیں ہیں اور قرآن مجید میں اول نمبر پر علم و عقیدہ کی اصلاح و پختل ہے جو جا بجا حضرت حق جل ذکرہ کی ذات و صفات کا تعارف کرانے کی شکل میں بیان ہوئی ہے اس کے بعد انبیاء علیہم السلام اور اہل بیت علیہم السلام کی عملی زندگی پیش کی گئی ہے جو امت محمدیہ کی عملی زندگی سنوارنے کا بہترین ذریعہ ہے اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ بصرہ کو قصہ اہل بیت علیہم السلام سے ہی نقل کر دیا جائے کیونکہ حضرت مولانا حافظ الرحمن صاحب نے آخر قصہ حضرت موسیٰ علیہ السلام میں نہایت عمدہ اسلوب سے ان کو جمع کر دیا ہے۔ جزاء اللہ شجر الجزاء ورضی عنہ احسن الرضی۔

بصیرتیں و عبرتیں

حضرت موسیٰ علیہ السلام، بنی اسرائیل فرعون اور قوم فرعون کی یہ طویل تاریخی داستان ایک قصہ اور ایک حکایت نہیں ہے بلکہ حق و باطل کے معرکہ عظیم و عدل کی جنگ آزادی و غلامی کی کشمکش، مجبور و پست کی سر بلندی اور جابر و سر بلندی کی ہستی و ہلاکت حق کی کامرانی اور باطل

کی ذلت و رسوائی صبر اثناء اور شکر و احسان کی مظاہر غرض ناپاسی و ناشکری کے بدنتائج کی ایسی پر عظمت اور نتائج سے ہر بیز حقائق کی کسی پر مغز داستان ہے جس کی آغوش میں ہے شار عبرتیں اور ان گنت بصیرتیں پنہاں ہیں اور ہر صاحب ذوق کو اس کے مبلغ علم اور وقت نظر کے مطابق دعوت فکر و نظر دیتی ہیں ان میں سے مشتے نمونہ از خردارے "یہ چند بھائر خصوصیت کے ساتھ قابل غور اور لائق فکر ہیں

(۱) اگر انسان کو کوئی مصیبت اور تلاء پیش آ جائے تو اس کو چاہیے کہ "صبر و رضا" کے ساتھ اسکو انگیز کرے اگر ایسا کرے گا تو بلاشبہ اس کو خیر عظیم حاصل ہوگی اور وہ یقیناً فائز المرام اور کامیاب ہوگا حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کی پوری داستان اس کی زندہ شہادت ہے (۲) جو شخص اپنے معاملات میں خدا پر بھروسہ اور اعتماد رکھتا ہے اور اسی کو خلوص دل کے ساتھ اپنا پشتیبان سمجھتا ہے تو خدا نے تعالیٰ ضرور اس کی مشکلات کو آسان کر دیتا ہے اور اس کے مصائب کو نجات دے گا مرانی کے ساتھ بدل دیتا ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبلی کے قتل کر دینا اور اس پر ان کے قتل کے مشورے پھر ان دشمنوں ہی میں سے ایک شخص کو ہمدرد بن کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مطلع کرنا اور اس طرح ان کا مدین جانا وہی الہی سے شرف ہونا اور رسالت کے جلیل القدر منصب سے سرفراز ہونا اس کی روشن شہادتیں ہیں

(۳) جس کا معاملہ حق کے ساتھ مشق تک پہنچ جاتا ہے اس کے لئے باطل کی بڑی سے بڑی طاقت بھی بیچ اور بے وجود ہو کر رہ جاتی ہے، غور کیجئے! حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے درمیان مادی طاقت کے جیٹ نظر کیا نسبت ہے ایک ہے چارہ و مجبور اور دوسرا باصدا ہزار قہرمانی کبر و غرور سے معمور مگر جب فرعون نے برسرِ بار حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کہا "إِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْخُورًا" (اے موسیٰ میں بالیقین تجھے جادو مارا سمجھتا ہوں، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی بے دھڑک جواب دیا کہ "لَقَدْ عَلِمْتُمَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا ذُبَّ السُّحُوتِ وَالْأَرْضِ بَصَبَاتٍ وَإِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَغْبُورًا" (تو بلاشبہ جانتا ہے کہ ان آیات کو آسمانوں اور زمینوں کے پروردگار نے صرف بصیرتیں بنا کر نازل کیا ہے اور اے فرعون! میں تجھ کو بلاشبہ ہلاک شدہ سمجھتا ہوں) یعنی خدا تعالیٰ کے ان کلمے نشانوں کے باوجود تا فرمانی کا انجام ہلاکت کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔

(۴) اگر کوئی خدا کا بندہ حق کی نصرت و حمایت کے لئے سرفروشانہ کھڑا ہو جاتا ہے تو خدا دشمنوں اور باطل پرستوں ہی میں سے اس کے یمن و مددگار پیدا کر دیتا ہے۔

تمہارے سامنے حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی کی مثال موجود ہے کہ جب فرعون اور ان کے سرداروں نے اس کے قتل کا فیصلہ کر لیا تو ان ہی میں سے ایک مرد حق پیدا ہو گیا جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب سے پوری مدافعت کی، اس طرح قبلی کے قتل کے بعد جب ان کے قتل کا فیصلہ کیا گیا تو ایک با خدا قبلی نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس کی اطلاع کی اور ان کو مصر سے نکل جانے کا نیک مشورہ دیا جو آگے چل کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی عظیم کامرانیوں کا باعث بنا۔

(۵) اگر ایک بار بھی کوئی لذت ایمانی سے لطف اندوز ہو جائے اور صدق دلی سے اس کو قبول کر لے تو یہ نشاں کو ایسا مست بنا دیتا ہے کہ اس کے ہر ریشہ جان سے وہی صدائے حق نکلنے لگتی ہے، کیا یہ اعجاز نہیں کہ جو "ساحر" چند منٹ پہلے فرعون کی زبردست طاقت سے مرعوب اور اس کے حکم کی تکمیل کو حرز جان بنائے ہوئے تھے، اور جو اپنے کرشموں کی کامیابیوں پر انعام و اکرام کا معاملہ طے کر رہے تھے وہی چند منٹ کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دست مبارک پر دولت ایمان کے نشے سے سرشار ہو گئے تو فرعون کی سخت سے سخت دھمکیوں اور اور چارہ بے عذاب و عقاب کو ایک کھیل سے زیادہ نہ سمجھتے ہوئے بے باکانہ انداز میں یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں "قَالُوا لَنْ نُؤْتِكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَالْقِي مَا آتَيْتَ لَنَا فِي الْخَوِةِ الدُّنْيَا" (انہوں نے کہا کہ ہم کسی یہ

نہیں کر سکتے کہ جو دشمن دلیس ہمارے سامنے آ گئیں ہیں اور جس خدا نے ہمیں پیدا کیا ہے اس سے منہ موڑ کر تیرا حکم مان لیں تو جو فیصلہ کر چکا ہے اس کو گزرتو زیادہ سے زیادہ جو کر سکتا ہے وہ یہی ہے کہ دنیا کی اس زندگی کا فیصلہ کر دے)

(۶) صبر کا پھل ہمیشہ میٹھا ہوتا ہے خواہ اس پھل کے حاصل ہونے میں کتنی ہی تاخیر ہو، مگر جب بھی وہ پھل لگے گا میٹھا ہی ہوگا، بنی اسرائیل مصر میں کتنے عرصے تک بیچارگی، غلامی اور پریشان حالی میں بسر کرتے رہے، اور نیریزہ اولاد کے قتل اور لڑکیوں کے باندیاں بننے کی ذلت و رسوائی کو برداشت کرتے رہے مگر آخر وہ وقت آئی گیا جبکہ ان کو صبر کا میٹھا پھل حاصل ہوا اور فرعون کی تباہی اور ان کی با عزت دستگاری نے ان کے لئے ہر قسم کی کامرانیوں کی راہیں کھول دیں "وَوَفَّيْتُ وَلَدَهُ زَيْنَبَ الْخُنْزِي عَلِي بَنِي إِسْرَافِيلَ بِمَا ضَبَّرُوا" اور بنی اسرائیل پر تیرے رب کا کلمہ نیک پورا ہو رہا ہے، بسبب اس بات کہ انہوں نے صبر سے کام لیا۔

(۷) غلامی اور کھلمانہ زندگی کا سب سے بڑا اثر یہ ہوتا ہے کہ امت و عزم کی روح پست ہو کر رہ جاتی ہے اور انسان اس ناپاک زندگی کے ذلت آمیز امن و سکون کو نعمت سمجھے اور حقیراحتوں کو سب سے بڑی عقلمندی تصور کرنے لگتا ہے، اور جدوجہد کی زندگی سے پریشان و حیران نظر آتا ہے، اس کی زندہ شہادت بھی بنی اسرائیل کی زندگی کا وہ نقشہ ہے جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے آیات و معجزات دکھائے، عزم و ہمت کی تلقین کرنے اور خدا کے وعدہ کامرانی کو یاد کرانے کے باوجود ان میں زندگی اور پامردی کے آثار نظر نہیں آتے اور وہ قدم قدم پر شکوہ اور تیرائیوں کا مظاہرہ کرتے نظر آتے ہیں۔

ارض مقدس میں داخلہ اور وعدہ نصرت کے باوجود بت پرست دشمنوں کے مقابلہ سے انکار کرتے وقت جو سی تاریخی جملے انہوں نے کہے وہ اس حقیقت کے لئے شاہد عدل ہیں۔ "فَاذْهَبِ اَنْتَ وَرَبِّكَ فَفَاتِلَا اَنَا هَهُنَا قَاعِدُونَ" (اے موسیٰ علیہ السلام تو اور تیرا رب دونوں جا کر ان سے لڑو بلاشبہ ہم تو یہاں بیٹھے ہیں)

(۸) وراثت زمین یا وراثت ملک اسی قوم کا حصہ ہیں جو بے سروسامانی سے ہر اسان نہ ہو کر اور بے محنتی کا ثبوت نہ دے کر ہر قسم کی مشکلات اور موانع کا مقابلہ کرتی ہیں اور "صبر" اور "خدا کی مدد پر بھروسہ" کرتے ہوئے میدان جدوجہد میں ثابت قدم رہتی ہے۔

(۹) باطل کی طاقت کتنی ہی زبردست اور پراز شوکت و مصلحت کیوں نہ ہو انجام کار اس کو نامرادی کا منہ دیکھنا پڑے گا اور آخر انجام میں کامیابی و کامرانی کا سہرا ان ہی کے لئے ہے جو نیکو کار اور یاہست ہیں "وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ"

(۱۰) یہ "عَادَةُ الْقَد" ہے کہ جاہد و عالم قومیں جن قوموں کو تغیر و ذلیل سمجھتی ہیں، ایک دن آتا ہے کہ وہی خدا کی زمین کی وارث بنتی ہیں اور حکومت و اقتدار کی مالک ہو جاتی ہیں اور ظالم قوموں کا اقتدار خاک میں مل جاتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کی مکمل داستان اس کے لئے روشن ثبوت ہے۔ "وَنُورِدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِيْنَ اسْتَضَعُّوا فِى الْاَرْضِ وَنَجْعَلُهُمْ اٰمَةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِيْنَ وَنَمَكِّنْ لَهُمْ فِى الْاَرْضِ وَلِرِىْ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودِهِمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ"

(۱۱) ہمیشہ دعوت حق کی مخالفت طاقت و حکومت اور دولت و ثروت میں سرشار جماعتوں کی جانب سے ہوتی اور ہمیشہ ہی انہوں نے حق کے مقابلہ میں شکست اٹھائی اور ناکام و نامراد رہے، اس کے ثبوت کیلئے نہ صرف حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ تھا شاہد ہے بلکہ تمام انبیاء علیہ السلام کی دعوت حق اور اس کی مخالف طاقتوں کی مخالفت کا انجام اس حقیقت کے لئے تاریخی شاہد ہیں۔

(۱۲) جو ہستی یا جو جماعت دیدہ دانستہ حق کو ناحق جانے ہوئے بھی سرکشی کرے، اور خدا کی دی ہوئی نشانیوں کی منکر و نافرمان بنے تو اس کیلئے خدا کا قانون یہ ہے کہ وہ ان سے قبول حق کی استعداد خفا کر دیتا ہے کیونکہ یہ ان کی عظیم سرکشی کا قدرتی ثمرہ ہے "مَسَا صُفْرَ عَنِ اِيَّامِى الْمَدِينِ يَكْبُرُونَ فِى الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ" (مغرب میں اپنی نشانیوں سے ان کی نگاہیں پھیر دو گا، جو ناحق خدا کی زمین میں سرکشی کرتے ہیں)، اس آیت اور اس قسم کی دوسری آیات کا یہی مطلب ہے جو منظور بالا میں ذکر کیا گیا ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ خدائے

تھلے کسی کو بے عقلی اور گمراہی پر مجبور کرتا ہے۔

(۱۳) یہ بہت بڑی گمراہی ہے کہ انسان کو جب حق کی بدولت کامیابی و کامرانی حاصل ہو جائے تو خدا کے شکر و سپاس اور عبودیت و نیاز کی جگہ فطین حق کی طرح غافل ہو جائے افسوس کہ بنی اسرائیل کی داستان کا وہ حصہ ”جو فرعون سے نجات پا کر بحرِ قلزم میں پور کر کے شروع ہوتا ہے“ اس گمراہی سے معمور ہے۔

(۱۴) دین کے بارے میں ایک بہت بڑی گمراہی یہ ہے کہ ”انسان“ صداقت و سچائی کے ساتھ اس پر عمل نہ کرتا ہو بلکہ نفس کی خواہش کے مطابق اس میں جیلہ سازی کر کے اس سے خود کو بچانے کی کوشش کرتا ہو یہود نے سبت کے تعظیم کی خلاف ورزی میں سبکی کیا، وہ سبت شروع ہونے سے پہلے رات میں سمندر کے کنارے گڑھے کھود لیے اور صبح کو سبت کے دن چھلیاں پانی کے بہاؤ سے اس میں آ جائیں تھیں اور پھر شام کو ان کو اٹھا لاتے اور کہتے ہم نے سبت کی کوئی تو چوڑ نہیں کی مگر خدا کے عذاب نے ان کو تلوایا کہ دین میں جیلہ سازی کس قدر خوفناک جرم ہے۔

(۱۵) کوئی حق کو قبول کرے یا نہ کرے حق کے داعی کا فرض ہے کہ وہ موعظت حق سے باز نہ رہے چنانچہ سبت کی بے حرمتی پر ان ہی میں سے بعض اہل حق نے ان کو سمجھایا تو بعض اہل حق نے یہ کہا کہ یہ ماننے والے نہیں ہیں ان کا سمجھنا ہے کہ یہ مکر پختہ کار و عیان حق نے جواب دیا ”معلوۃ الی ربکم ولعلہم یعقون“ (قیامت میں خدا کے سامنے ہم معذرت تو کر کیس کے کہ ہم حق کی تبلیغ پر ابرار کرتے رہے اور ہم کو غیب کا کیا علم، کیا عیب ہے کہ یہ پرہیزگار بن جائیں؟)

(۱۶) کسی قوم پر چار بدو ظالم حکمران کا مسلط ہونا اس حکمران کی عند اللہ مقبولیت و سرفرازی کی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ خدا کا ایک عذاب ہے جو حکومتِ قوم کی بد عملیوں کی پاداشِ عمل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے مگر حکومتِ قوم کی ذہنیت پر چار طاقت کا اس قدر غلبہ چھا جاتا ہے کہ وہ اس کی قہرمانیت کو ظالم حکمران پر خدا کی رحمت اور اس کے اعمال کا انعام سمجھنے لگتی ہے چنانچہ فرعون اور بنی اسرائیل کی تاریخ کا وہ حصہ جس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو فرعون کو سے نجات دلانے کیلئے ان کو ابھارا اور انہوں نے قدم قدم پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اپنی شکایات اور مصر میں غلامانہ خوشحال زندگی بسر کرنے کی دوبارہ تمناؤں کا اظہار کیا اس کیلئے شہدِ عدل ہے قرآن عزیز نے اس حقیقت کو اس معجزانہ انداز میں بیان کیا ہے ”واذ تاذن ربکم لبعثن علیہم الی یوم القیامۃ من یشہد عدل“ (اور جب ایسا ہوا کہ تیرے پروردگار نے اعلان کر دیا تھا (اگر بنی اسرائیل بد عملی اور سرکشی سے باز نہ آئے تو) وہ قیامت کے دن تک ان پر ایسے لوگوں کو مسلط کرے گا جو انہیں ذلیل کرنے والے عذاب میں مبتلا کریں گے)

(۱۷) جب فرعون اور اس کی قوم کی سرکشی سے تجاوز کر گئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا تعالیٰ سے دعا کی: خدا یا! اب ان بد کرداروں کو اس کی سرکشی اور بد عملی کی سزا دے کہ یہ کسی طرح راہِ راست پر نہیں آتے مگر جب بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا کی استجاب کا وقت آتا اور خدا کے عذاب کی علامتیں شروع ہوتیں تب فوراً فرعون اور اس کی قوم حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہتی اگر اس مرتبہ یہ عذاب ہم پر سے دفع ہو گیا تو ہم ضرور تیری بات مان لیں گے اور جب وہ دفع ہو جاتا تو پھر بدستور تیرا اور سرکشی کرنے لگتے اس طرح ایک عرصہ تک ان کو مہلت ملتی رہی اور جب کسی طرح کج روی سے باز نہ آئے تو آخر کار عذابِ الہی نے اپکا ان کو لیا اور ہمیشہ کے لیے ان کو نیست و نابود کر دیا اسی طرح سبت کی بے حرمتی کرنے والوں کو مہلت ملتی رہی مگر جب وہ کسی طرح باز نہ آئے تو خدا کے عذاب نے ان کا خاتمہ کر دیا۔

یہ اور اہم مضمون کے اسی قسم کے دوسرے واقعات اس امر کی دلیل ہیں کہ جب کوئی قوم یا جماعت بد کرداری اور سرکشی میں مبتلا ہوتی ہے تو خدا کا قانون یہ ہے کہ ان کو فوری گرفت میں نہیں لیا جاتا ہے بلکہ بتدریج مہلت ملتی رہتی ہے کہ اب باز آ جائے اب سمجھ میں آ جائے اور اصلاح حال کر لے لیکن جب وہ آمادۂ اصلاح نہیں ہوتی اور ان کی سرکشی و بد عملی ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہے تو پھر خدا کی گرفت کا سخت پنجہ

ان کو پکڑ لیتا ہے اور بے یار و مددگار رکھتا رکھتا اتر جاتے ہیں

(۱۸)۔ ”کسی ہستی کے لیے بھی وہ نبی یا رسول ہی کیوں نہ ہو“ یہ مناسب نہیں کہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ مجھ سے بڑا عالم کائنات میں کوئی نہیں بلکہ اس کو خدا کے علم کے سپرد کر دینا بہتر ہے کیونکہ فوق کل ذی علم علیم اس کا ارشاد عالی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جلیل القدر رسول و پیغمبر اور جامع صفات و کمالات ہونے کے بعد جب یہ فرمایا کہ میں سب سے بڑا عالم ہوں تو خدا نے ان کو تنبیہ کی اور خضر علیہ السلام سے ملاقات کرا کے یہ بتلایا کہ ان صفات کمال کے باوجود علم الہی کے اسرار اس قدر بے غایت و بے نہایت ہیں کہ ان میں سے چند امور کو اس نے ایک بزرگ ہستی پر ظاہر کیا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کی کوئی اسرار کو سمجھنے سے قاصر رہے۔

(۱۹)۔ پیر و انبیا ملت اسلامیہ کے لیے ”غلامی“ بہت بڑی لعنت اور خدا کا بہت بڑا غضب ہے اور اس پر قانع ہو جانا تو یا عذاب الہی اور لعنت خداوندی پر قانع ہونے سے مراد وہ ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو دعوت حق دیتے ہوئے پہلا مطالبہ یہ کیا کہ بنی اسرائیل کو اپنی غلامی سے آزاد کر دے تاکہ وہ میرے ساتھ ہو کر آزادانہ تو حید الہی کے پرستار رہ سکیں اور ان کی مذہبی زندگی کے کسی شعبہ میں بھی جابرانہ اور کافرانہ اقتدار حائل نہ رہ سکے۔ وقال موسیٰ یفرعون انی رسول من رب العالمین، حقیق علی ان لا اقول علی الله الا الحق قد جنتکم ببینۃ من ربکم فارسل معی بنی اسرائیل۔ (اعراف) اور موسیٰ نے کہا: اے فرعون! میں جہانوں کے پروردگار کا بھیجا ہوا ہوں میرے لئے کسی طرح زبیا نہیں کہ اللہ پر حق اور حج کے علاوہ کچھ اور کہوں بلاشبہ میں تمہارے لئے تمہارے پروردگار کے پاس سے دلیل اور شاہد لایا ہوں پس تو میرے ساتھ بنی اسرائیل کو بھیج دے۔ ”فاتیا فرعون فقول اننا رسول رب العلمین ان ارسل معنای اسرائیل۔ (شعراء) پس تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ اور کہو کہ ہم بلاشبہ جہانوں کے پروردگار کے پیغمبر اور اپنی ہیں یہ پیغام لے کر آئے ہیں کہ تو بنی اسرائیل کو ہمارے ساتھ بھیج دے اور غلامی سے ان کو چھٹکارا دے۔

سورہ شعراء کی یہ آیت تو اس مسئلہ کی اہمیت کو اس درجہ پر فح ظاہر کر رہی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر اور اولوا العزم پیغمبر کی بعثت کی فرض و غایت ہی یہ تھی کہ انبیاء علیہم السلام کے مشہور خانوازہ بنی اسرائیل کو فرعون کے جابرانہ اور کافرانہ اقتدار کی غلامی سے آزاد کرائیں اور نجات دلائیں۔

نیز سورہ اعراف کی آیات کو اگر غائر نظر مطالعہ کی اجائے تو وہاں بھی یہی حقیقت نمایاں ہے اس لئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے دربار میں اول اپنی رسالت کا اعلان کرتے ہیں اور پھر خدا کی جانب سے رشد و ہدایت کی دعوت دیتے اور آیات و معجزات کی جانب مبذول کراتے ہوئے اپنی بعثت کا مال اور نتیجہ بھی بیان فرماتے ہیں ”فارسل معی بنی اسرائیل“ پس بنی اسرائیل کو (اپنی غلامی سے نجات دے کر) میرے ساتھ رکھ دے۔

پھر یہ بات بھی توجہ کے لائق ہے کہ دعوائے نبوت و رسالت کے بعد اگرچہ عرصہ دراز تک حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قیام مصر میں رہا تاہم بنی اسرائیل پر اس وقت تک قانون ہدایت (تورات) نہیں اترتا جب ان کو فرعون کی غلامی سے نجات نہیں مل گئی اور وہ ظالمانہ اقتدار کے پنجابند اسے نجات پا کر ارض مقدس کی طرف واپس نہیں گئے۔ لاعتبروا بالاولی الاہصار۔

باب التسترفی الغسل عند الناس

(لوگوں میں نہاتے وقت پردہ کرنا)

(۲۷۳) حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن ابی النضر مولى عمر ابن عبد الله ان ابامره مولى ام هانئ بنت ابی طالب اخبره انه سمع ام هانئ بنت ابی طالب تقول ذهبت الى رسول الله صلى عليه وسلم عام الفتح فوجدته يغتسل و فاطمة تستره فقال من هذه فقلت انا ام هانئ.

(۲۷۴) حدثنا عبدان قال اخبرنا عبد الله قال اخبرنا سفیان عن الاعمش عن سالم بن ابی الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة قالت سترت النبي صلى عليه وسلم وهو يغتسل من الجنابة فغسل يديه ثم صب بيمينه على شماله فغسل فرجه وما اصابه ثم مسح بيده على الحائط او الارض ثم توضا وضوءه للصلوة غير رجله ثم افاض على جسده الماء ثم تحيى فغسل قدميه تابعه ابو عوانة و ابن فضيل فى الستر.

ترجمہ ۲۷۳: ام ہانی بنت ابی طالب کے موالی ابومرہ نے بتایا کہ انہوں نے ام ہانی بنت ابی طالب کو یہ کہتے سنا کہ میں حج کے دن رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی تو میں نے دیکھا کہ آپ ﷺ غسل کر رہے ہیں اور فاطمہ نے پردہ کر رکھا ہے حضور ﷺ نے پوچھا یہ کون ہے میں نے عرض کی کہ میں ام ہانی ہوں۔

ترجمہ ۲۷۴: حضرت ميمونةؓ نے فرمایا کہ میں نے جب بنی کریم ﷺ غسل جنابت کر رہے تھے آپ کا پردہ کیا تھا تو آپ نے اپنے ہاتھ دھوئے پھر داہنے ہاتھ سے سے پائیں پر پانی بہایا اور شرم گاہ دھوئی اور جو کچھ اس میں لگ گیا تھا اسے دھویا پھر ہاتھ کو زمین پر یا دیوار پر رگڑ کر دھویا پھر نماز کی طرح وضو کیا پاؤں کے علاوہ اپنے بدن پر پانی بہایا اور اس جگہ سے ہٹ کر دونوں قدموں کو دھویا اس حدیث کی متابعت ابو حسان اور ابن فضیل نے ستر کے ذکر کے ساتھ کی ہے۔

تشریح: باب سابق میں امام بخاری نے الگ اور تنہا غسل کرنے کا حکم بتلایا تھا یہاں دوسروں کے باب میں دوسروں کی موجودگی میں غسل کا شرعی طریقہ بتلایا گیا ہے ستر ضروری ہے یہی تشریح حافظ ابن حجر اور محقق یعنی وغیرہ نے بھی کی ہے اور یہی وجہ ہے کہ مناسبت بھی دونوں بابوں کی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا مقتد امام بخاری یہ ہے کہ دوسروں کی موجودگی میں غسل کرنا ہوتا آزار پردہ کر کے غسل کر سکتا ہے غرض ستر تو فضا میں بھی مطلوب ہے اگرچہ کپڑے یا کم از کم خط ہی سے ہوا اور اگر وہاں کسی کے گزرنے کا خطرہ نہ وہ تو ایسا نہ کرنے میں بھی حرج نہیں ہے اسی طرح حمام و غسل خانہ میں بھی نیچے ہو کر غسل کرنا درست ہے۔

حضرت شیخ الحدیث کی توجیہ

آپ نے (لائع الدراری ۱۱۱) میں والا وجہ عند هذا العبد الضعیف الخ سے بتلایا کہ اس ترجمہ ثانیہ کی غرض ایجاب ستر عند الناس نہیں ہے کیونکہ وہ تو معروف بات تھی اس کو ثابت کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ وہ غسل کے ساتھ مخصوص تھی لہذا وجہ یہ ہے کہ امام بخاری بدن کے اعلیٰ حصہ کے ستر کی افضلیت بتلانا چاہتے ہیں یعنی دوسروں کی موجودگی میں غسل ازار کے ساتھ تو ہوتا ہی چاہیے ساتھ ہی اعلیٰ حصہ جسم کو مستور کرنا مزید فضیلت ہے جس پر روایات باب دلائل کر رہی ہیں کہ ان میں مطلق ستر کا لفظ ہے یعنی حضور انور ﷺ کے پورے جسم مبارک کو دوسروں سے پردہ میں کیا گیا لیکن یہ توجیہ اس لیے ضعیف ہے کہ جس طرح پورے جسم مبارک کا ستر محتمل ہے نصف کا بھی محتمل ہے دوسری

دلوں باب کا مقابلہ اسی کو متعین ہے کہ پہلے تہا غسل کرنا عریاناً کا جواز بتلایا تو دوسروں میں اوروں کی موجودگی کے وقت تسبیح بتلایا گیا اور اگر وہ پہلے باب کے اندر ضمناً ثابت ہو گیا تھا تو بیان واجب کیلئے دوسرا باب لانا زیادہ مناسب ہے بہ نسبت اس کے کہ امر واجب کو تو ضمناً مان لیا جائے اور مستقل باب کو صرف بیان امر مستحب کے لیے متعین کیا جائے اور غالباً اسی لیے شارحین میں سے کسی نے یہ نکتہ پیدا نہیں کیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فائدہ جلیلہ: محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ غسل کے وقت لوگوں کی نظر سے پوشیدہ ہونا واجب ہے لہذا جس طرح ایک شخص اپنے قابل ستر جسم کو دوسروں پر بے ضرورت ظاہر نہیں کر سکتا اسی طرح دوسروں کو بھی چار نہیں کہہ کسی کے قابل ستر جسم کو بے ضرورت دیکھیں۔ اسی لیے ابن بطال نے ائمہ کے فتویٰ کا اس مسئلہ پر اتفاق کیا ہے کہ جو شخص حمام میں بغیر تہہ کے داخل ہوگا اس کی شہادت قبول نہ ہو گی اور یہی قول امام ابوحنیفہ۔ آپ کے اصحاب۔ امام مالک، ثوری و امام شافعی کا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر تہہ اتار کر حوض میں اترا اور اترنے کے وقت جسم کا قابل ستر حصہ کھل گیا تو امام شافعی و مالک کی اس شہادت کو بھی ساقط کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ و ثوری نہیں کرتے اور اتنی بات میں اس کو معذور قرار دیتے ہیں کہ اتنی زیادہ احتیاط و شواہ ہے پھر اس امر پر بھی اجماع ہے کہ مرد و اپنی بیوی کا اور بیوی اپنے شوہر کا قابل ستر جسم بھی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ نووی نے حدیث الباب سے یہ مسئلہ بھی نکالا کہ ایک شخص اپنی حجام عورتوں کے سامنے غسل کر سکتا ہے بشرطیکہ ان کے اور اس کے درمیان کپڑے وغیرہ کا پردہ حائل ہو (عمدہ ۵۴-۳)

باب اذا احتملت المرأة

(جب عورت کو احلام ہو)

(۲۷۵) حدثنا عبد الله بن يوسف قال اخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن ابيه عن زينب بنت ابي سلمة عن ام سلمة ام المؤمنين انها قالت جات ام سليم امرأة ابي طلحة الى رسول الله صلى عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان الله لا يستحي من الحق هل على المرأة من غسل اذا هي احتملت فقال رسول الله ﷺ نعم اذا واءت الماء .

ترجمہ: حضرت ام المؤمنین ام سلمہؓ نے فرمایا کہ ام سلیم ابوطالحہ کی بیوی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ اللہ تعالیٰ حق بات سے حیا نہیں کرتا۔ کیا عورت پر بھی جبکہ اسے احلام ہو غسل واجب ہو جاتا ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہاں اگر پانی دیکھے۔

تشریح: حدیث الباب سے یہ بتلاتا ہے کہ مرد کی طرح عورت کو بھی احلام ہوتا ہے یعنی بجات خواب بجماع کی حالت دیکھتا اور اس صورت میں اگر بیداری کے بعد کپڑے پر مٹی کا اثر معلوم ہو تو غسل واجب ہو جاتا ہے، یہ واقعہ مختلف طرق و متون کے ساتھ نقل ہوا ہے جن کی تفصیل فتح الباری اور اس سے زیادہ عمدۃ القاری میں مذکور ہے

علامہ ابن عبد البر نے فرمایا اسے معلوم ہوا کہ سب عورتوں کو احلام نہیں ہوتا اور اسی لیے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ نے اس کو اوپر اور عجیب سا سمجھا تھا اور پھر یہ کہ بعض مردوں کو بھی احلام نہیں ہوتا تو عورتوں میں اس کا کم یا نا ہونا قرین عقل بھی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے انکار و استعجاب کو ان کی صغرتی پر بھی محمول کیا گیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ وہ حضور اکرم ﷺ کے ساتھ رہتی تھیں اور آپ ہی کے پاس ان کو زمانہ حیض آتا تھا۔ یعنی حضور ﷺ سے قبل وفات ان کو کوئی طویل مفارقت پیش نہیں آئی اسی وجہ سے آپ کی زندگی میں وہ احلام سے واقف نہ ہوئی ہوں گی کیونکہ اس کو اکثر عورتیں اور مرد بھی جب ہی جانتے ہیں کہ وہ ایک ساتھ رہنے کے بعد کسی طویل مدت کے لیے جدا ہوں لیکن پہلی تو یہ زیادہ واضح و انسب ہے اس لیے کہ حضرت ام سلمہؓ سے بھی انکار و استعجاب منقول ہے جبکہ وہ بڑی عمر کی تھیں اور اپنے

پہلے شوہر سے بعد وفات ہمدار ہیں۔ پھر انہوں نے اس کو جاننے کے باوجود حضرت عائشہؓ کی طرح کیسے انکار کیا؟ اس سے یہی بات منہج ہوتی ہے کہ بعض عورتوں کو بغیر حالت بیداری کے جماع کے انزال ہوتا ہی نہیں (عمدة القاری ۲۵۷)۔

محقق یعنی اور حافظ ابن حجر نے لکھا کہ اس حدیث سے اس خیال کا بھی رد ہوتا گیا کہ ہساء مرءۃ کا خروج و بروز ہوتا ہی نہیں اور یہ کہ اس کے انزال کو صرف اس کی شہوت سے ہی معلوم کیا جاسکتا ہے لہذا اذا رأت الماء سے مراد اذا علمت بہ ہے یعنی رویت بمعنی علم ہے یہ خیال درست نہیں کیونکہ کلام کو غابر ہی پر محمول کرنا زیادہ صحیح و صواب ہے (فتح الباری ۲۶۹-۱) و عمدہ ۵۷-۱۵۔

بحث و نظر: احتلام کے بارے میں مرد و عورت کی مساوات کا حکم تو اوپر واضح ہو چکا ہے کہ حالت نوم میں یہ صورت انزال دونوں پر غسل واجب ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حکم بھی یکساں ہے کہ بصورت عدم انزال دونوں پر واجب نہ ہوگا خواہ وہ خواب کے اندر کچھ بھی نہ دیکھیں۔ البتہ حنفیہ کے یہاں ایک روایت غیر اصول سے یہ بھی نقل ہوئی ہے کہ اگر عورت احتلام والے خواب کو یاد رکھے اور انزال اور تلف کو بھی تو اس پر غسل واجب ہے اگرچہ پکڑے وغیرہ پر کوئی اثر مٹنی وغیرہ کا نہ دیکھے اس روایت کا حوالہ انوار المحمود ۱۰۲۰ میں ہے اور بالغ ۳۶۱ میں ہے کہ ابن رحمہ نے اپنی نوادر میں ذکر کیا جب مرد کو احتلام ہو اور اس کے اطمینان سے پانی کا رنج نہ ہو تو اس پر غسل نہیں ہے لیکن اگر عورت جو احتلام ہو اور پانی ظاہر فرج تک نہ خارج ہو تب بھی اس پر غسل واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ پانی وہاں تک آچکا ہو اور نکل نہ سکا ہو جس طرح غیر متعین مرد کے لیے مسئلہ ہے کہ پانی تلف تک آجائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔

تفصیل مذاہب مع تنقیح

امام ترمذی نے باب یسقیظ ویری بسلام و لا یدکر احتلاما میں حدیث حضرت عائشہؓ نقل کی ہے کہ حفصہ تری دیکھے اور احتلام یاد نہ ہو تو غسل کرے اور جس کو احتلام تو یاد ہو اور تری نہ دیکھے اس پر غسل نہیں حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اگر عورت ایسا دیکھے تو اس پر بھی غسل ہے؟ ارشاد فرمایا ہاں اس پر بھی ہے کیونکہ عورتیں تو مردوں ہی کی طرح ہیں اس کے بعد امام ترمذی نے لکھا کہ یہی قول بہت سے اہل علم و صاحب دلائین کا ہے کہ بیداری پر اگر تری دیکھی جائے تو غسل کرنا چاہیے اور یہی مذہب سفیان و احمد کا ہے اور بعض اہل علم و تابعین کا یہ ہے کہ غسل صرف اس وقت واجب ہوگا کہ وہ تری تلفہ (مٹی) کی جو یہ مذہب امام شافعی و اخلاق کا ہے اور اگر احتلام نہ یقین تری نہ دیکھی جائے تو اس پر عام اہل علم کے نزدیک غسل نہیں ہے۔

عمدة القاری ۵۶۱ میں اس طرح ہے ابن الحرمہ نے کہا کہ مقتدر اہل علم کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ایک حفصہ کو اگر احتلام ہو اور تری نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں ہے، البتہ اس صورت میں اختلاف ہوا کہ تری کا اثر تو دیکھے مگر احتلام یاد نہ ہو اس میں ایک جماعت غسل کی قائل ہے جو یہ ہیں حضرت ابن عباسؓ، عطاء شعی سید بن جبیرؓ، زہبیؓ اور امام احمدؓ نے فرمایا کہ مجھے بھی غسل ہی پسندیدہ ہے بجز اس شخص کے جو اندرون جسم کی برودت کا مریض ہو۔ ابو الخلیف نے کہا کہ اگر تری تلف کی ہو تو غسل کرے، حسن سے روایت ہے کہ اگر شب میں اس کو بیوی کی طرف میلان ہو تھا اور پھر تری دیکھی ہو تو غسل نہیں ہے ورنہ غسل کرے گا۔ ان کے علاوہ ایک تیسرا قول بھی ہے کہ جب تک اس تری پر ہساء دالقی کا یقین نہ ہو اس پر غسل نہیں ہے یہ قول مجاہد و قتادہ کا ہے امام مالک و شافعی و ابو یوسف نے کہا کہ ہساء دالقی کا علم ہو تو غسل کرے علامہ خطابی نے کہ ظاہر حدیث الباب سے تو نظر تری دیکھنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے خواہ اس امر کا یقین نہ بھی ہو وہ ماہ دالقی ہے یہ قول ایک جماعت تابعین کا بھی ہے اور اکثر اہل علم کی رائے یہ ہے کہ جب تک یہ علم نہ ہو کہ وہ تری ہساء دالقی کی ہے غسل واجب نہیں ہے (عمدہ ۲۵۷)۔

صاحب تفسیر کی رائے: آپ نے لکھا: یہاں حدیث مجروحہ کی کو معتبر ٹھہراتی ہے خواہ اس کے ساتھ دقت و شبوت ہو یا نہ ہو اور یہی ظاہر بھی ہے

اور اسی کے قائل امام ابو حنیفہ بھی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تحفۃ الاحوذی ۱۱۳-۱)

صاحب بدائع کی تحقیق: آپ نے لکھا کہ اگر بیداری کے بعد رانی جان یا کپڑے پر تری کا اثر بہ صورت ذی دیکھا اور احتلام یا دنہ ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہ ہوگا البتہ وہ تری بہ صورت منی دیکھی گئی ہو تو سب کے نزدیک غسل ضروری ہوگا کیونکہ وہ بظاہر احتلام ہی کی وجہ سے ہے بہ صورت ودی ہو جب بھی غسل کے واجب نہ ہونے پر یہ سب متفق ہیں کہ وہ بول غلطی کی قسم ہے (بدائع ۱۳۷)

یعنی کی تحقیق: علامہ حقیق یعنی نے رمزا الحقائق شرح کنز الدقائق میں لکھا: اگر تری دیکھے اور احتلام یا دنہ ہو تو امام اعظم امام محمد کے نزدیک غسل واجب ہے امام ابو یوسف اور ائمہ علائکہ کے نزدیک نہیں (رمزا ۶)

ملا علی قاری کی تحقیق: علامہ محدث ملا علی قاری نے لکھا کہ اگر ذی دیکھے اور احتلام یا دنہ ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں ہے (شرح غایہ ۱۵۱)

ادھر کی تسکین سے یہ بات ملح ہوئی کہ مطلق تری (منی دہی کی) دیکھنے کی صورت میں وجوب غسل کا قول ائمہ میں سے صرف امام صاحب و امام محمد کا ہے اور امام احمد بھی صرف استحباب کے قائل ہیں جس کو صاحب غرضہ سے ختم کر دیتے ہیں اور امام ابو یوسف و ائمہ علائکہ وجوب غسل کے لیے سبلی ماہ داغ یا بطل منی کی قید لگاتے ہیں۔

علامہ ابراہیم نخعی کا مذہب

آپ کی طرف یہ بات منسوب ہوئی کہ عورت پر خروج منی کی وجہ سے غسل نہیں ہے بعض حضرات نے اس کو آپ کے علم و فضل پر نظر کرتے ہوئے آپ کی طرف اس قول کی نسبت کو مٹھوک سمجھا ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس کی صحت تو غیر مشتبہ ہے کہ محدث ابن ابی شیبہ ایسے ثقہ نے اس کی نقل کی ہے اس لیے اس کو جو رد و لزوم انزال مع عدم خروج الماء لی الفرج الظاهر پر محمول کیا ہے جو حنفی کی ظاہری روایت کے موافق ہے اور اس کے تاویل کے بعد خروج منی کی صورت میں مرد و عورت پر وجوب غسل کا مسئلہ اجماعی بن جاتا ہے

امام محمد کا مذہب: ادھر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ آپ امام اعظم کے ساتھ ہیں اور یہی بات آپ کی کتاب لا جازئہا الحواہی قری فی العنایہ ما یوی الوجہ" سے بھی ثابت ہوئی ہے جس میں حدیث ام سلمہ روایت کر کے آپ نے لکھا کہ اسی کو ہم اختیار کرتے ہیں اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے (کتاب لا جازئہ ۹۸ مطبوعہ مجلس علی ذابیل کراچی) اور اس حدیث کو آپ نے اپنی سند میں بھی روایت کیا ہے جیسا کہ جامع السانید ۲۶۶ (۱) میں ہے بلکہ حسب تصریح المعراج آپ کے یہاں اس مسئلہ میں ظاہر الروایت سے بھی زیادہ شدت موجود ہے در الحدیث ۱۵۲ میں بحر سے بحوالہ المعراج نقل ہوا کہ اگر عورت کو احتلام ہو اور پانی ظاہر فرج تک بھی نہ خارج ہو تب بھی امام محمد کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے حالانکہ ظاہر الروایۃ میں ایسی حالت میں غسل کا وجوب نہیں ہے، کیونکہ فرج ظاہر تک اس کا خروج شرط وجوب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (حارف السنن ۱۵۰۳)

غلطی کا ازالہ: یہاں یا مرقا علی ذکر ہے کہ اعراف شذی اور فیض الباری میں ایسی عبارت درج ہو گئی ہے کہ اس سے امام محمد کا مذہب مسلک صحیح طور پر متعین کرنے میں غلطی ہو سکتی ہے لہذا اس کو ضبط و نقل کی غلطی سمجھنا چاہیے جیسا کہ اس کی طرف محترم علامہ بخاری دام غفرلہ نے بھی اشارہ کیا ہے۔

حدیثی افادہ: محقق یعنی نے حدیث الباب کے متعدد و مختلف طرق روایت کی تسکین کی ہے اور ہر مختلف الفاظ و متون حدیث کو بھی ذکر کیا ہے اور چونکہ بعض احادیث سے حضرت عائشہ کا بیان کردہ قصہ معلوم ہوتا ہے بعض سے حضرت ام سلمہ کا اس لیے اس کی تحقیق اس طرح ذکر کی ہے: قاضی عیاض نے کہا کہ اصل قصہ حضرت ام سلمہ کا ہے حضرت عائشہ کا نہیں ہے علامہ ابن عبد البر نے محدث دہلوی سے دونوں کی صحیح نقل کی ہے امام ابو داؤد نے روایت زہری عن عائشہ کی تقویت بتلائی علامہ نووی نے احتمال ذکر کیا کہ دونوں ہی نے ام سلمہ پر تکبیر کی ہوگی حافظ

نے اسکو جمع حسن کہا ہے امام مسلم نے چونکہ اس قصہ کو حضرت انس سے بھی نقل کیا ہے اس لئے ممکن ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو امام مسلم یا ابو یوسف یا کہا جائے کہ یہ قصہ حضرت انس ام سلمہ اور حضرت عائشہؓ ہی کی موجودگی میں پیش آیا ہو، (ذکرہ فی شرح المہذب کافی الفتح)
اس کے بعد حافظ نے یہ بھی لکھا کہ بظاہر حضرت انس اصل قصہ کے وقت موجود تھے بلکہ انہوں نے اپنی والدہ ام سلمہ سے اس قصہ کو لیا ہے جیسا کہ اس کی طرف مسلم کی حدیث انس اشارہ بھی کر رہی ہے جس طرح امام احمد نے اسی قصہ کو حدیث ابن عمر سے بھی روایت کیا ہے اور بظاہر حضرت ابن عمر نے بھی ام سلمہ وغیرہ سے لیا ہوگا ((عمدة القاری ۵۶۶-۲ فتح الباری ۲۶۸-۱))

مسند احمد، مسلم ترمذی شریف کی روایت میں حضرت ام سلمہ کے حضرت ام سلمہ کے لیے یہ الفاظ مروی ہیں فصاحت النساء یا ام سلمہ (اے ام سلمہ! تم نے حضور ﷺ سے ایسا سوال کر کے ساری عورتوں کو سوا کر دیا) اسکا مطلب حافظ نے لکھا کہ ایسی باتوں کو (خرط حیا شرم کے باعث مردوں سے چھپانا چاہیے تھا کیونکہ اس سے ان کی مردوں کی طرف غیر معمولی میلان و خواہش ظاہر ہوتی ہے تب ہی تو احتیاج کی نوبت آتی ہے) (فتح الباری ۲۶۸-۱)

فائدہ علمیہ: حضرت ام سلمہ نے بطور استعجاب حضور ﷺ سے عرض کیا تھا وھل یكون ذلک؟ کیا احتلام اور خروج منی عورتوں کو بھی ہو سکتا ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا نعم! فمن ان یكون الشبه ان ماء الرجل غلیظ البیض وماء المرأة رقیق اصفر فمن ابھما علا او سبق یكون منه الشبه (مسلم) ہاں! ایسا ہوتا ہے ورنہ بچہ ماں میں ماں کی مشابہت کیسے آتی؟ مرد کا پانی گاڑا سفید اور اور عورت کا رقیق زرد ہوتا ہے اور دونوں میں جس کا اوپر ہو جائے اسی کی مشابہت زیادہ آتی ہے"

حضرت علامہ مثنیٰ نے لکھا: علامہ طبری نے فرمایا کہ حضور ﷺ کا یہ ارشاد مرد کی طرح عورت کے لیے منی ہونے پر دلیل ہے اور اس پر بھی کہ بچہ دونوں کے نطفہ سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ اگر صرف مرد کے نطفہ سے ہوتا تو عورت کی مشابہت اس میں نہ آتی۔ مرقاۃ میں دوسرے حضرات سے دوسرے طریقہ پر استدلال ذکر ہوا ہے اور علامہ نووی نے کہا کہ جب عورت کے لیے منی کا وجود شہوت ہے تو اسکا انزال و خروج بھی ممکن ہے اگرچہ وہ نادر ہے (فتح الملہم ۱۳۶۶-۱)

حافظ نے یہ بھی توضیح کی کہ سبقت علامت تذکیر و تانیث ہے اور علومات شہ جنس میں (فتح الملہم ۱۳۶۶-۱)
حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اطباء عورت میں وجود منی کے بارے میں مختلف ہیں تاہم وہ اس امر پر متفق ہیں اس میں خلوص و حمل کی صلاحیت رکھنے والا پانی ضرور موجود ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس

(جنسی کا پسینہ اور مسلمان نجس نہیں ہوتا)

(۲۷۶) حدثنا علی ابن عبد اللہ قال حدثنا یحیی قال حدثنا حمید حدثنا یحیی بن ابی رافع عن ابی ہریرہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقیہ فی بعض طریق المدینہ وهو جنب فانخلست منه فذہبت فاعتسلت ثم جاء فقال ابس کنت یا ابی ہریرہ؟ قال کنت جنباً فکرت ان اجالسک ونا علی غیر طہارة قال سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس۔

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نے بتلایا کہ مدینہ کے کسی راستے پر نبی کریم ﷺ سے ان کی ملاقات ہوگئی اس وقت ابو ہریرہؓ جنابت کی حالت میں تھے کہا اس لئے میں آہستہ سے نظر ہچا کر چلا گیا اور غسل کر کے واپس آیا تو رسول اللہ ﷺ نے دریافت فرمایا: ابو ہریرہ! کہاں چلے

گئے تھے؟ عرض کیا: میں جنابت کی حالت میں تھا اس لیے میں نے آپ کے ساتھ بغیر غسل بیٹھنا من سب نہیں سمجھا آپ نے ارشاد فرمایا سبحان اللہ مومن ہرگز نجس نہیں ہو سکتا۔

تشریح: شرح السنہ میں ہے کہ حدیث ابی ہریرہ مذکورہ سے جواز مصافحہ جنسی اور جواز مخالطہ و اختلاط ثابت ہوتا ہے اور یہی مذہب جمہور علماء امت کا ہے اور وہ سب جنسی و خافہ کے پسینہ کی طہارت پر متفق ہیں اور اس حدیث سے جنسی کے لیے تاخیر غسل کا جواز بھی مفہوم ہوا اور یہ بھی کہ وہ غسل سے قبل اپنی حوائج و ضروریات میں مشغول ہو سکتا ہے کذا فی المرقاۃ (اور امام بخاری نے بھی اس حدیث سے طہارہ عرق جنسی پر استدلال کیا ہے کیونکہ جنابت کی وجہ سے اس کا بدن نجس و پلید نہیں ہو جاتا لہذا بدن سے نکلنے والا پسینہ بھی نجس نہ ہوگا (تحفۃ الاحوذ ۱۱۶-۱۱۷)

امام ترمذی نے حدیث الباب کو عنوان "باب جاء فی مصالحتہ الحب" کے تحت نکالا ہے کیونکہ دوسرے روایت ابن عمرؓ میں "فاحذ بیدی لمشیئت معہ حتیٰ یقعد" مروی ہے (یعنی حضور ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ ﷺ کے ساتھ چلتا رہا تا آن کہ آپ ﷺ بیٹھ گئے) یہ روایت بخاری کے اگلے باب ص ۲۷۸ پر آ رہی ہے، لہذا امام ترمذی کا استدلال درست ہے۔

بحث و نظر: حافظ نے لکھا کہ حضور ﷺ کے ارشاد "ان المؤمن لا ینجس" کے مفہوم (مخالف) سے بعض اہل الظاہ نے کافر کو نجس العین قرار دیا ہے اور اس نظریہ کی تائید قول باری تعالیٰ "السا المشرکون نجس" سے حاصل کی ہے، جمہور علماء امت نے حدیث کا جواب دیا ہے کہ مراد یہ ہے، مومن نجاستوں سے بچنے کا اہتمام کرتا ہے اس لئے اس کا اعضاء ظاہر ہوتے ہیں اور شرک چونکہ ان سے بچنے کا عادی نہیں ہوتا اس لئے وہ نجس ہوتا ہے، اور آیت کا جواب یہ دیا ہے کہ اس میں مشرکوں کی خرابی اعتقاد و تقائی گئی ہے تاکہ اس سے اجتناب کیا جائے، پھر جمہور کی بڑی دلیل یہ ہے کہ اہل کتاب عورتوں سے نکاح جائز کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ نکاح کے بعد ان سے مضاجعت و اختلاط بھی ہوگا اور ان کے پسینہ سے بچنا بھی بہت دشوار ہوگا (لیکن اس کو خاص طور سے دھونے کا حکم شریعت نے کہیں نہیں دیا ہے) اور غسل جنابت بھی جس طرح مسلمہ سے جماع کے بعد ہوتا ہے، اسی طرح کافرہ کتابیہ سے جماع کے بعد ہوتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ کوئی زندہ آدمی نجس العین نہیں ہوتا، کیونکہ عورتوں مردوں میں کوئی فرق نہیں ہے، علامہ قرطبی نے شرن اسلام باب البہتان میں عجیب بات لکھ دی ہے کہ امام شافعی کی طرح نجاست کافر کا قول منسوب کر دیا ہے، ہم مسئلہ میت پر کتاب البہتان میں کلام کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ (فتح ۲۶۹ ج ۱)

محقق یعنی کے ارشادات

فرمایا: پہلی بات جس کے لئے امام بخاری نے باب باندھا ہے کہ ثابت ہوتی ہے کہ مومن نجس (پلید) نہیں ہوتا، اور وہ ظاہر ہی ہوتا ہے خواہ جنسی یا سمیٹ بھی ہو جائے، اور وہ بحالت حیات دنیوی بھی پاک ہے اور بعد موت بھی، اور اسی طرح اس کا جھوٹا لعاب، پسینہ، اور آنکھ کے آنسو بھی پاک ہیں، پھر ان احکام ظاہری میں کافر کی یہ سب چیزیں بھی شرعاً پاک ہیں، البتہ امام شافعی سے میت کے بارے میں دو قول ہیں، جن میں زیادہ صحیح طہارت ہی کا قول ہے، امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابن عباسؓ سے تعلیقاً "المسلم لا ینجس حیاً ولا میتاً" ذکر کیا ہے اور حاکم نے مستدرک میں موصوفاً اس کو روایت کیا ہے، عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لا ینجسوا موتاکم فان المسلم لا ینجس حیاً ولا میتاً" قال صحیح علی شرطہما ولم یخرجاہ۔ (اپنے مردوں کو نجس نہ سمجھو، کیونکہ مسلم نجس نہیں ہوتا، نہ زندگی میں اور نہ مرنے کے بعد) ابن المذہب نے کہا، اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ جنسی کا پسینہ پاک ہے اور یہی حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے، اور حضرت امام عظیمؒ ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور ان دونوں کے مذہب کے خلاف مجھے کسی دوسرے کا قول بھی معلوم نہیں ہوا۔

قرطبی نے کہا کہ امام شافعی کے نزدیک کافر نجس ہے اور ابو بکر بن احمد نے کہا کہ یہودی، پارسی و نصرانی کا پینٹ طاهر ہے، ابن حزم نے کہا کہ مشرکین کا پینٹ نجس ہے، انہوں نے کافر کے نجس لینے کو بھی نہیں ہونے کا دعویٰ کیا ہے، جواب یہ ہے کہ کافر نجس الا فصل الا نجس الا اعتقاد میں نجس الا اعضا نہیں ہیں۔ اشکال و جواب: متفق ہیں نے لکھا کہ اگر کہا جائے کہ جب مومن حیا و معیت طاهر ہے تو اس کو مرنے پر غسل کیوں دیا جاتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہمارے اصحاب جنہ کا وجوب غسل میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کی وجہ موت کے وقت استرخاء و مفاسل کے سبب وجود حدث کو قرار دیتے ہیں نجاست کے سبب سے نہیں، کیونکہ آدمی کے لئے یہ خاص شرف و کرامت حاصل ہے کہ وہ موت کی وجہ سے نجس نہیں ہوتا، اگر ایسا ہوتا تو وہ دوسرے حیوانات کی طرح غسل سے بھی پاک نہ ہو سکتا تھا، پھر یہ کہ اگر حدث کی وجہ سے غسل دیا جاتا ہے تو زندگی کی طرح صرف اعضا و عضو کے دھونے پر اکتفا کیوں نہیں کیا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو رفع حدث کے لئے بھی سارا بدن دھونا تھا، مگر جس چیز کی ضرورت روزانہ بار بار ہوتی ہے، اس میں بڑی مشقت تھی، اس لئے تخفیف کر کے اختصار ہوا تھا، اور موت کا حدث چونکہ بار بار نہیں ہوتا، اس لئے اس میں تخفیف حکم کی ضرورت تھی، جس طرح جنابت کیلئے غسل کا حکم ہوا تھا کہ وہ بھی قلیل الوقوع ہے اور اس کے لئے غسل اعضا و بعد پر اکتفاء کا تخفیف حکم دینے کی ضرورت نہ ہوئی۔ عراقی حضرات وجوب غسل کا سبب نجاست بالمتواتر کو مانتے ہیں، حدث کے سبب نہیں کیونکہ آدمی میں دم سائل ہے لہذا موت کی وجہ سے دوسرے حیوانات کی طرح نجس ہونا چاہیے، اسی لئے اگر کوئی شخص کنوئیں میں گر کر مر جائے تو اس کو نجس ہونا چاہیے اور کوئی نماز پڑھنے والا اس کی میت کو اٹھائے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی حالانکہ اگر وہ نجس نہ ہوتا تو نماز صحیح ہو جاتی، جس طرح کوئی حدث والے (بے وضو) کو اٹھائے تو نماز صحیح رہتی ہے (عمدہ ۶۰ ج ۲)

حافظ ابن حزم کا مذہب: جیسا کہ حافظ کی عبارت میں بعض اہل الظاہر کی طرف اشارہ مگر چکا ہے کہ وہ کافر و مشرک کو نجس لینے کا اہل قرار دیتے ہیں، حافظ ابن حزم اس بارے میں غصہ و خروش ہیں اور انہوں نے اپنی مجلس میں ۱۲۹ھ میں مسئلہ نمبر ۱۱۳۳ اسی پر لکھا ہے، جس میں کفار و رجال و نساء کتابی و غیر کتابی سب کے لعاب، پینٹ، دھج و غیرہ کو نجس و حرام اور واجب الاجتناب قرار دیا گیا ہے، آپ نے حسب عادت اپنی بات ثابت کرنے کیلئے پورا زور و قلم صرف کر دیا ہے، ان کے دلائل کا جواب بھی اوپر آچکا ہے، لیکن خود بخوشی و بھلی نے جو فتہ نوٹ ۱۳۰ ج ۱ میں دیا ہے، وہ بھی قابل ذکر ہے لکھا ہے کہ ابن حزم کا یہ قول شاذ ہے جو کسی اہل علم سے نقل نہیں ہوا، البتہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ۲ ج ۳۲ میں بعض اہل الظاہر کا قول نقل کیا ہے اور شاید وہاں مولف (ابن حزم) اسی مراد ہیں، اور طبری نے اپنی تفسیر میں ۲ ج ۱۰ میں حسن سے یہ قول نقل کیا ہے: "لا تصالحوہم فمن صالحوہم فلیتوضا" اور بہت ہی عجیب بات یہ ہے کہ ابو یحیٰ نے نجاست میں والاقول خود طبری کی طرف منسوب کر دیا ہے، حالانکہ انہوں نے تو یہ قول دوسروں کا نقل کیا ہے، درحقیقت مولف (ابن حزم) نے مغلطہ آمیز باتیں پیش کیں ہیں جن کو وہ دلائل سمجھتے ہیں، بن حنفی نے جب اہل کتاب کے کھانے مسومنوں کے لئے حلال قرار دیتے ہیں اور ان کے ساتھ کھانا بھی، اور کتابی عورتوں سے نکاح کو بھی جائز فرمایا جو زیادہ سے زیادہ اختلاف کا موجب ہے تو ایسی حالت میں ان کے رقی و عرق و غیرہ سے اجتناب کیونکر ممکن ہے؟ حق یہ ہے کہ یہ عقار آئی میں نجاست معنوی کا بیان ان کے عقائد باطل کی رو سے ہوا ہے اور اس کے لئے وہ طہارت سمجھا کہ انتہام نہیں کرتے۔ افادات النور: فرمایا کہ درعین میں ہے کہ شراب کے مادی شخص کے پسینے سے اگر شراب کی بو آ رہی ہو تو اس کا کپڑا نجس ہوگا اور مبسوط امام محمد میں ہے کہ میت کا غسل نجس ہے، جس کو شائع نے اس صورت پر محمول کیا ہے کہ اس کے ساتھ میت کے بدن کی کوئی حقیقی نجاست مل جائے، ورنہ وہ صرف مام مستعمل ہوگا، جس کی طہارت پر حنفیہ کے یہاں بھی فتویٰ ہے امام محمد نے ہمالہ میت کو اس لئے نجس کہا ہے کہ عام طور سے اس کا غسل نجاست سے خالی نہیں ہوتا (کتابی المرحوم ۹۱ ج ۱)

۱۔ پہلے حافظ سے اس سبب پر استغراب و تحیر گزر چکا ہے۔ اس لئے قرطبی کا یہ قول صحیح نہیں ہے واللہ اعلم "مولف"

اسی طرح غسالہ کافر کے بارے میں امام صاحب سے نجاست کی روایت ہے (بدائع ص ۴۷ ج ۱) وہاں بھی یہ بیان ہوئی ہے کہ اکثر اس کے بدن پر نجاست حقیقی ہوتی ہے اس لئے اگر اس کی طہارت کا یقین ہو، مثلاً اس طرح کہ ابھی فوری غسل کے بعد وہ کنویں میں اتر جائے تو اس کنویں کا پانی پاک ہی رہے گا۔

یہ زندہ کفار کا حال ہے اور مردہ کافر کا غسالہ نجس ہی ہوگا، اگرچہ اس کے بدن کی کوئی حقیقی نجاست بھی اس غسالہ میں شامل نہ ہو، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرا خیال ہے کہ امام بخاری بدن کافر کی نجاست کے قائل ہیں اور امام مالک کی طرف بھی ایسی ہی نسبت ہوئی ہے، حسن بصری نے بھی اس کو اختیار کیا ہے، لہذا ان کے قول پر اگر کوئی کافر و مشرک پانی میں ہاتھ ڈال دے گا تو وہ پانی نجس ہو جائے گا مگر یاد وہ ان کے نزدیک خنزیر سے بھی بدتر ہے، جس کا جوٹا ایک روایت میں امام مالک کے یہاں پاک ہے۔

عاصم اہل علم کے نزدیک چونکہ کفار و مشرکین کے اجسام نجس نہیں ہیں اس لئے جب تک ان کے بدن پر کوئی نجاست نہ لگی ہو ان کو پاک ہی سمجھا جائے گا اور "انما المشوكون نجس" میں اعتقادی و مثنوی نجاست مراد ہے، اعیان و ابدان کی نہیں، اسی نے حضور اکرم ﷺ کو ایک قیدی کو مسجد کے اندر ستون سے باندھ دیا تھا، اور اہل کتاب کا کھانا بھی مسلمانوں کے لئے حلال قرار دیا گیا ہے (کنذانی المجموع ص ۵۶۲ ج ۲)

نجس کی تحقیق اور پہلا جواب

لفظ نجس باب مع کا مصدر ہے اور نجاست باب کرم سے ہے، بمعنی مکندہ و پلید ہونا، اسی سے کسی چیز کو نجس، نجس، نجس اور نجس کہا جاتا ہے اور جمع انجاس آتی ہے (قاموس) تحقق معنی نے ابن سیدہ سے نقل کیا ہے کہ نجس تینوں حرکات کے ساتھ ہر پلید چیز کیلئے بولا جاتا ہے اور آدی کے لئے بھی رمل نجس کہا جاتا ہے، جب اس کے ساتھ کوئی پلیدی لگ جائے (عمدہ ۵۹۹ ج ۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اصل لغت میں نجس اس کو کہتے ہیں جو بذاتہ نجس و پلید ہو، جیسے انسان کا بول و براز، وہ چیز نہیں جس کو نجاست لگ جائے، اس لئے نجس کا اطلاق نجس کیلئے پر مناسب نہیں، بلکہ اس کو نجس کہیں گے، کیونکہ اہل لغت صرف اسی چیز کو نجس کہیں گے جو ان کے نزدیک طبعاً گندی و پلید ہو اور جس کو فقہاء کی اصطلاح میں نجس کہا جائے گا ہے، وہ اہل لغت کے لحاظ سے الگ ہے، اسی لئے اہل لغت نے اس کے لئے کوئی لفظ وضع نہیں کیا، اور فقہاء اس کے نہ ہونے سے نجس کے لفظ ہی میں معنوی توسع کرنے پر مجبور ہوئے کہ اس کو نجس و نجس دونوں ہی میں استعمال کرنے لگے۔

اس نتیجے کے بعد حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ان العومن لا یجس حیاً ومیتاً" کے معنی واضح ہو گئے اور اس کا مرفوع ہونا معلول ہے، علامہ محمد ابراہیم الفوزیر نے بھی لکھا کہ اس کا اطلاق مومن پر چھٹکانا ہو سکتا ہے نہ مجازاً (اگرچہ لفظی مجاز مشکل ہے) یہ فاضل زیدی ہیں اور ان کے یہاں اہل

علم پر مشہور صرف محقق و محدث ابن الزبیریؒ ہیں ۸۳۰ میں آپ کی وفات ہوئی ہے، قطبی فرقوں میں سے زید بن علیؒ نے فرماتے ہیں کہ اہل علم نے حضرت زید بن علیؒ (زید العابدینؒ) ابن ابی حمزہ بن علیؒ کی طرف سے، اور محمد بن ابی ہریرہؓ کے رواۃ میں، حافظ نے تہذیب میں ۳۶۹ ج ۳ میں ان کے حالات لکھے ہیں اور دست مرقس کا نشان لگا دیا ہے، اس فرقہ والے سب صحابہ میں کرتے، اور صرف قطعی علیؒ کے قائل ہیں، ان کی حدیثی کتب "المجمع" ہے جو حضرت زید بن علیؒ کی تالیف ہے اور اس پر مصنف ابن الفوزیر نے حاشیہ لکھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ ان کا حاشیہ مذکور ہے ان کی وقت نظر کا اندازہ ہوتا ہے، آپ کی مشہور تصانیف میں سے نتیجہ الانکار فی علم الآثار (مثنوی توحید الآثار) ہے جو مصر سے طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے اور "العصام والفقہاء من الذب من سبہ ابی القاسم" (یہ لکھی ہے اور اس کی چار نظم جلدیں مولانا امجد علی صاحب نعمانیؒ کی تصحیح کے پاس موجود ہیں جن کے حوالے آپ نے ذیل ہدایات الدرر است کے حاشی میں ۳۶۹ ج ۲ وغیرہ میں دیے ہیں) تیسری اہم تالیف "الدرر فی السلب فی الذب من سبہ ابی القاسم" دو جلدوں میں مصر سے شائع ہو چکی ہے اور ارقم الخوہ کے پاس موجود ہے، یہ گویا عصام کا غلام یا مختار ہے، اور بعض محدثین محمد بن ہشام حاشیہ زب ۳۶۹ ج ۲ میں جوہر تصانیف میں سے نقل ہوئی ہے، وہ بھی ابراہیم بن علیؒ ۱۲۹ میں اس کو موجود ہے، واندلسی اہل علم۔

علامہ مصنف کی مذکورہ بالا تینوں کتابیں نہایت گرامر اور علوم و احکام کے جوہر پاروں سے مزین ہیں (بقیہ حاشیہ کے صفحہ پر)

سنت کی مروی احادیث بھی حجت ہیں، حافظ ابن حجر نے ان روایات حدیث کی اجازت بھی دی ہے۔ (حافظ ابن حجر نے بھی موقوفان ہی کو ترجیح دی ہے)

حدیث سے دوسرا جواب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا، پہلے بتلا چکا ہوں کہ حدیث "ان السماء طهور لا ینجس شیء" کو شیخ ابن ہمام نے الف لام عہد کا ہے کر خاص۔ پانی پر جمول کیا ہے، اور امام غزالی نے بھی اس کو "کما زعمتم" کے ساتھ مقید کیا ہے، جیسا کہ سورہ میں مفید کیا ہے، اس تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ وہ پانی نجاست پڑنے سے بھی نجس نہیں ہوا کیونکہ اخراج نجاست اور نکوئیں سے پانی نکل دینے کے ذریعے سے اس کی پاکی ہو سکتی ہے، گویا بتلا یا کنوؤں کے پانی نجس نہیں ہو جاتے کہ پاک نہ ہو سکیں بلکہ نجس ہو جاتے ہیں کہ ان کو پاک کیا جاسکتا ہے مگر چونکہ فقہ میں نجس کا اطلاق نجس پر بہ کثرت ہوا ہے، اس لئے یہ فرق کی بات ذہول میں پڑ گئی، یہی صورت حدیث "المؤمن لا ینجس" میں بھی ہے کہ یہ بتلانا ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اور بقول حضرت شاہ صاحبؒ کہ ان کی وقت نظر کا بھی آئینہ دار ہیں، کئی جگہ انہوں نے امام عظیم کی طرف سے بے جا نقد کرنے والوں کا دفع بھی خوب کیا ہے اور امام صاحبؒ کی محدثانہ غلطیوں کو نمایاں کیا ہے۔

قابل نقد بات: مگر اس میں ان کی یہ تحقیق سے غری ہوئی بات ضرور غلطی کا انہوں نے نتیجہ الہ نظام میں لکھ دیا مگر بن حیدر خفہ و اتقان میں امام احمدیہ کے کمر بستہ نہ تھے، ہاں ناظر مگر بن حیدر کو عمر بن ابی سلمہ کے لحدیث صاحب بدعت کہا، سچ بن سجد نے بھی روایت کے بعد اس کو ترک کر دیا تھا، سچ بن سجد نے روایت نہ کیے تھے، ابواحمہ نے مزہ کہ حدیث کہ ہائے لیس لیس فقہ و لا یکتب حدیثہ لکھا، امام احمدیہ نے لیس باہل ان یحدث عہ کہہا، ابن عثیمین نے شیخ شہداء اور دوسرے حضرات کے جمعی حدیثیں بیان کرنے کا بھی الزام لگایا، پوری تفصیل تہذیب ص ۶۷۷ تا ۸۷۷ ص ۸۷۷ ہے۔ آخر میں سامانی کا قول نقل کیا کہ عمر بن حیدر کے کتب (برائیاں) کہاں بیان ہیں، بہت ہی داستان ہے، اور اس کی روایت کردہ حدیثیں روایت اہل البیت سے مطابقت و شباشت نہیں رکھتیں۔

ابن حبان نے کہا کہ پہلے وہ اہل دور و عبادت میں سے تھے پھر بدل گئے اور ان اپنے ساتھیوں کے حسن کی مجلس ترک کر دی، پھر وہ بے معتزل کہلائے اور عمر بن حیدر سب صحابہ کرتا، اور حدیث میں کتب تک کا رد کیا گیا اگرچہ وہاں بھی غلطی سے اور عداوتیں کہتا ہم اس میں کام وطن بہت بہت زیادہ ہے۔

امام عظیمؒ کا ذکر خیر: غائبانہ ہی سبب مطان و مشابہ کی وجہ سے امام ابو داؤد نے فرمایا تھا کہ "امام ابو یوسف ایک ہزار عمر بن حیدر جیسوں سے بہتر ہیں" (تہذیب ص ۷۷۷) ایسی حالت میں محقق ابن الوزیری سامانی کے مذکورہ بالا جملہ جی قیامت معلوم!! اور قطعی خط سے معلوم کون ہے؟ آپ کا پورا نام عمر بن محمد بن ابی ابراہیم بن علی بن المرتضیٰ الشیرازی بن ابیانی ہے، اور محدثانہ دعت و امت۔ "پ کا تذکرہ مقدمہ انوار الباری ص ۱۳۳ تا ۱۳۴ ص ۱۳۴ میں ہے۔ آپ کے فاضل نے (خالف)

سبب بخاری ص ۱۲۷ باب فضل البیت میں وقال سعدی جگر دوسرا نسخہ قال ابو عبد اللہ انجس القدر بھی ہے، جو مجموعہ بخاری کے حاشیہ پر ہے، حافظ نے لکھا نسخہ صفائی میں قال ابو عبد اللہ انجس سے مراد بخاری ہی ہیں اور ان کا مقصد اس وصف نجاست کی نفی کرنا ہے، مؤمن سے حقیقت بھی اور جائز بھی (فتح الباری ص ۸۳ ج ۳) حافظ کی اس تصریح سے بھی ابن الوزیری کے قول کی تائید ہوتی ہے، والحمد للہ رب العالمین

۱۔ حافظ نے باب غسل البیت (بخاری ص ۱۶۷) کو قال ابن عباس المسلم لا ینجس حیا ولا میتا پر لکھا: سعید بن مسروق نے اس کو ابواسطین عباس اس طرف موصول روایت کیا ہے "لا تسجسوا موتاکم فان المؤمن لیس ینجس حیا ولا میتا، اس کی اسناد صحیح ہے، یہ اور قطعی میں مرفوع بھی مروی ہے، ابواسطی کی حاتم نے بھی ابوبکر و عثمان اپنی شبہ سے بطریق سفیان ثوری کی ہے، لیکن مصنف ابی ابی شبہ سفیان سے سعید بن مسروق کی طرح موقوف ہے (فتح الباری ص ۱۸ ج ۲)

معارف السنن (للمعلامة السوری عم فیہم میں قرء "ان المؤمن لا ینجس" پر عمر بن مسروق سے لکھا اس طرح صحیحین کے کئی الفاظ ہیں اور ایک حدیث میں لا تسجسوا الخ وارد ہے، ورواہ البخاری تعلیقاً موقوفاً علی ابن عباس فی الجنازات (باب غسل میت) وقد وصل ابن ابی حنیہ فی المصنف ورواہ الحاکم فی المستدرک مرفوعاً (ص ۱۰۰ ج ۱ معارف)

یہاں رواد البخاری کا مرتب نظام لا تسجسوا اللہ یثبہ جو بخاری میں اس جگہ نہیں ہے، دوسرے لا تسجسوا اللہ یثبہ کی روایت مصنف سے مرفوعاً قرار دینا درست نہیں بلکہ سبب تحقیق حافظ موقوف ہے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس کی رفع کو معلول فرمایا، اسی نے اس مقام کی مزید تحقیق ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

۲۔ اس موقع پر شیخ الباری ص ۲۶۱ ج ۱ ص ۱۹۱ میں خطبہ عبادت ہو گیا ہے، صحیح اس طرح سے ہے وصیقرہ علیہ السلام "المؤمن لا ینجس" اما قولہ تعالیٰ "انما العشر کون لجنس" فاعلم ان الایۃ عسکن ان ہم نے لہر حضرت شاہ صاحبؒ کی تقریر کو صحیح و صحیح کر دیا ہے، چونکہ اس خطبہ عبادت اور خطبہ تقریر درس میں دو امام غزالی بہ کثرت ہوتے ہیں اس لئے اس مسئلہ میں بحث الہی، انوار الباری کی روشنی میں ہونی چاہیے تاکہ اس کا فائدہ زیادہ وسیع و عمیق ہو، واللہ اعلم بالصواب وائسر "توف"

کہ مومن کے اعضاء و جوارح اور بدن پلید و نجس نہیں ہو جاتا بلکہ نجاست حقیقی یا حکمی لگنے سے وہ نجس (نجاست والا) ہو جاتا ہے اور جو نجس وغیرہ سے پاک ہو سکتا ہے یا یہ کہ جیسا تم سمجھتے ہو یا نجس نہیں ہو جاتا کہ اس کے ساتھ ملنا جلنا معافی کرنا ساتھ کھانا کھانا وغیرہ ترک کر دو کیونکہ اس کی نجاست عارضی و حکمی اور قابل زوال ہے یعنی ذاتی نہیں جو زائل نہ ہو سکے۔

آیت قرآنی کا جواب

فرمایا: آیت میں دو چیزوں کا ذکر ہے ایک نجاست مشرکین دوسری مسجد حرام میں ان کے داخلہ کی حرمت و ممانعت اول کے بارے میں مذاہب کی تفصیل اور پرگزرجکی ہے بعض حضرات نے اس کو نجاست عین پر محمول کیا ہے اور بعض نے نجاست معنوی و اعتقادی پر، پہلے حضرات کو تو یہ کہتا ہی چاہیے کہ کوئی کافر نہ مسجد حرام میں داخل ہو سکتا ہے نہ کسی دوسری مسجد میں کیونکہ ان کے نزدیک وہ آیت کے پہلے جملہ کی رو سے نجس العین ہے حالانکہ احادیث صحیحین وغیرہ سے کفار کا داخل مسجد ثابت ہے قاضی ابوبکر بن العربی مالکی نے اس کا یہ جواب دیا کہ ایسے واقعات ممانعت کے سال سے قبل آئے ہیں پھر یہ کہ آیت اگرچہ مسجد حرام کی تخصیص ہے لیکن تعلیل کی وجہ سے حکم عام ہو گیا یعنی نجس ہونے کی وجہ سے حکم تمام مساجد کے لیے یکساں ہو گیا

شافعیہ سے نجاست مشرک کے بارے میں تصریحات نہیں ملتیں تاہم مسجد حرام میں داخلہ کو وہ بھی حرام کہتے ہیں اور دوسری سب مساجد میں سب جائز کہتے ہیں مالکیہ کی طرح حکم ممانعت کو عام نہیں کرتے

جامع صغیر و سیر کبیر کا فرق

حنفیہ مشرک کو نجس العین نہیں مانتے اور جامع صغیر امام محمد میں یہ بھی ہے کہ وہ مسجد حرام اور دوسری مساجد میں داخل ہو سکتا ہے مگر "سیر کبیر" امام محمد میں ظاہر ہے قرآنی کے موافق یہی ہے کہ مسجد حرام میں ہمارے نزدیک بھی داخل نہیں ہو سکتا اور ہم اس کو معتد مانتے ہیں کیونکہ یہ امام محمد کی آخری تفسیف ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے مشکلات القرآن (۱۹۷۱ء) میں آیت انما المشركون نجس پر تحریر فرمایا غالباً ظاہر مسئلہ یہ کہ کبیر کا درست ہے جامع صغیر کا نہیں اور مشرکین میں نجاست علاوہ اعتقادی شرکی نجاست کے بھی ضرور ہے اگرچہ اس بارے میں عند الضرورت مشکلی

۱۔ تفسیر خاص (۲۰۱۰ء) میں ہے کہ فتح مکہ کے بعد جب وفد تئف رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو ان کے لیے مسجد نبوی میں خیرہ گایا کیا گیا ہے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! یہ تو جس لوگ ہیں (ان کو مسجد میں غمراہا مناسب نہیں آپ نے فرمایا ان لوگوں کی شجاعت کا اثر زمین پر نہیں پڑتا کیونکہ ان کی اعتقادی نجاست ان کے نفس (قلوب یا جانوں) تک ہے اور روایت ہے کہ حضرت ابونعیمان بھی بحالت کفر مسجد نبوی میں داخل ہوا کرتے تھے فرض ممانعت خداوندی کا حلق صرف مسجد حرام سے ہے اور اعتدال حج عروہ ان کو روکنا ہے جس کے لیے کفار و مشرکین عرب اپنا احتیاق جتاتے تھے اور مساجد پر نہ وہ دعویٰ داری و احتیاق کا سہارا کرتے تھے نہ ان کے داخلہ سے ممانعت کا حکم صادر ہوا ہے بلکہ ان کے لیے صرف امام مالک نے عام حکم سمجھا ہے امام شافعی بھی حنفیہ کی طرح آیت کو مسجد حرام کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ امام بخاری بھی صرف مسجد حرام ہی کے لیے دخول کا فرقہ جاز کہتے ہوں گے کیونکہ انہوں نے مستقل باب "دخول المشرك في المسجد" قائم کیا ہے جو کتاب المصلوۃ ۶۷۷ میں ہے اگرچہ ان پر بھی یہ اعتراض ہوا ہے کہ جہد یت و استدلال جواز میں لائے ہیں اس کا واقعہ بھی نزول آیت انما المشركون نجس سے قبل کا ہے۔ ضروری تفسیر: اس موقع پر حائف و محبی دونوں نے مذاہب کی تفصیل اس طرح کی ہے حنفیہ مطلقاً جواز دخول کے قائل ہیں مالکیہ اور حنفی شافعی مطلقاً منع کرتے ہیں اور شافعیہ مسجد حرام وغیرہ مسجد حرام میں فرقہ کرتے ہیں (فتح الباری)

تفسیر مظہری ۶۷۲ میں آیت انما المشركون نجس کے تحت لکھا کہ حنفیہ کے نزدیک کفار کا دخول مسجد حرام جائز ہے لہذا دوسری مساجد میں بطریق اولیٰ جائز ہو گا اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک خود حنفیہ نے بھی اور دوسروں نے غلط نقل کیا ہے ورنہ ان کا ارشاد شافعیہ کا ملک حد ہے کیونکہ "سیر کبیر" امام محمد میں جو صاحب تحقیق حضرت شاہ صاحب و علامہ کوثری امام محمد کی آخری تصانیف میں سے ہے اور جامع صغیر سے بعد کی ہے اس میں ہے کہ مسجد حرام میں حنفیہ کے نزدیک بھی کافر مشرک کا دخول ناجائز ہے و اللہ تعالیٰ اعلم (مواظع)

صورتیں موجود ہیں اور اسی لیے اسلام لانے کے بعد کافر و مشرک پر غسل واجب ہوتا ہے۔ (کافی الرضی عن اسلام عمر) اور کافر و مشرک کنویں میں گر جائیں تو کنویں کا پانی بھی نکالا جائے گا (کافی الرضی عن ابی حنیفہ) اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان کی نجاست ایسی بھی نہیں کہ زمین اس سے نجس ہو جائے (کافی حدیث ثقیف عند الطحاوی) نیز یہ کہ حکم فلا یفسدوا المسجد الحرام ای کے ساتھ خاص ہے اگرچہ علت عام ہے کیونکہ کفار سب مساجد پر اپنا دعویٰ و استحقاق نہ جتلاتے تھے بلکہ صرف مسجد حرام کے دعوے دار تھے جس سے انکو محروم و ممنوع کر دیا گیا اور حج و عمرہ سے روک دیا گیا کہ ان کو نجاست کفر و شرک کے ساتھ حج و عمرہ کا کوئی حق نہیں اور اس کے حکم کی سختی کو مبالغہ سے بیان کیا گیا کہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ ہو سکیں گے اگرچہ مقصد خاص تھا یعنی صرف حج و عمرہ سے روکنا تاہم حضرت شاہ صاحب نے لکھا کہ میں اس حکم کو غرض و مقصد مذکور پر مقصود دھندو نہیں سمجھتا بلکہ درمیانی صورت خیال کرتا ہوں (کہ حج و عمرہ کے ساتھ دخول مسجد حرام سے بھی روک دیئے گئے)۔ (ایضاً علامہ کوثری نے بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن علیہ السلام ۶۴ میں لکھا کہ امام محمد کی تصانیف میں جو بطریق شہرت و تواتر منقول ہوئی ہیں وہ چھ ہیں بطریق جامع کبیر زیادات سیر صغیر سیر کبیر ان ہی کو ظاہر الروایۃ فی المذہب کہا جاتا ہے باقی کتب فقہیہ غیر ظاہر الروایۃ کہلاتی ہیں کیونکہ بطریق اتحاد منقول ہوئی ہیں ان چھ کتابوں میں سیر کبیر "امام محمد" کی اوخری مولفات میں سے ہے جس کی عظمت و قدر معروف ہے اس کتاب کا ترکی میں ترجمہ ہو گیا تھا تا کہ مجاہدین دولت عثمانیہ کو احکام جہاد پر اس سے پوری بصیرت حاصل ہو سکے اور یہ کتاب شرح سرخسی کے ساتھ دائرۃ المعارف حیدرآباد سے چاروں جلدوں میں شائع ہو چکی ہے" ایضاً

لحمہ فکر لکریہ: یہاں یہ تفصیل اس لیے بھی دی گئی ہے کہ فقہ حنفی کے اوائل و اواخر کے فیصلوں پر پوری نظر ہونا ضروری ہے اور ہمارے حضرت شاہ صاحب حنفی مسائل میں اس امر کی بڑی چھان بین کیا کرتے تھے کہ کون سے مسائل حنفیہ زیادہ معتد ہیں اسی لیے وہ فقہاء حنفیہ کے بیان کردہ بہت سی جگہی اسناد لیے ہوئے مسائل پر کڑی نظر کیا کرتے تھے حتیٰ کہ بعض مسائل میں جب ان کو یہ اطمینان ہو جاتا تھا کہ یہ نسبت فقہاء حنفیہ کے دوسرے حضرات نے امام اعظم وغیرہ سے زیادہ صحیح و یقیناً نقل پیش کی ہے تو اسی کو ترجیح دیا کرتے تھے مثلاً مسلحہ شامی و بدو اصلاح میں وقت درس بخاری شریف فرمایا ہادیہ میں ہے کہ اگر فتح ثمار بلا طلاق کردی اور بعد کو ترک شرائط الاشجار کی اجازت دیدی تو مشتری کے لیے پھلوں کی بیوضتری حلال ہے، لیکن شامی نے قید لگادی کہ یہ جب ہی ہے کہ عقد کے اندر ترک نہ مشروط ہو اور نہ معروف بین الناس ہو۔ ورنہ معروف کا لمشر و ط ہوگا میرے نزدیک شامی کی تفصیل مذکور مختار نہیں ہے اور معروف کا لمشر و ط نہ ہوگا یعنی پھلوں کی بیوضتری مشتری کیلئے طیب ہوگی۔ ابن ہمام نے بھی بالاصل حلال کہا ہے اور جب میں نے فتاویٰ حبیہ میں امام ابوحنیفہ علی نقل دیکھی تو پورا اطمینان ہو گیا کہ شامی کی تفصیل غیر مختار ہے اور معروف کا لمشر و ط والی بات ناقابل التفات ہے۔

انوار الباری کی اہمیت

ہم نے جو انوار الباری میں حضرت شاہ صاحب کے نہایت احتیاط کے ساتھ خصوصی افادات نقل کرنے کا التزام کیا ہے اور اسی طرٹ دوسرے حضرات محققین و محدثین کی نقول قیمرہ عالیہ کی کھوج و تلاش میں سرکھپانے کی دوسری مولیٰ ہے اس کا مقصد وحید یہ ہے کہ امت کے سامنے ٹکھڑے ہوئے حقائق و علوم آجائیں اور علوم نبوت کی شرح بطور حرف آخر افکار ہو جائے اس غرض سے اکثر اوقات بحث بہت زیادہ لمبی بھی ہو جاتی ہے مگر امید ہے کہ ناظرین انوار الباری اسکو قدر کی نظر سے دیکھیں گے اور اہل علم و نظر انکو پڑھ کر اپنے مفید اصلاحی مشغوروں سے بھی احقر کو مستفید کرتے رہیں گے و لہم الا جزئ عند اللہ۔

۱۔ افسوس! کل علماء امت اور ملتقائے دین جین میں شاذ و نادر ہی کوئی کتب ظاہر الروایۃ کا مطالعہ کرنے والا ملے گا جو ان کے تقدم و تاخر پر نظر نہ رکھے اور کل و بعد کے فیصلہ کا موازنہ نہ کرے اور فقہاء کے بیان کردہ مسائل کو ادا دے و آثار اراوا قول سلف کی روشنی میں جانچنے والا تو اس وقت شایع ہی کوئی ہو پھر فقہاء حنفیہ کے درجہات علم و تحقیق پر بھی نظر رکھتی ہو کہ ہم انکس سے جس کی طرف حضرت شاہ صاحب کے اشارات ملتے ہیں۔

احکام میں نہیں ہیں، اس لئے ان کو نہ لفظ شامل ہوتا ہے اور نہ وہ عموم حکم کے تحت آتے ہیں، لہذا اب نجاست شرک پر بھی محدود کرنے کی ضرورت نہیں، اور اس کو بے تکلف نجاست معروفہ پر محمول کر سکتے ہیں اور اس کے باوجود نجی و ممانعت کو صرف مسجد حرام تک محدود کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اس لئے کہ عموم حکم فی الافراد عموم حکم فی الامکنہ کو تسلیم نہیں (جس سے ساری مساجد اس کے تحت آجائیں گی) عموم افراد اقویٰ ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نظریہ عموم حکم فی الافراد کا قویٰ ہے اور عموم فی الامکنہ وغیرہ کا ضعیف اور اس لئے اس کا انکار بھی کیا گیا ہے۔ ابن رشد کا جواب: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اشکال مذکور کا جواب ابن رشد نے یہ دیا ہے کہ مشرکین پر نجس کا اطلاق بطور مذمت کے ہوا ہے، یعنی حق تعالیٰ نے ان کی مذمت میں مبالغہ کر کے ان کو بمنزلہ انجاس قرار دیا ہے نہ یہ کہ وہ حقیقتہً انجاس ہیں۔

حاصل الجواب: آخر میں چار جواب یکجا مختصراً لکھے جاتے ہیں (۱) نجاست سے مراد نجاست شرک ہے، مگر اس میں لفظ کو غیر معروف معنی پر محمول کرنا پڑے گا، کیونکہ معروف تو نجاست متعارفہ ہے، جس سے طہائع کو تنفر ہو، دوسرے جواز دخول کے مسئلہ میں اشکال ہوگا چونکہ عدم قرب کا حکم صریح موجود ہے، تیسرے اس کا ربط فقہی کے ان مسائل سے نہ ہوگا جن سے نجاست شرک پر مزید نجاست (یعنی نجاست ابدان) کا بھی ثبوت ملتا ہے، البتہ اگر روایات جامع صغیر کو اختیار و ترجیح ہو تو یہ جواب صحیح ہو سکتا ہے۔

(۲) مراد نجی و ممانعت قرب سے حج و عمرہ کو روکا ہے، کھل دخول نہیں اس جواب میں یہ اشکال ہے کہ اس سے تعبیر قرآنی کو یکسر نظر انداز کرنا پڑتا ہے، جس کی طرح جائز و موزوں نہیں، خصوصاً جبکہ آیت کے دونوں جملوں میں واضح مناسبت و تعلق موجود ہے، کیونکہ حکم نجاست بترا رہا ہے کہ غرض شارع مطلقاً دخول کو روکا ہے صرف حج و عمرہ سے روکنا نہیں ہے۔ (۳) لفظ نجس مذمت کے طور پر بولا گیا ہے اور جو لفظ مذمت یا مذبح کے لئے بولا جاتا ہے اس میں لفظی رعایت نہیں ہوتی، بلکہ صرف معنی و مقصود کا لحاظ ہوتا ہے لہذا یہاں نجس حقیقی کے احکام مرتب نہیں ہوں گے (۴) مراد نجاست سے معنی متعارف ہی ہیں اور ممانعت دخول مسجد حرام سے بھی تسلیم ہے جیسا کہ روایت ”میر کبیر“ میں ہے۔

سبحان اللہ کا عمل استعمال

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: منظور ماہن وہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے کلمت کا استعمال غیر موضوع مواقع میں درست نہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ ایسا بے کثرت ہوا وارد ہوا ہے، جس طرح یہاں ہے کہ کلمہ مذکورہ تسبیح کیلئے واضح ہوا ہے مگر یہاں تعجب کے لئے بولیں، اس لئے اس کے غیر درست ہونے کا فیصلہ عمل نظر ہے۔

باب الجنب ینخرج ویمشی فی السوق وغیرہ۔ وقال عطاء

یحتمل الجنب ویقلم اظفارہ ویحلق راسہ وان لم یتوضأ

(جنسی باہر نکل سکتا ہے اور بازار وغیرہ جاسکتا ہے، اور عطاء نے کہا کہ جنسی بچھنے لگا سکتا ہے، تاخیر تر شوا سکتا ہے اور سر منڈا سکتا ہے۔ اگر چہ وضو بھی نہ کیا ہو)

(۷۷۷) حدثنا عبد الاعلیٰ بن حماد قال ثنا یزید بن ذریع حدثنا سعید عن قتادة ان انس بن مالک

حدثهم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یطوف علی نساءہ فی اللیلة الواحدة وله یومئذ تسع نسوة

(۷۷۸) حدثنا عباس قال حدثنا عبد الاعلیٰ قال ثنا حمید عن بکر عن ابی رافع عن ابی ہریرۃ قال لقینی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فاخذ بیدی فمشیت معہ حتی لقد فانسلت فالتیت الرحل

فانغسلت ثم جئت وهو قاعد فقال ابن کنت یا ابا ہریرۃ؟ فقلت له فقال سبحان اللہ ان المؤمن لا یجسی

ترجمہ ۲۷: حضرت انس بن مالک نے بیان کیا کہ نبی کریم اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس ایک ہی رات میں تشریف لے گئے اس وقت آپ ﷺ کے نکاح میں نو بیبیاں تھیں۔

ترجمہ ۲۸: حضرت ابو ہریرہ نے کہا کہ میری ملاقات رسول اللہ ﷺ سے ہوئی، اس وقت میں جنبی تھا، آپ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ ﷺ کے ساتھ چلنے لگا، آخر آپ ﷺ ایک جگہ بیٹھ گئے اور میں آہستہ سے اپنے گھر آیا اور غسل کر کے حاضر خدمت ہوا، آپ ﷺ ابھی بیٹھے ہوئے تھے، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا کہ ابو ہریرہ کہاں چلے گئے تھے میں نے واقعہ بیان کیا آپ ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ مومن نجس نہیں ہوتا۔

تشریح: پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت سے قبل چلنے پھرنے کی ممانعت نہیں، کیونکہ خود آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ ایک بی بی کے پاس سے دوسری کے پاس بحالت جنابت تشریف لے گئے، ظاہر ہے کہ ازواج مطہرات کی کے بیوت اگرچہ قریب قریب تھے، مگر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جانا تو ہوا، جس سے جواز خروج و مشی کا ثبوت ہوا، اسی سے ترجمہ الباب کی مطابقت بھی ہوگئی، اگرچہ بازار میں جانے کا ثبوت نہیں ہوا تاہم قیاس کر کے وقت ضرورت میں اس کا جواز بھی مطہر ہوتا ہے، لیکن امام بخاری اس سے زیادہ توسع کرتا چاہتے ہیں، جس کے لئے وغیرہ کا جمل لفظ بوضاحت کے لئے آگے عطاء کا قول بھی ترجمہ کا جزو بنایا ہے، دوسری حدیث میں "ان المؤمن لا ینجس" کے عموم سے بھی اپنے عام دعوے کے لئے ثبوت مہیا کیا ہے، یہ دونوں حدیثیں پہلے بھی گزر چکی ہیں۔ بحث و نظر: حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے عطاء کا اثر اپنے عام مسلک جواز تشاغل البجہ بغیر غسل پر استدلال کیلئے پیش کیا ہے، یعنی جنبی غسل سے قبل ہر غسل میں لگ سکتا ہے، مگر اس بارے میں عطاء کا خلاف دوسرے حضرات نے کیا ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے حسن بصری وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ سب کاموں سے پہلے وضو کو مستحب قرار دیتے تھے (فتح ۲/۱۷۱)

اس سے معلوم ہوا کہ حسن بصری وغیرہ وضو یا غسل سے قبل بحالت جنابت دوسرے کاموں میں مشغول ہونے کو پسند نہ کرتے تھے یا کمرہ سمجھتے تھے، محقق عینی نے لکھا: یہ قول خروج و مشی فی السوق کا اگرچہ فقہاء کا ہے مگر ابن ابی شیبہ نے حضرت علی، حضرت عائشہ، حضرت ابن عمر، حضرت عمر، شداد بن اوس، سعید بن المسیب، مجاہد، ابن سیرین، زہری، محمد بن علی، نخعی سے اسے اور محدث بیہقی نے سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمرو، ابن عباس، عطاء و حسن سے بھی نقل کیا ہے یہ سب بحالت جنابت کچھ نہ کھاتے تھے، نہ گھر سے نکلتے تھے، تا آنکہ وضو نہ کر لیتے تھے۔ (عمد ۲/۱۷۱)

حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد

آپ نے حجۃ اللہ "باب ما یباح للحنب والمحدث وما لا یباح لہما" ص ۱۸۰ میں لکھا کہ جس کورات میں جنابت لاحق ہو، اس کے لئے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ وضو کر، اور شرم گاہ کو دھو لو اور پھر سو جاؤ! میں کہتا ہوں کہ جنابت چونکہ فکرتوں کی صفات و طبائع کے منافی ہے اور وہ ہر وقت انسان کے ساتھ لگے رہتے ہیں، اس لئے مومن کے لئے حق تعالیٰ کو یہی پسند ہوا کہ وہ بحالت جنابت یوں ہی آزادی و لا پرواہی سے اپنی حوائج، نوم و اکل وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اور طہارت کبریٰ (غسل) نہ کر سکے تو کم از کم طہارت صغریٰ (وضو) ہی کر لے، کیونکہ فی الجملہ طہارت کا حصول دونوں ہی سے حاصل ہو جاتا ہے، اگرچہ شارع نے ان دونوں کو جدا جدا حدیثوں پر تقسیم کر دیا ہے۔

افادۃ الاولیاء: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا جنبی کے لئے قبل النوم طہارت مستحب ہے، جیسا کہ امام اعظم و امام محمد سے مروی ہے اور امام طحاوی نے ابو ایوب ایوسف سے لاہاس ہجو نقل کیا ہے، لیکن وہ بھی خلاف اوٹی ہونے پر دال ہے، لہذا اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا کوئی اختلاف میرے نزدیک نہیں ہے اور وجوب طہارت کا قول صرف وہو و ظاہری کا ہے۔

معانی آثار اور موطا امام مالک میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ جنبی کے لئے قبل النوم ناقص الوضوء بھی کافی ہے اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں یہ سند قویٰ معروف عار وایت کیا ہے کہ جنبی اگر سونے سے پہلے وضو کرے تو حیض ہی کر لے (العرف الہدیٰ ص ۶۳) پیسے زور چکا ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ وضو غیر مفرض کی جگہ تنجیم کے جواز کو ترجیح دیتے تھے خدا کو والہ ینفع لک واللہ الموفق والمیسر۔

حافظ ابن تیمیہ کا مسلک

آپ نے بھی امام بخاری کی طرح توسع کیا ہے اور لکھا ہے کہ جنبی کے لئے حلق راس اور قص ظفر وشارب وغیرہ میں کوئی کراہت نہیں ہے اور نہ اس کی کراہت پر کوئی دلیل شرعی موجود ہے۔ (فتاویٰ ص ۴۴ ج ۱)

حنفیہ کا مسلک: عالمگیری ص ۳۵۸ ج ۵ (مطبوعہ دمشق) میں ہے کہ بال منڈانا، ناخن کھوانا، بحالت جنابت مکروہ ہے، اس مسئلہ پر اگرچہ اس وقت جادو جلاش شافعی بحث نہیں ملی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام بجز پیشی و خروج کے اور کوئی فعل بحالت جنابت ثابت نہیں ہے، اور چونکہ وہ یہ ضرورت دخول بیوت دیگر اذواج ہوا ہے، اس لئے اس سے بعد ضرورت ہی جواز بلا کراہت کا ثبوت ہوگا، اور دوسرے کاموں کے لئے بے ضرورت کراہت ہی رہے گی اس لئے کہ حضور ﷺ سے بحالت جنابت قوم بھی بغیر وضو یا تنجیم کے ثابت نہیں ہے اور ابن ابی شیبہؒ و تیمیہؒ نے بہت سے صحابہؓ سے نقل کر دیا ہے کہ وہ بغیر وضو و خروج و اکل وغیرہ کسی کام کو بھی پسند نہ کرتے تھے، اور محدث تیمیہؒ نے تو عطاء کا نام بھی ان ہی لوگوں میں ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان کا قول جو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے وہ بھی صرف بیان جواز بوقت ضرورت کے لئے ہوگا اور جو بلا ضرورت مراد ہو تو وہ بھی ممکن ہے کیونکہ جواز کراہت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے، یہ بات وکیل اس لئے کی جارہی ہے کہ ان کے دونوں قول میں تحقیق ہو سکے، واللہ تعالیٰ اعلم

طبی نقطہ نظر: راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حلق شرعاً قص الظافر کی تصریح کراہت فقہائے حنفیہ نے غالباً اس لئے بھی کی ہے کہ یہ امور بحالت جنابت مضرتؓ لگتی ہیں اور جو چیزیں مضرتؓ ہیں جسم میں ان کا تناول بھی شرعاً نا پسندیدہ ہے غرض اکمل و نوم اور منشیٰ فی الاموافق وغیرہ کے لحاظ سے احتیاج، حلق راس اور تقليم الظفار وغیرہ امور میں ظاہری باطنی مضرتیں دونوں جمع ہو گئی ہیں، اس لئے بحالت جنابت ان سب امور سے اجتناب کا التزام و اعتناء کرا چاہیے۔ واللہ الموفق۔

۱۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے عنوان "خصال الفطرو" کے تحت ج۲ صفحہ ۱۸۴ میں لکھا کہ انسان کے بدن کے بعض مواضع کے ہال حدث و جنابت کی طرح احتیاض خاطر کا موجب ہوتے ہیں، اور ایسی طرح سر اور داڑھی کے پراگندہ بال بھی ہیں اور ان امور کی اہمیت سمجھنے کے لئے اطباء کی تصریحات کی طرف رجوع کرنا چاہیے، جن سے معلوم ہوگا کہ بہت سے جاری امراض جن قلب اور اذن یا شاذ کا سبب ہوتے ہیں، مانع معلوم ہوا کہ طبی نقطہ نظر کو بھی نظر انداز نہ کرنا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

طبی نقطہ نظر سے محرت کی مثال ایسی ہی ہے جیسے مشہور طبیب ابن ماسویہ نے لکھا کہ احتلام کے بعد اگر غسل نہ کرے، اور ایسی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لے تو اس سے بچہ پاگل یا مجنون یا خواص پیدا ہوگا (العقب النوری لابن قیم ص ۲۱۸) ایسے ہی بحالت جنابت حلق راس و تقليم الظفار کے بھی نقصانات ہو سکتے ہیں (فظننا اللہ منہا)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک جماع کے بعد دوسرے جماع سے قبل غسل یا وضو کا شرعی تاکہ بھی ظاہری و باطنی مصالح و فوائد پہنچی ہے۔

خصال الفطرو کی تفصیل و توضیح: حدیث میں ہے کہ دس امور فطرت سے ہیں (جو حضرت ابراہیم علیہ السلام سے متحول ہیں اور تمام علمی امتوں میں ان کا خصوصی اہتمام و رواج رہا ہے اور امت محمدیہؐ کو ان کا حکم بطور شائر دیا گیا ہے کہ ان کو ترک نہیں کر سکتے) (۱) نجس کو نہ کرے۔ (۲) داڑھی بچانا۔ (۳) سواہ استعمال کرے (۴) کمزور یا بیمار یا مسکین کو ان کا حق نہ دے (۵) تاکہ کو پانی سے خوب صاف کرے (۶) ناخن نکاتا (بیتھا علیہ السلام صفحہ ۶) سے صحیح مسلم "باب خصال الفطرو" میں ہے کہ رادی حدیث مصعبؓ نے کہا میں دس چیزیں چاہوں گیا، شاہدہ مصعبہؓ ہوگی اس پر رضی نے کہا کہ شاید وہ نسیان شد، حضرت عثمان ہوگی جس کا ذکر پہلی حدیث الباب پانچ خصال فطرت کے اندر ہوا ہے۔ اور پہلی بات زیادہ بہتر ہے واللہ اعلم (فتح الملہم ص ۳۴۱ ج ۱)

قیاس وآثار صحابہ

انہوں کے مخالفین قیاس نے اگر اپنے کسی مسلک کو ثابت کرنے کیلئے قیاس سے کام لیا تھا تو بے محل، اور مجرد صحیح، لکھنے کا التزام کرنے کے ساتھ آثار صحابہ کو بھی تراجم ابواب میں اپنے مسلک کی تائید میں تو جگہ دے دی گئی، لیکن دوسرے مسلک کے تائیدی آثار کو نظر انداز کر دیا گیا، جیسے اوپر کی بحث میں صرف عطاء کا قول اپنے مسلک کی سند میں پیش کر دیا گیا اور دوسرے لکھنے یا صحابی کے مخالف آثار و اقوال کو ذکر سے محروم کر دیا گیا، اس موقع پر کہنا پڑتا ہے کہ محدثین حنفیہ نے اس سلسلہ میں جس وسعت قلب و نظر کا ثبوت دیا ہے وہ دوسروں میں بہت کم ہے، امام حمادی، محدث جمال الدین زبلی، محقق عینی وغیرہ جہاں کسی مسئلہ میں احادیث وآثار جمع کرتے ہیں، تو بلا تعصب، تمام مذاہب حقہ کے دلائل ایک جگہ جمع کر دیتے ہیں، کاش اسی روش کو ہمارے دوسرے اکابر امام بخاری، حافظ ابن حجر اور حافظ ابن تیمیہ وغیرہ بھی اختیار کرتے تو اس سے امت کو نفع عظیم ہوتا لیکن لا اراد لقضائہ ولا نقول الا ما یرضی بہ ربنا، ہاشاء اللہ کام و مالہم یشاء لم یکن، والحمد للہ الاول و الآخر و علیٰ کل حال۔ رحمہم اللہ علیہم ورحمۃ واسعة۔

باب کینونة الجنب فی المیت اذا توفوا قبل ان یغتسل

(غسل سے پہلے جینی کا گھر میں ٹھہرنا جبکہ وضو نہ کرے)

(۲۷۹) حدثنا ابو نعیم قال حدثنا هشام وشیبان عن یحییٰ عن ابی سلمة قال ساء لت عائشة اکان النبی

صلی اللہ علیہ وسلم یرقد وهو جنب قالت نعم ویعوضا۔

ترجمہ: حضرت ابو نعیم نے کہا کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ جنابت کی حالت میں گھر میں ہوتے تھے؟ کہا ہاں، لیکن وضو کر لیتے تھے۔

تشریح: بحالت جنابت گھر میں ٹھہرنے کی اجازت بتلاتی ہے، کیونکہ کان یکن کا مصدر ہے، اور اس وزن پر مصدر کم آتے ہیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) (۷) لکھیں کہ جزر اور دوسرے کان، ناک، ناف، بغل وغیرہ ان مواضع کو صاف کرنا جن میں میل، کھیل اور گرد و خرابی ہوتا ہے (جمع بحار الانوار ص ۸۴ ج ۱) میں ہے کہ ان سب کی صفائی سترائی کا اہتمام وضو کے علاوہ مستقل سنت ہے (۸) بغل کے بالوں کا دور کرنا (۹) زرباف بالوں کا دور کرنا (بغتہ وارس کا اہتمام بہتر ہے اور سرور و یاد و اندوہ سے کونے کو نہایت بہتر ہے کہ اس سے علاوہ صفائی کے قوت پر جوایت میں بھی زیادتی ہوتی ہے) (۱۰) پانی سے استحباب کرنا (۱۱) پاکی و سترائی کا طاقی بیچارہ بہت سی گندی تیار یوں سے محفوظ رکھا ہے) آخر میں گزارش ہے کہ عطاء طلبا کو "الجنب یلزم الی" کا اہتمام بھی مطالعہ کرنا چاہیے "تو لف" سے اس موقع پر احقر نے بدائع الصنائع، مجمع الانہر، شرح متعلی، الانہر، اتادی خبریہ وغیرہ کتب فقہ کیس، بحر جزر، التیسری کے جینی کے لئے طلق راس و حکم الطہار وغیرہ کے مسائل پیش کیے، حالانکہ کتب فقہ کی کتاب انکراہیت اور باب النظیر والا باحد جیسے ابواب میں اس قسم کے مسائل بہت اہتمام و افتاء کے ساتھ درج ہونے لگے، ہمارے حضرت شامی صاحب فرمایا کرتے تھے کہ مشکل بانف کو صرف فقہی کتب کے مطالعہ پر اکتفا نہ کرنا چاہیے، بلکہ کتب حدیث کا بہ کثرت مطالعہ کرنا چاہیے، اور اپنے علم و اعمال کی تکمیل کرنی چاہیے کیونکہ کتب فقہ میں بہت سے شرعی احکام بیان و تفصیل سے درج کیے ہیں۔

العرف الطہری ص ۱۱۶ ج ۱ اور حارف السنن ص ۳۰۰ ج ۱ میں مطلقاً لکھا گیا کہ جینی کے لئے دو سب معاملات جائز ہیں جو غیر جینی کے لئے جائز ہیں، وجزوخل مسجد، طواف و قراءت قرآن کے، یہ بھی انحصار علی ہے، کیونکہ دوسرے افعال و معاملات اس درجہ میں ناجائز نہ تھے، مگر بہت سے افعال کی کہرت سے تو انکار نہیں ہو سکتا، اور قوم وغیرہ سے نقلی استحباب وضو کا مسئلہ سب کے نزدیک ہے، جس کی غرض تخفیف حدیث ہے اور نہ جینی وغیرہ جینی میں شرعی جتن ہے۔

حضرت ام سلمہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم ﷺ بحالت جنابت میں کوئی چیز نہ کھاتے تھے تا آنکہ وضو کر لیتے تھے (مجمع الزوائد و طبرانی وغیرہ ص ۱۲ ج ۱) حضرت عمرؓ نے حضور اکرم ﷺ سے سوال کیا کہ کیا آپ ﷺ نے بحالت جنابت کھایا؟ فرمایا ہاں وضو کر کے میں نے کھایا یا پھر نہ کھانے کی قرآن و وصلوہ وغیرہ غسل کے ہیں کروں گا) (حضرت میمونہ بنت سعدؓ نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ کیا ام بحالت جنابت کھا سکتے ہیں؟ فرمایا بغیر وضو نہ کھانا چاہیے عرض کیا سو سکتے ہیں؟ فرمایا بغیر وضو نہ کھندو بھی پسند نہیں، کیونکہ رابہ کہ سوت آ جائے اور حضرت جبرائیل جنابت کی وجہ سے اس کے جنازے میں شرکت نہ کریں۔ (ص ۲۷۵)

محقق یعنی نے لکھا کہ ذوات الیاء میں سے توحید و توحید اور طیر و توحید آئے ہیں اور ذوات الولیوں سے کیونکہ کے علاوہ کیونکہ، دیوسمہ، قید و توحید آیا ہے، محقق یعنی نے مزید لکھا: کہا گیا ہے کہ امام بخاری نے اس ترجمہ الباب سے حدیث ابی داؤد وغیرہ کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا، تصویر، یا جینی ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ بات مستبعد ہے کیونکہ اس جینی سے مراد وہ ہے وہ غسل جنابت میں تساہل کرتا ہو، اور غسل نہ کرنے کا عادی ہو کہ اس کی نماز بھی فوت ہو جاتی ہو، وہ جینی مراد نہیں جس سے پاؤں اور اوروادہ اوہام جناب غسل کے اتفاق طور سے تاخیر ہو جاتی ہو یا مراد وہ جینی ہے جو غسل سے قبل رفع حدیث کا اہتمام وضو سے بھی نہ کرے، کیونکہ وضو سے بھی حدیث کا ایک حصہ رفع ہو جاتا ہے، یہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہوئی کہ حدیث ابی داؤد مذکور کی صحیح ابن حبان و حکام نے کی ہے اور نجی کی وجہ سے تضعیف اس لئے صحیح نہیں کہ نجی نے اس کی توثیق کر دی ہے (عمدہ (ص ۶۳ ج ۲)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ شاید امام بخاری نے حدیث ابی داؤد مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ وہ ان کی شرط کے موافق نہ تھی، اس لئے نہ لائے گئے اور غالباً یہ بتلانا ہے کہ وہ حدیث اس ترجمہ الباب وحدیث الباب کے خلاف نہیں ہے کیونکہ وضو کر لینے سے وہ عدم دخول ملائکہ والی قربانی رفع ہو جاتی ہے، لہذا ارادہ اوہام اشارہ تضعیف کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

نیز فرمایا کہ جب کوئی جینی ہو جائے اور جلد غسل نہ کرے تو شریعت نے اس کے لئے وضو اور تیمم کی اجازت دیدی ہے اور یہ تیمم پانی کی موجودگی میں بھی درست ہے جیسا کہ صاحب بحر کی رائے ہے، شامی کی رائے اس بارے میں کفر ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے تیمم کا ثبوت صحیح ہے اور وہاں پانی کا فقدان خلاف روایت ہے اور حضور ﷺ کا بحالت جنابت سونا بغیر وضو یا تیمم کے ثابت نہیں ہے، اضطیاع و استراحت قلیل قبل فجر کے، اور وضو غسل کا مختصر ہے اور مختصر کا مختصر تیمم ہے۔ (یہ نکتہ حضرت مولانا محمد چراغ صاحب کی ضبط کردہ تقریر درس بخاری قلمی سے لیا گیا ہے۔ ولیم الشکر)

باب نوم الجنب

(جینی کا سونا)

(۲۸۰) حدثنا قتیبہ بن سعید قال حدثنا الملیث عن نافع عن ابن عمر ان عمر بن الخطاب ساء ل رسول

الله صلى الله عليه وسلم ايرقد احدنا وهو جنب قال نعم! اذا لو ضا احدكم فليبرقد وهو جنب.

ترجمہ: حضرت عمر بن خطابؓ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کیا ہم جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں، فرمایا ہاں! وضو کر کے جنابت کی حالت میں بھی سو سکتے ہیں۔

تشریح: مقصد امام بخاری یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں سونا چاہے تو وضو کر لے اور اسی کو حدیث الباب سے ثابت کیا ہے، پھر یہ وضو شرعی ہے یا لغوی، اور واجب ہے یا مستحب، اس میں اختلاف ہوا ہے اس لئے یہاں پوری تفصیل دی جاتی ہے۔

تفصیل مذاہب: ہمارے نزدیک افعال مختلف قسم کے ہیں اور ان کے اختلاف سے مسائل کے درجات بھی متفاوت ہوئے ہیں، مثلاً بحالہ جنابت خروج و مٹی یا مہادی غسل کے طور پر جو افعال ہوں ان کا جواز بلا کراہت ہے، اور ان میں اختلاف بھی منقول نہیں ہوا ہے، اس کے بعد درجہ نوم و اکل کا ہے، جس کیلئے جمہور نے طہارت صغریٰ (وضو) کو مستحب قرار دیا اور ابن حبیب مالکی و داؤد ظاہری نے اس کو واجب کہا ہے، ابن حزم ظاہری نے اس بارے میں داؤد ظاہری کی مخالفت کی ہے اور جمہور کی طرح مستحب کا قول اختیار کیا ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ وضو کی بھی ضرورت نہیں۔ اس کو امام ابو یوسف ثوری، حسن بن حسی اور ابن حبیب نے اہمیت نہیں دی (کما فی البدھ) اس کے بعد تیسرا درجہ معاودت جناب کا ہے کہ اس میں بھی جمہور کی رائے تو استحباب وضو کی ہی ہے اور ابن حبیب مالکی، اور اہل الظہر مزح ابن حزم و حوب کے قائل ہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عمر، ابن عمر، عمرہ، ابراہیم عطاء وغیرہ بھی اس کے قائل تھے، اور حدیث میں وضو کا امر ہوا ہے، جواب یہ

ہے کہ یہ آثار اور امر حدیث انتخاب پر محمول ہیں، کیونکہ اس حدیث میں زیادتی فائزہ امسط للعود کی بھی مروی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ امر وضوء انتخابی یا ارشادی ہے، و جو بی نہیں اور اسی سے محدث ابن خزیمہ نے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے، امام طحاوی نے دعویٰ کیا ہے کہ حدیث مذکور منسوخ ہے اسخ (امانی الاحبار ص ۱۹۳ ج ۲)

امام طحاوی نے اس پوری بحث کو بڑی تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور امانی الاحبار میں ۹ ج ۲ سے ۱۹ ج ۲ تک محقق عینی وغیرہ کی تحقیقات درج ہوئیں ہیں، اگرچہ صاحب الامانی الاحبار نے یہ نشان دہی نہیں کی کہ ان کی عبارات کون کون سی ہیں اور تالیف مذکور کی اسی کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے۔

کون سا وضوء مراد ہے؟

امام ترمذی نے حدیث عمر روایت کر کے لکھا کہ نوم سے قبل وضوء کا قول بہت سے اصحاب رسول اللہ ﷺ اور تابعین کا ہے اور اسی کے قائل سفیان ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد و اسحاق ہیں، امانی الاحبار ص ۱۹۰ ج ۲ میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب (حنفی) کا بھی مذہب ہے البتہ امام طحاوی نے صرف امام ابو یوسف کا قول انکار انتخاب کا نقل کیا ہے اور کثر العمل میں حضرت علیؓ سے فلیضو وضوءاً و وضوءاً للصلوة مروی ہے جس سے وضوء صلوٰۃ کی تعیین ہوتی ہے۔

محقق عینی نے لکھا، امام ابویضیہ، اوزاعی، لیث، مجہ، شافعی، مالک، احمد، اسحاق ابن المبارک اور دوسرے حضرات نے جنبی کے لئے وضوء صلوٰۃ ہی کا قول اختیار کیا ہے۔ اسخ (عہدہ ص ۶۳ ج ۲)

ولائل: صحیح مسلم کی حدیث ابن عمر ہے کہ حضور ﷺ جب بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرما لیتے تھے تو وضوء صلوٰۃ کرتے تھے صحیح بخاری کی حدیث عائشہ ہے کہ آپ ﷺ غسل فرج کرتے اور پھر وضوء صلوٰۃ فرماتے تھے ابن ابی شیبہ کی حدیث شداد بن اوس ہے جب تم میں سے کوئی بحالت جنابت سونے کا ارادہ کرے تو وضوء کر لے کیونکہ وہ نصف غسل جنابت ہے، بیہقی کی حدیث عائشہ ہے کہ حضور ﷺ بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تو وضوء یا تیمم فرماتے تھے، لہذا ابن عمرؓ سے جو ترک غسل رحلین مروی ہے وہ بظاہر کسی عذر سے ہوگا (قالہ الحافظ فی التلخیص) اسخ معارف السنن للعلامة البیہقی ص ۳۹۱ ج ۱)

رائے امام طحاوی: امام طحاوی نے پہلے نوم قبل الغسل کے لئے وضوء شرعی پر زور دیا ہے یعنی بمقابلہ مسلک امام ابی یوسف کے اس کی ضرورت ثابت کی ہے، پھر اکل و شرب قبل الغسل (بحالت جنابت) پر کلام کی ہے اور اس میں بجائے وضوء شرعی کے وضوء لغوی یعنی عظیم (مضمحہ و غسل رحلین وغیرہ) پر اکتفا کو مسنون قرار دیا ہے اور روایت ابن عمرؓ و عائشہؓ کو اس بارے میں نسخ پر محمول کیا ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے عملاً ناقص وضوء کا ثبوت ہوا جو ان کی قولی روایات کے خلاف ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وضوء تام کا حکم ان کے نزدیک منسوخ ہو گیا ہوگا اور امام طحاوی کا اس سے مقصد یہ بھی ہے کہ وہ جب کے درجہ کو گھٹا کر سنیہ و انتخاب کی ترجیح کو ظاہر کریں۔ اس کے بعد معاودۃ جماع کی صورت میں حدیث سے وضوء شرعی کا زیادہ تا کد بھی بتلایا، اور چونکہ اس کے بارے میں حدیث عائشہؓ کا بیان جامع لم یعود ولا یضو وضوءاً بھی مروی ہے، اس لئے اس کو بھی ناسخ کہا ہے۔ اور مقصد یہی ظاہر ہے کہ یہاں ابن حزم وغیرہ کے مقابلہ میں وجوب وضوء شرعی

سلف ابن ابی شیبہ نے حضرت سعید بن المسیب سے نقل کیا کہ جبئی کھانے سے قبل ہاتھ وضوء لے کر ہاتھ دھو کر کھانا کرتے تھے زہری سے نقل ہوا کہ جبئی کھانے سے پہلے ہاتھ دھو لے، ابوالحسنی سے منقول ہے کہ جبئی کھلی سکتا ہے اور بازار پر سکتا ہے اور ابراہیم سے نقل ہوا کہ جبئی وضوء سے پہلے بھی چنے کی چیز لے سکتا ہے، محدث ابن سید الناس نے لکھا کہ "یہی مذہب امام احمد کا ہے (کافی التلخیص) اس لئے کہ امر وضوء کی احادیث نوم کے بارے میں ہیں اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ ثوری، حسن بن علی اور اوزاعی کا ہے اور وہ سنن امام مالک سے بھی اسی طرح ہے اسخ (امانی الاحبار ص ۱۹۱ ج ۲)

۳۔ جس طرح علامہ شوکانی نے لکھا کہ تمام ارادہ کو جمع کرنا ضروری ہے اس طرح کہ امر وضوء والی احادیث کو انتخاب پر محمول کریں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محدث ابن خزیمہ و ابن حبان نے ابی ابی جیح سے حدیث ابن عمرؓ ذکر کی ہے کہ حضور ﷺ نے نوم قبل غسل جنابت کے سوال پر فرمایا کہ ہاں ہو سکتا ہے مگر وضوء کر لے اگرچہ اسخ یعنی ان شاء ما کر جائے (انتخاب سے ہی نقل سکتا ہے) ج ۲ ص ۳۹۳ ج ۱)

کے خلاف مواد کی طرف اشارہ کریں اس موقع پر انہی الا حارص ۱۹۳ ج ۲ میں اس بحث کو سمجھ کر لکھا گیا ہے، اور حافظ ابن حجر پر تحقیق مبنی و صاحب او جز کی طرف سے کیا ہوا عمدہ نقد بھی ذکر کیا گیا ہے۔

قول فیصل: یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ امام غلامی نے روایت ابن اسحاق عن الاسود پر جو کلام کیا ہے، اور چونکہ وہی روایت اسی طریق سے مسلم میں بھی ہے، اور دونوں کے سیاق میں بڑا فرق ہے، اس پر تنبیہ کرتے ہوئے ہمارے شاہ صاحب نے یہ امر متنبہ کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ اگر شروع رات میں بحالت جنابت سوئے گا اشارہ فرماتے تھے تو بعض اوقات غسل فرمالتے تھے اور بعض دفعہ وضو اور کبھی تہمت بھی جیسا کہ بیہقی کی روایت سے ثابت ہوا ہے اور یہ تہمت چونکہ بظاہر پانی کی موجودگی میں تھا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ یہ وضو مستحب تھا جس میں تہمت بجائے وضو بحالت موجودگی ماء بھی درست ہے۔

اور جب آپ ﷺ کو ایسی صورت آ خر شب میں پیش آتی تھی تو ایسا بھی ہوا ہوگا کہ آپ ﷺ بغیر وضو کے سو گئے، کیونکہ جلد ہی انھوں نے وضو کرنا تھا، اور درمیان جنابت و غسل کے بہت تھوڑا وقفہ تھا، لہذا آپ نے اول شب کی جنابت کی طرح اس کا اقتناء و اہتمام نہیں فرمایا، غرض حضور ﷺ نے زیادہ وقفہ کیلئے ترک وضو کو گوارا نہیں فرمایا، اگرچہ وہ صرف مندوب و مستحب ہی تھا، نیز تم وقفہ کی صورت میں نہ رات بیان جواز کے لئے بھی گوارا فرمایا ہوگا، لہذا میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ لفظ روایت ابی احق "ولایس ناء" کو بھی حسب قواعد اپنے عموم پر باقی رکھا جائے اور وہ واقعہ آ خر شب میں بیداری کے بعد کا مانا جائے، جس سے سیاق و طحاوی "ویحی آخرہ ثم ان کانت له حاجة فغسل" بھی وال ہے، اس طرح ان کماں جنبا تو صا کا تعلق دربط اول حدیث "نام اول اللیل" سے رہے گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس رائے یا قول فیصل کو فتح الملہم ص ۳۶۴ میں اور معارف السنن ص ۳۹۵ ج ۱ میں زیادہ وضاحت سے بیان کیا گیا ہے، وہاں بھی دیکھا جائے۔ واللہ الموفق

حضرت شاہ صاحب کے خصوصی افادات

فرمایا تنویر الحواکک میں مخم طبرانی سے روایت ہے کہ "طائفہ رحمت جنسی کے جنازہ میں شریک نہیں ہوتے" لہذا یہ بہت بڑا نقصان ہے اور جہاں شریعت میں کوئی ضرر بیان ہوا ہے اور باوجود اس کے کوئی وعید یا صریح ممانعت اس فعل کے لئے وارد نہیں ہوتی ہے، ایسا موقع فعل نظر و اختلاف بن گیا ہے، بعض علماء نے معافی و مقصد پر نظر کر کے اس کو واجب قرار دیا ہے جیسا کہ شرح المنہاج میں ہے کہ کھانے پر بسم اللہ کہنا ایک روایت میں امام شافعی کے نزدیک واجب ہے اور وضو سے قبل بسم اللہ کہنا امام بخاری کے نزدیک واجب ہے، کیونکہ شیطان ہر ایسے کام میں شریک ہو جاتا ہے جس کے شروع میں خدا کا نام نہ لیا جائے اور کھانے کی برکت بسم اللہ نہ کہنے سے جاتی رہتی ہے، مگر ہر بات پر یہ دونوں بڑے نقصان کی باتیں ہیں۔

دوسرے حضرات نے الفاظ پر نظر کی ہے کہ اگر شارح نے امر دہمی کا صیغہ استعمال کیا جب تو وجوب کے قائل ہوئے، نہیں تو نہیں۔ اور ظاہر بھی یہی ہے کہ وجوب و حرمت کا ہر خطاب و کلام پر ہونا چاہیے معنی پر نہیں۔

حضرت نے مزید فرمایا کہ میرے نزدیک حضور ﷺ کا بحالت جنابت سونا بغیر غسل یا وضو کے ثابت نہیں ہے اور تہمت بھی ثابت ہے جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کمائی الفتح اور بحر میں ہے کہ جن افعال کے لیے وضو شرط و ضروری نہیں ہے ان میں باوجود پانی کی موجودگی کے بھی تہمت صحیح ہے اور یہی ایک جماعت علماء کا مختار ہے اور میرے نزدیک بھی صحیح ہے اور علامہ شامی نے جو اس کے خلاف کو اختیار کیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ صاحب بحر کا مختار نفس حدیث کے مطابق ہے و ابو نعیم کے واقعہ میں ہے کہ حضور ﷺ نے جواب سلام دینے کے لیے تہمت فرمایا۔

یہ حدیث امام طحاویؒ نے بھی باب ذکر الجنب والجنس میں روایت کی ہے امام نوویؒ نے لکھا کہ اس سے فرائض کی طرح نوافل وفضائل کے لیے بھی جواز تنہم کی دلیل ملتی ہے اور یہ سارے علماء کا مذہب ہے علامہ عینیؒ نے لکھا کہ امام طحاویؒ نے اس سے جواز تنہم للجنائزہ کے لیے استدلال کیا ہے جبکہ اس کے فوت ہونے کا خطرہ ہو اور یہی قول کوئین اور لیث واوزاعی کا بھی ہے کیونکہ حضور ﷺ نے بحالت حضر اقامت یعنی پانی کی موجودگی میں جواب سلام فوت ہونے کا خیال فرما کر تنہم کیا ہے امام مالک شافعی و احمد نے اس کو منع کیا ہے اور یہ حدیث ان پر جہت ہے (امانی الاحیاء ۲۷۷)۔

سعیہ میں ہے کہ حدیث ابی الجہم وغیرہ ان افعال کے لیے دلیل جواز تنہم ہیں جن کیلئے طہارت شرط نہیں ہے جیسے کہ سلام کا جواب دینا الخ ۳۰-۳۱-۳۲ میں بھی مفید علمی بحث قابل مطالعہ ہے۔
ضروری فائدہ: حدیث الباب فتح الباری ودرعہ القاری میں بغیر عنوان مذکور باب نوم الجنب درج ہے اور ہم نے مطبوعہ نسخہ بخاری کے موافق یہاں اندراج کیا ہے بہ صورت عدم باب سابق کے تحت ہوگی اور مطابقت ترجمہ یہ ہوگی کہ جب حالت جنابت میں سونے کا جواز معلوم ہو گیا تو اس حالت میں استقرا رہت کا بھی ثبوت ہو گیا اور مستقل باب کی صورت میں حافظ ابن حجر نے لکھا کہ بظاہر تو یہ باب زائد ہے کیونکہ آگے دوسرا باب الجنب یتوضا آئی رہا ہے لیکن یہ توضیح ہو سکتی ہے کہ یہ ترجمہ مطلق ہے اور اگر باب میں قید وضو کے ساتھ ہے۔ تحقق یعنی اسے توضیح پر نقد کیا کہ اطلاق و تنہم سے فائدہ تو کچھ حاصل نہ ہوا کیونکہ دونوں کا حاصل تو ایک ہی ہے لہذا یہ ضرورت دلا حاصل نکرا کا نقد قائم رہے گا۔

باب الجنب یتوضا ثم ینام

جنبی وضو کرے پھر سونے

(۲۸۱) حدثنا یحییٰ بن بکیر قال ثنا اللیث عن عبد اللہ بن ابی جعفر عن محمد بن عبد الرحمن عن عروۃ عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان ینام وهو جنب غسل فرجہ وتوضا للصلوۃ
(۲۸۲) حدثنا موسیٰ بن اسمعیل قال ثنا جویریۃ عن نافع عن عبد اللہ بن عمر قال استفتی عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام احدا وهو جنب قال نعم اذا توضا
(۲۸۳) حدثنا عبد اللہ بن یوسف قال اخبرنا مالک عن عبد اللہ بن دینار عن عبد اللہ بن عمر انہ قال ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیبه الجنابة من اللیل فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضا واغسل ذکوک ثم نم۔

ترجمہ ۲۸۱: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ جب جنابت کی حالت میں ہوتے اور سونے کا ارادہ کرتے تو شرم گاہ کو وضو لیتے اور نماز کی طرح وضو کرتے تھے۔

ترجمہ ۲۸۲: حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ہم جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہاں! لیکن وضو کر کے۔

ترجمہ ۲۸۳: حضرت عمرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ رات میں انہیں غسل کی ضرورت ہو جایا کرتی ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وضو کر لیا کرو اور شرم گاہ کو وضو کر سوا کرو۔

تشریح: مقصد امام بخاری جنبی کے سونے سے پہلے وضو شرعی کا استحباب بتلاتا ہے۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ پہلے حدیث الباب میں رادی سے انحصار نکل ہوا ہے کیونکہ نماز کے لیے وضو کرنا نہیں ہے بلکہ نماز والا وضو مقصود ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ صرف وضو شرعی نہیں بلکہ غسل ذکر بھی اس حالت میں شرعاً مطلوب ہے اور یہ احکام جنابت میں سے ہے احکام صلوٰۃ میں سے نہیں۔

مطالعہ حدیث: فقہ میں بہت سے شرعی احکام کے ذکر کا اہتمام نہیں ہوا اس لیے فقہی مطالعہ کے ساتھ احادیث کا مطالعہ اور اعمال شب و روز میں ان سے مزید رہنمائی حاصل کرنی چاہیے

اندھی تقلید بہتر نہیں ہے: بلکہ جو مسائل فقہ میں مذکور ہیں ان سے متعلقہ احادیث احکام کا بھی بغور و تعمق مطالعہ کرنا چاہیے اور یہ بات تقلید کے خلاف نہیں ہے کیونکہ مسائل کے ساتھ احادیث و آثار کا پورا مطالعہ کرنے سے رائے میں استقرار، قلب کا اطمینان اور تقلید میں پختگی حاصل ہوتی ہے اور اس کے بعد جس امام کی بھی تقلید کرے گا۔ شیخ صدر اور انشراح کامل کے ساتھ کرے گا اور یہ بات اس سے کہیں بہتر ہوگی کہ اندھی تقلید کی جائے جو نہایت کمزور اور زوال پذیر ہوتی ہے

افادات حافظ: آپ نے لکھا: قوله توجھا للصلوة یعنی وہ وضو کرتے تھے جو نماز کے لیے ہوا کرتا ہے یہ مطلب نہیں کہ اداء نماز کے لیے وضو کرتے تھے نیز مراد وضو شرعی ہے لغوی نہیں (فتح ۲۷۱)

وضو مذکور کی حکمتیں: پھر لکھا: جمہور علماء کے نزدیک یہ وضو، وضو شرعی ہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس سے حدیث ناپاکی میں خفت آجاتی ہے خصوصاً جواز تفریق غسل کے قول پر لہذا نہایت غسل کرے گا تو ان اعضاء مخصوصہ وضو والوں سے تو صحیح قول پر رفع حدث ہوئی جائے گا اس کی تائید روایت ابن ابی شیبہ سے بھی ہوتی ہے جس کے رجال ثقہ ہیں کہ کسی کو شب میں جنابت پیش آئے اور وہ سونا چاہے تو وضو کر لے کہ وہ نصف غسل جنابت سے بعض نے کہا کہ حکمت دوم میں سے ایک طہارت کا حصول ہے اور اس بناء پر تیمم بھی وضو کر کے قائم مقام ہو سکتا ہے اور تیمم میں پائیدار حسن حضرت عائشہؓ سے مروی بھی ہے کہ حضور ﷺ بحالت جنابت سونے کا ارادہ فرماتے تھے تو وضو یا تیمم فرمایا کرتے تھے اگرچہ یہاں اسکا احتمال موجود ہے کہ آپ کا یہ تیمم پانی ملنے میں دشواری کے وقت ہوا ہو، ہم اوپر حضرت شاہ صاحب کے ارشادات میں لکھ آئے ہیں کہ قصہ ابی الجہم (مروید مسلم شریف وغیرہ سے یہ معلوم ہوا کہ یہ تیمم بحالت اقامت اور بستی کے اندر ہوا ہے جہاں پانی نہ ملنے یا دشواری کا کوئی سوال نہ تھا) بعض نے اس کی حکمت معاودت جماع یا غسل کے لیے تحصیل نشاء لکھی ہے حافظ ذہبی العبد نے ام شافعی سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہ وضو (تحلیف حدیث والا) حائضہ کے لیے نہیں ہے کیونکہ وہ تو غسل بھی کرے تو اس کا حدیث رفع نہیں ہوتا البتہ انقطاع دم جنس کے وقت اس کے بعد بھی وضو کا احتیاب ہوگا جس طرح جب کے لیے ہے

وجوب غسل فوری نہیں ہے

یہ بھی حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ غسل جنابت فوراً کرنا ضروری نہیں ہے البتہ نماز کا وقت ہونے پر اس کے حکم میں شدت آجاتی ہے اور سونے کے وقت صرف تنطیف کا احتیاب ہوتا ہے ابن دور نے لکھا کہ اس کی حکمت یہ ہے کہ فرشتے میل پچیل گندگی اور بدبو سے نفرت کرتے ہیں اور شیاطین ان چیزوں سے قریب ہوتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فتح ۲۷۲)

باب اذا التقى الختان

(جب دو ٹوں ختان ایک دوسرے سے مل جائیں)

(۲۸۴) حدثنا معاذ بن فضالة قال ثنا هشام وحدثنا ابو نعيم عن هشام عن قتادة عن الحسن عن

ابی رافع عن ابی هريرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا جلس بین شعبہ الاربع لم یجهدھا فقد

وجب الغسل تابعه عمر و عن شعبه وقال موسى حدثنا ابان قال انا لحسن مظه قال ابو عبد الله هذا

اجود او کدو وانما بینا الحديث الآخر لاختلافهم والغسل احوط

ترجمہ ۲۸۴: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب مرد عورت کے چہار زانو میں بیٹھ گیا اور اس کے ساتھ کوشش کی تو غسل واجب ہو گیا اس حدیث کی متابعت عمرو نے شعبہ کے واسطے سے کی ہے اور موسیٰ نے کہا کہ ہم سے ابان نے بیان کیا کہ ہم نے قتادہ نے بیان کی، کہا ہم سے حسن نے بیان کیا اسی حدیث کی طرح ابو عبد اللہ (بخاری) نے کہا یہ عمدہ اور بہتر ہے اور ہم نے دوسری حدیث فقہاء کے اختلاف کے پیش نظر بیان کی ہے اور غسل میں احتیاط زیادہ ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا النساء خفانین کنایہ ہے غیبی بہت خستہ سے، اور فقہاء راجع بالا اتفاق اس سے غسل کا وجوب ہی کیا ہے نیز فرمایا کہ شعبہ اربع کی مراد وہی ہے بہت سے اقوال ہیں بہتر قول یدین اور جلیین کا ہے۔

بحث و نظر اور مذہب امام بخاری

ابن عربی کی قطعی رائے ہے کہ امام بخاری کا مذہب بھی داؤد ظاہری کی طرح ہے چنانچہ اس پر بھی انہوں نے بڑی حیرت کا اظہار کیا ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی ہمارے حضرت شاہ صاحب بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام بخاری کا ایک جگہ المساء التقی اور دوسری جگہ الغسل احوط فرمانان کے اختیار عدم وجوب کا موہم ہے اگرچہ اس تاویل کی گنجائش ہے کہ احوط کو استحباب میں منحصر نہیں کر سکتے اور اس کا اطلاق وجوب پر بھی ہوتا ہے لیکن جب اس سے مراد حکم غسل کو احوط بتلانے کی لی جائے تو ان کے قول کی تاویل نہیں ہو سکتی اور اس کو اجتماع کے خلاف ہی کہا جائے گا اس لیے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ امام بخاری کے اختیار استحباب غسل کی وجہ یہ بیان کی جائے کہ انہوں نے اذا تجاوز الختان کو کنایہ غیبی بہت سے نہیں انزال سے سمجھا ہے کیونکہ اغلب و اکثر ایسا ہی ہوتا ہے لہذا انہوں نے محض مجاوزت کو حدیث الباب سے موجب غسل نہیں سمجھا اور غالباً اسی لئے انہوں نے آگے اسی سے ملحق دوسرا باب قائم کیا جس میں صرف غسل ما یصیب من لوج العروا کی دلیل ہے، اور جب ان کے نزدیک کوئی دلیل ایجاب دیتی تو وہ حکم کو نرم کرنے اور غسل کو احوط یا مستحب کہنے میں معذور ہیں، رہا یہ کہ مسلم میں اسی حدیث کے اندر وان لم یسزل کا لفظ صراحتہ موجود ہے تو وہ امام بخاری پر اس لئے حجت نہیں بنتا کہ وہ ان کی شرط پر نہیں ہے، غرض جتنے الفاظ ان کی شرط کے موافق مروی تھے، ان میں کنایہ عن الانزال ہونے کی صلاہیت سے انکار نہیں ہو سکتا، پھر ان کے سامنے اس مسئلہ کا اختلاف بھی تھا، جس کو انہوں نے نقل کیا ہے اور اختلاف کی صورت میں تخفیف حکم ہوئی جایا کرتی ہے، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ میرے نزدیک امام بخاری کے اختیار استحباب مذکور کی وجہ ہو سکتی ہے اور میرے نزدیک انہوں نے صرف احادیث اپنی شرط کے موافق ذکر کر دی ہیں، جیسا ان کی عادت ہے، اور اپنی مراد کھول کر نہیں بتلائی جو احتیاط کا مقتضی تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفصیل مذاہب: لایع الداراری ص ۱۱۲ اج اہل لکھا اس پر اجماع ہے کہ التقاء حناہین سے مراد ایلا ج ہے، اور محض التقاء سے کسی نے نزدیک بھی غسل واجب نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ صحابہ کے زمانہ کا مشہور اختلاف ہے اور اکثر انصار المماء من المماء (غسل صرف انزال ہی سے واجب ہوتا ہے) کے قائل تھے، مگر مجہور و اکثریت کا اتفاق ہو گیا کہ محض ایلا ج بھی موجب غسل ہے، اگرچہ انزال نہ ہوتی کہ تا قلمین مذاہب نے اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے، موافق نے لکھا کہ فقہاء وجوب غسل پر متفق ہیں، بجز واؤ و ظاہری کے کہ وہ المماء من المماء کی وجہ سے بغیر انزال کے عدم وجوب کے قائل ہیں، علاوہ نووی نے لکھا: اب امت کا اجماع وجوب غسل پر ہے اور پہلے ایک جماعت صحابہ کی عدم وجوب بغیر انزال کی قائل تھی، پھر ان بعض نے رجوع کر لیا، اور ان دوسروں کے ساتھ ہو جانے سے اجماع منعقد ہو گیا، کہ مانی نے بھی ایہ ہی لکھا اور مزید لکھا: ابن بطال نے کہا فقہاء امصار وجوب غسل کے قائل ہیں اور جب کہ اس مسئلہ میں صحابہ کے بعد بھی دو قول تھے تو پھر ان کے بعد تمام اہل عصر نے ایک ہی قول پر اکتفا کر لیا اور اس طرح اختلاف ختم ہو گیا، ابن عربی نے لکھا: یہ مسئلہ دین کا نہایت اہم اور عظیم القدر ہے اور ایک جماعت صحابہ سے بغیر انزال کے عدم وجوب غسل مروی ہوا ہے مگر پھر یہ بھی مروی ہوا کہ ان سب نے اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور یہ بھی نقل ہوا کہ حضرت عمرؓ نے (اپنے دور خلافت میں تحقیق کے بعد وجوب غسل کا فیصلہ کر کے) فرما دیا تھا کہ اب جو کوئی اس مسئلہ کا خلاف کرے گا تو میں اس کو عمر بن تاکہ سزا دوں گا، غرض التقاء کی وجہ سے وجوب غسل پر اجماع منعقد ہو چکا ہے اور اس کا خلاف صرف واؤ و ظاہری ہے جس کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور ان کا تعارف ہی ایسے خلاف کے سبب ہوا ہے، البتہ امام بخاری کا خلاف اور غسل کو مستحب قرار دینا ضرور اہم ہے کیونکہ وہ احمدین و علمائے مسلمین میں جمیل القدر شخصیت رکھتے ہیں، خصوصاً جبکہ اس مسئلہ میں کوئی خلاف بھی نہیں رہا اس لئے کہ جن صحابہ و اختلاف تھا انہوں نے رجوع کر لیا تھا، اور سب نے وجوب غسل پر اتفاق کر لیا تھا، پھر ابن عربی نے روایت المماء من المماء کی تہفیف پر زور دیا اور لکھا کہ امام بخاری سے تعجب ہے کہ انہوں نے ایجاب غسل والی حدیث عائشہؓ اور نفی غسل کی حدیث عثمانؓ والی کو براہِ کر دیا ہے (لا ص ۱۱۳)

حافظ نے لکھا کہ ابن عربی کا کلام بابت تہفیف حدیث الباب تو ناقابلِ قبول ہے، البتہ انہوں نے جو یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے امام بخاری کی مراد بغسل احوط سے احتیاطی الدین ہو جو اصول کا مشہور باب ہے تو یہ بات ان کے فضل و کمال کے مناسب ہے ابن عربی کی یہ وجہ امام بخاری کی عادت تصریف (صرف ظاہر) سے بھی مناسب نکلتی ہے، کیونکہ انہوں نے ترجمہ الباب بھی علاوہ مسئلہ زیر بحث کے دوسری چیز کا یا نہ تھا ہے جو حدیث سے نکلتی ہے، جیسے کہ پہلے اسی حدیث سے ایجاب وضو کیلئے استدلال کیا تھا اس کے بعد حافظ نے ابن عربی پر نقد کیا ہے، جو قائل ذکر ہے حافظ کا نقد: ابن عربی نے جو خلاف کی نفی کی ہے، وہ قابلِ اعتراض ہے کیونکہ اختلاف تو صحابہ میں مشہور ہے اور ان کی ایک جماعت سے ثابت ہوا ہے، اسی طرح ابن قتادہ کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ تابعین کے دور میں اختلاف نہیں تھا۔ (فتح ص ۵۵ ج ۱)

محقق عینی کا حافظ پر نقد

آپ نے لکھا: حافظ نے جو تصرف کی بات لکھی ہے صحیح نہیں کیونکہ امام بخاری کے ترجمہ سے تو جواز ترک غسل صاف طور سے مفہوم ہو رہا ہے، کیونکہ انہوں نے غسل صابہ صیب السرحل من المراءا پر اکتفا کیا، جس سے ظاہر ہے کہ اسی کو واجب کہا اور غسل کو نہ صرف فیہ واجب قرار دیا بلکہ اس کو بطور احتیاط کے مستحب بتلایا۔

ابن عربی کی دوسری بات اجماع صحابہ پر جو حافظ نے نقد کیا ہے کہ صحابہ میں تو اختلاف مشہور تھا اس کے مقابلہ میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ جب اجماع صحابہ منعقد ہو گیا تو اس کی وجہ سے سابق اختلاف اٹھ گیا (اس لئے اب اس اختلاف کے ذکر سے کیا فائدہ ہے) امام غزالی نے پورا واقعہ نقل کر دیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کو جمع کر کے اسی مسئلہ پر انہیں معلوم کیں، کچھ صحابہ نے حدیث المماء من المماء پیش کرنے کو عدم

وجوب بتلایا اور دوسروں نے اتفاقاً خاتمین والی حدیث پیش کر کے وجوب کی رائے ظاہر کی، حضرت علیؑ نے کہا کہ ازواج مطہرات سے معلوم کیا جائے وہ اس کو زیادہ جانتی ہوں گی، حضرت عمرؓ نے حضرت حصہؓ کے پاس آدمی بھیج کر مسئلہ معلوم کرایا تو انہوں نے کہا کہ مجھے اس کا علم نہیں، پھر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو انہوں نے حدیث اذا جازوا الختان الختان وجب الغسل بیان کی اس پر حضرت عمرؓ نے فیصلہ دیا کہ اس کے بعد اگر کسی سے "الماء من الماء" سنوں گا تو اس کو خبر تاکہ سزا دوں گا، امام حمادی نے یہ واقعہ ذکر کر کے لکھا کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ سارے صحابہؓ کی موجودگی میں دیا تھا اور اس پر کسی نے بھی تکلیف نہیں کی تھی (لہذا سب کا اجماع متفق ہو گیا، لہذا اب حافظ کا اختلاف صحابہؓ پر کو پیش کرنا موزوں نہیں) اس کے بعد محقق یعنی نے حافظ کی طرح ابن قتیبہ کے دعوے پر نقد کیا ہے اور دونوں نے یہ بات ثابت کی ہے کہ تابعین میں کچھ اختلاف ضرور تھا، اگرچہ قاضی عیاض نے کہا کہ صحابہؓ کے بعد غمّش (تابعی) کے سوا کسی نے اس مسئلہ کا خلاف نہیں کیا، مگر ان کے علاوہ بھی ابو سلمہ بن عبدالرحمن سے غسل نہ کرنا ثابت ہے اور بشام، ابن عدوہ و عطاء بھی غسل کے قائل نہ تھے گو عطاء فرماتے تھے کہ اختلاف ناس کی وجہ سے میرا دل بھی بغیر غسل کے خوش نہیں ہوتا اور میں اخذ بالعروۃ الوفی کسی (عملاً) اختیار کرتا ہوں (عہد ۸ ص ۷۷ ج ۱)

حافظ نے فتح الباری ص ۲۷۵ ج ۱ میں تو اجماع پر اعتراض کیا ہے اور لکھا کہ گویا تابعین کے بعد کے لوگوں میں خلاف رہا ہے لیکن جمہور اجماع غسل ہی کے قائل ہیں اور یہی صواب ہے، لیکن انہوں نے بتلیف ص ۴۹ میں لکھا کہ آخر میں اجماع غسل پر اجماع منقذ ہو گیا تھا، جس کو قاضی ابن عربی وغیرہ نے بیان کیا ہے (معارف السنن للبیہقی ص ۷۰ ج ۱)

راقم الحرف عرض کرتا ہے کہ بظاہر فتح الباری میں حافظ کا ابن عربی پر اعتراض صرف نفی خلاف یعنی اس کے وجود کی نفی سے متعلق ہے اور آخر میں تحقیق اجماع کے وہ بھی مکر نہیں ہیں، اسی لئے فتح الباری میں بھی ابن عربی پر اعتراض کے بعد جو جملہ انہوں نے لکھا ہے اس میں صرف تابعین و من بعدہم سے خلاف ذکر کیا ہے، صحابہؓ کا نہیں (اگرچہ اجماع ص ۱۱۳ ج ۱ طبع ۱۳ غلطی سے صحابہؓ کا لفظ بھی درج ہو گیا ہے جو فتح الباری میں نہیں ہے) اس لئے فتح الباری و بتلیف میں یا ہم کوئی تضاد نہیں ہے، اور شاید محقق یعنی کا نقد حافظ کے سرسری و ظاہری نقد ابن عربی اور ان کے موہم عبارت کے سبب سے ہی وارد ہوا ہے حقیقت میں ایسا نہیں ہے (اور محقق یعنی نے بھی ص ۲۹ ج ۲ میں ابن حزم سے عبارت و مفسر دای ان لا غسل من الایلاج فی الفرج ان لم یکن انزل عثمان و علی الخ ذکر کیا ہے، گویا صحابہؓ کے اختلاف سابق کو بھی نمایاں کر کے، سب بیان کرتے آئے ہیں، اس لئے ابن عربی نے نفی خلاف کو نفی وجود پر محمول کر کے بظاہر حافظ اعتراض نقل کر گئے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ امام حمادی نے جو حضرت عمرؓ کا واقعہ ذکر کیا ہے وہ پوری صراحت و قوت کے ساتھ بتلا رہا ہے کہ بات وہی صحیح ہے جو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہو رہی ہے، اور یہ کہ حدیث الماء من الماء منسوخ ہے، اور اس کے باوجود حضرت عثمانؓ سے یہ تسلسل نقل چلی آ رہی ہے کہ حدیث الماء من الماء کو اختیار کرتے تھے، اس کو قتل اجماع اہل صل و عقد پر بھی محمول کرنا چاہئے اور اس کے بعد ان کی طرف اس کی نسبت کرنا بھی مناسب نہیں ہے، اور اسی لئے امام ترمذی نے اس کو بھی موضعین غسل میں شمار کیا ہے اور امام حمادی نے بھی لکھا کہ مہاجرین کا اس امر پر اتفاق ہوا ہے کہ جس چیز سے حد جلد و رجم واجب ہوتی ہے، اس سے غسل بھی واجب ہوگا، حضرت نے فرمایا: اس وقت صحابہؓ میں اجماع مذکور سے غسل ایک اور طریقہ پر بھی اختلاف ہوا تھا جس کا ذکر امام حمادی نے کیا ہے، ابو صالح کہتے ہیں کہ میں نے ایک روز حضرت عمرؓ کا خلیفہ بنا، فرمایا کہ انصار کی عورتیں اور فتویٰ بتلا رہی ہیں کہ مرد کو جماع سے اگر انزال نہ ہو تو صرف عورت پر غسل ہے مرد پر نہیں لیکن یہ فتویٰ غلط ہے کیونکہ مجاوزت خاتمان کے وقت غسل واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الماء من الماء کو مردوں کے حق میں مخصوص سمجھا جاتا تھا اور خلافت بغیر انزال کو صرف عورتوں پر وجوب غسل کا سبب سمجھا گیا تھا، گویا انزال کی شرط صرف مردوں کیلئے تھی۔

حضرت نے فرمایا: چونکہ تحقیق انزال عورتوں میں دشوار تھا اس لئے ان پر فتویٰ مذکور دینے والیوں نے غسل صرف مجاوزت سے واجب

قرار دیا ہوگا، بخلاف مردوں کے کہ ان میں اس کا تحقق بہت ظاہر تھا، اس لئے غسل کا ہمارا بھی اسی پر کر دیا گیا اور سمجھا گیا کہ جب انزال کا خبر ہو نہ ہوا تو ان پر غسل بھی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابن رشد کی تصریحات: آپ نے اختلاف صحابہ ذکر کر کے لکھا کہ اکثر فقہاء احصاء اور ایک جماعت اہل ظاہری وجوب غسل کی قائل ہے، اور ایک جماعت اہل ظاہری صرف انزال پر غسل کو واجب کہتی ہے، اور سبب اختلاف تعارض احادیث صحیحہ ہے، ایک طرف حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ، دوسری طرف حدیث عثمان اکثر نے اس دوسری حدیث کو منسوخ قرار دیا ہے اور دوسروں نے تعارض مان کر حقیق علیہ صورت انزال کو معمول یہ بنالیا۔

منسوخ کہنے والوں کی دلیل ابی بن کعب کی حدیث ابی داؤد ہے کہ حکم عدم غسل شروع اسلام میں تھا، پھر غسل کا حکم دیا گیا اور انہوں نے حدیث ابی ہریرہ کو بروئے قیاس بھی ترجیح دی ہے کیونکہ مجاوزتہ ختائین سے بالا جماع کو واجب ہوتی ہے، لہذا غسل کا بھی وجوب ہوتا چاہئے مزید یہ کہ یہی قیاس خلفائے اربعہ کے عمل سے بھی اخذ کیا گیا ہے، نیز جمہور نے اس فیصلہ وجوب غسل کو حدیث عائشہ کے سبب سے بھی ترجیح ہے جس کی تخریج مسلم نے کی ہے (ہدایۃ المجتہد ص ۴۰ ج ۱۰) علامہ نے تخریج مسلم کا حوالہ دیا کہ لم یمنزل کی زیادتی کی وجہ سے دیا ہے، جس کی روایت یہاں بخاری نے حدیث الباب میں نہیں کی ہے واللہ اعلم۔

حافظ ابن حزم جمہور کے ساتھ

زیر بحث مسئلہ میں آپ بھی وجوب غسل کے قائل ہیں، اور آپ نے حضرت ابی ہریرہ کی روایت علاوہ طریق مسلم سے کی ہے، جس میں انزل اولم یمنزل ہے، پھر لکھا کہ یہ زیادتی اسقاط غسل والی احادیث کے لحاظ سے ہے اور جو زیادتی شریعت میں وارد ہوگئی اس کا ترک جائز نہیں، آخر میں لکھا کہ حکم غسل ام المؤمنین حضرت عائشہ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، ابن مسود، ابن عباس اور سب مہاجرین رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ، مالک شافعی اور بعض اصحاب ظاہر کا ہے۔ (محل ص ۲ ج ۲)

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

حافظ ابن حزم نے اگرچہ امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، مگر وہ بھی جمہوری کے ساتھ ہیں، اور الفتح الربانی ص ۱۱۳ ج ۲ میں ”بما ہی وجوب الغسل التقاء الخنثانین ولو لم یمنزل“ کے تحت حدیث ابی ہریرہ امام احمد کی سند سے بھی انزل اولم یمنزل والی مروی ہے، جس پر حاشیہ میں ق-م-لک-حق کے نشان تخریج کے درج ہوئے ہیں اور دوسری احادیث بھی ذکر ہوئی ہیں، پھر حاشیہ میں عنوان ”الاحکام“ کے تحت لکھا: احادیث الباب سے حدیث الماء من الماء کا نسخ ثابت ہوا اور وجوب غسل ہی کے قائل جمہور صحابہ و تابعین و ائمہ اربعہ وغیرہ ہیں، علامہ مذہبی نے لکھا کہ وجوب غسل پر اجماع ہو چکا ہے پہلے بعض صحابہ و من بعدہم کا خلاف تھا، پھر وجوب غسل پر اجماع منعقد دیا، اسی طرح ابن عربی نے بھی تصریح کی ہے اور کہا کہ اس کا خلاف صرف داؤد نے کیا ہے نقلہ الشوکانی (الفتح الربانی ص ۱۱۶ ج ۲) اور ص ۱۱۳ ج ۲ میں یہ بھی حاشیہ میں ہے کہ نسخ حدیث الماء من الماء کے قائل جمہور صحابہ و تابعین ہیں (قال الخطابی) اور مذہب اول (عدم نسخ) پر صحابہ میں سے وہ حضرات رہے جن کو حدیث التقاء نہیں پہنچی، اور ان میں سعد بن ابی وقاص، ابویوب الانصاری، ابوسعید خدری، رافع بن خدیج و زید بن خالد ہیں، اور ان کے قول کو سلیمان اعمش نے بھی اختیار کر لیا اور متاخرین میں سے داؤد بن علی نے، اس سے قبل ص ۱۱۴ ج ۲ سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ صحابہ میں سے جس کو حدیث التقاء پہنچی رہی وہ وہ وجوب غسل اور نسخ حدیث الماء من الماء کا قائل اور اپنی سابق رائے سے رجوع کرتا رہا، جیسے ابی بن کعب کا رجوع قبل الموت ذکر ہوا ہے، اور امام شافعی نے سب سے پہلے حدیث ابی الماء من

الماء ذکر کر کے لکھا کہ میں نے سب سے پہلے اس کو اور پھر ان کے رجوع کو اس لئے ذکر کیا تاکہ معلوم ہو کہ انہوں نے ضرور حضور علیہ السلام سے ہی اس کی ناخ حدیث کا بھی ثبوت پایا ہوگا۔

محقق عینی کی تحقیق

آپ نے لکھا کہ مسئلہ زیر بحث میں امام حدیث حافظ غماوی نے زیادہ عمدہ و پختہ کام کسی نے نہیں کیا جس کو معانی الآثار اور اس کی ہماری شرح ”مبانی الاخبار“ میں دیکھا جائے (عمدہ ص ۲۷۲ ج ۲) معانی الآثار میں امام غماوی نے بواسطہ محمد بن خزیمہ، محمد بن علی کا قول نقل کیا کہ مہاجرین اس پر متفق ہوئے تھے کہ جس چیز سے حد (جلد یا زخم واجب ہوتی ہے اس سے غسل کو بھی، ابوبکر، عمر، عثمان و علیؓ نے واجب قرار دیا ہے، اس پر محقق عینی نے شرح میں لکھا: چونکہ مجاوزت ختان موجب حد ہے اس لئے وہ موجب غسل بھی ہوگی، اور اسی طرح اس سے تحلیل زوج اول بھی ہو جاتی ہے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ وہ تشبیہ (کمال، جماع) ہے اور اسی لئے ادخال مراہق سے بھی تحلیل ہو جاتی ہے، اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بھی ذکر کیا ہے اور کنز العمال میں اس کو عبد الرزاق کی طرف بھی منسوب کیا ہے اور بیہقی نے ابو جعفر سے نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے ”جس چیز سے حد واجب ہوگی اس سے غسل بھی واجب ہوگا۔“ (امانی الا حصار ص ۲۹۳ ج ۱)

امام غماوی نے حضرت عائشہؓ سے قول مایہ جب اغسل؟ کے جواب میں ”اذا انقضت المواسی“ بھی ذکر کیا ہے، اس کے معنی بھی الشقاء عتائین ہی کے ہیں، امام غماوی نے بطریق نظر اس کے لئے یہ دلیل دی کہ الاقاء کی وجہ سے بغیر انزال کے بھی لوم و حج فاسد ہو جاتے ہیں لہذا معلوم ہوا یہاں احداث خفیہ میں سے نہیں ہے جن کے لئے طہارت خفیہ (وضو) سے کفایت ہو جاتی ہے بلکہ احداث غلیظہ میں سے ہے جن کے واسطے طہارت کبیرہ (غسل) کی ضرورت ہے، محقق عینی نے لکھا: موفق نے لکھا کہ رمضان میں جماع فی الفرج عاکد اسے خواہ انزال ہو یا نہ ہو اکثر اہل علم کے نزدیک کفارہ لازم ہوگا (کنزانی الا وجز) ر ۱۲ (امانی ص ۲۹۶ ج ۲)

امام بخاری کی مسلک پر نظر

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا ابن عربی، شاہ صاحب و محقق عینی وغیرہ کا رجحان اسی طرف ہے کہ امام بخاری عدم وجوب کے قائل ہیں گو انہوں نے صراحت نہیں کی لیکن ہماری گزارش ہے کہ بقول ابن عربی و حافظ اگر چہ اغسل احوط میں فی الدین کی تاویل چل سکتی ہے مگر والماء اتقی کی تاویل کیا ہوگی؟ جو مطلوب بخاری میں موجود ہے اور حافظ نے بھی اس کے لئے نسخہ صفائی کا حوالہ دیا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ لا یتکلم فیہم میں لام تعلیلیہ ہے یعنی تاکہ مسئلہ کو اجتماعی سمجھ کر امام بخاری پر خلاف اجماع صحابہ جانے کا اعتراض نہ ہو سکے (فتح ص ۲۷۴ ج ۲)

نظر فقہی: درحقیقت یہ نہایت عجیب قسم کا عقد ہے کہ رطوبت فرج ظاہر، جس کی حیثیت پسینہ کی سی ہے اور جس کو اکثر علماء شافعیہ و حنفیہ وغیرہم نے ظاہر قرار دیا، اس کا غسل تو ضروری ہو گیا اور اتفاقاً ختائین کی وجہ سے غسل جنابت غیر ضروری ہو گیا، جس کے ضروری ہونے پر شیعوں احادیث محمد و آثار صحابہ دال ہیں اور جس کے وجوب پر حضرت عمرؓ کی سیادت میں اجماع صحابہ منقذ ہوا اور سارے تابعین و فقہاء امت نے اس کو ضروری قرار دیا۔ واللہ اعلم بحال۔

نظر حدیثی اور حافظ کا فیصلہ

حافظ جو فی حدیثی حیثیت سے ہمیشہ امام بخاری کی بات کسی نہ کسی تاویل سے اونچی رکھنے کی سعی کیا کرتے ہیں، یہاں یہ کہنے پر مجبور ہوئے ہیں کہ حدیث الغسل وان لم یزَلْ زیادہ واضح ہے حدیث الماء من الماء سے کیونکہ اس میں منطوق و مصرع سے حکم لیا گیا ہے اور اس

سے ترک غفل کا فیصلہ مفہوم سے لیا گیا ہے اور اگر منطوق سے بھی کچھ ہے تو اس کی طرح صریح نہیں۔ (فتح ۲۷۷ ج ۱)

ایک مشکل اور اس کا حل

مظلوم وضعیف مسلمانوں کا مسئلہ

مشکلات القرآن ص ۱۹۰ میں حضرت شاہ صاحب نے آیت "وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم و بینہم ميثاق" پر لکھا: یہ بات لازم و ضروری نہیں کہ یہ مدد و نصرت کا طلب کرنا (جس کا حکم اس آیت میں بیان ہوا ہے کفار کے مسلمانوں پر ظلم کے سبب سے بھی ہو، بلکہ ممکن ہے وہ ظلم کے سوا اور صورتوں میں ہو، لہذا (ان صورتوں میں) دارالاسلام کے مسلمان دارالحرب کے معاہدہ کفار کے مقابلہ میں وہاں کے مسلمانوں کی مدد نہیں کر سکتے، دیکھو ابن کثیر ص ۳۴۱ ج ۴ ص ۳۳۸، لیکن ظلم کی صورت میں تو ہر مظلوم کی مدد ضروری کی جائے گی، خواہ وہ دارالاسلام ہی میں ہو، اور خواہ ایک مسلمان ہی دوسرے مسلمان پر ظلم کرے (ابن کثیر نے اس حکم کو دینی قتال پر محمول کیا ہے، جس سے حضرت نے ظلم کے سوا دوسری صورتیں متعین کی ہیں، اور یہ نہایت اہم تحقیق ہے) حضرت علامہ شبلی نے فوائد ص ۲۴۱ میں لکھا: "داراعرب کے مسلمان جس وقت دینی معاہدہ میں آزاد مسلمانوں سے مدد و طلب کریں تو ان کو اپنے مقدور کے موافق مدد کرنی چاہئے مگر جس جماعت سے ان آزاد مسلمانوں کا معاہدہ ہو چکا ہو تو اس کے مقابلہ میں "تا بقیۃ" عہد دارالحرب کے مسلمانوں کی مدد نہیں کی جاسکتی، "متظوق قرآنی" فی الدین" دین کے بارے میں تم سے مدد چاہیں (یعنی دین کے غلبہ وغیرہ کیلئے) اور مفسرین کے الفاظ، دینی معاہدہ اور دینی قتال وغیرہ سے حضرت نے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، اور بظہر ظلم والی صورت حکم مذکور سے قطعاً خارج ہے، غرض ظلم کی صورت بالکل جدا گانہ ہے اور اگر قدرت نہ ہو تو نہ صرف مظلوم مسلمان بلکہ مظلوم کافر کی بھی مدد و نصرت کرنا انسانی و اخلاقی فریضہ ہے، ہاں! جب قدرت نہ ہو تو مسلمان کی مدد بھی مؤخر ہو سکتی ہے جیسے رسول اکرم ﷺ حدیبیہ کے موقع پر ابو جندل کی مدد نہ کر سکے تھے، اور حضرت عمر کی گزارش پر آپ نے فرمایا تھا: میں خدا کا رسول ہوں خدا کے حکم کی نافرمانی نہیں کر سکتا، خدا میری مدد کرے گا (بخاری سبب الشہادۃ ص ۳۸۰) آخری جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے خود کو اور مسلمانوں کی اس وقت کی جماعت کو اس پوزیشن میں نہ سمجھا تھا کہ مظلوم مسلمانوں کی مدد کر کے ان کو کفار کے زعم سے نکال نکلیں اور اسی لئے اس وقت کی شرائط بھی بہت بری تھیں جس گمراہی سے مسلمانوں نے خدا کے فضل و کرم سے نصرت و قوت حاصل کر لی تھی، قاضی ابوبکر بن العربی نے اپنی تفسیر احکام القرآن ص ۳۶۲ ج ۳ میں لکھا: "جو لوگ دارالحرب میں رہے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی، اگر وہ اپنے آپ کو کفار کے تسلط سے نکلنے کیلئے دارالاسلام کے مسلمانوں سے فوجی و مالی امداد طلب کریں تو ان کی مدد کرنی چاہئے البتہ اگر دونوں قوموں میں کوئی معاہدہ ہو تو کفار دارالحرب سے قتال و جہاد کرنا جائز نہیں آتا کہ وہ معاہدہ ختم ہو یا اعلان کر کے ختم کر دیا جائے۔" لہذا تفسیر القرآن ص ۱۶۲ ج ۲ میں جو آیت و ان استنصر فی الدین کو مظلوم مسلمانوں کی مدد و نصرت سے متعلق کیا گیا ہے، وہ تفسیر مروجہ ہے اور اوپر کی حضرت اور ابن کثیر وغیرہ کی تفسیر ہی رائج ہے جس سے ہمارا ایک مدت کا یہ عقیدہ و اشکال بھی رفع ہو گیا کہ حق تعالیٰ نے بحالہ معاہدہ دارالحرب کے مظلوم مسلمانوں کی مدد و نصرت کے تمام دروازے بند کر دیئے ہیں، ہمارے ہم میں چونکہ حضرت شاہ صاحب کی طرح کسی مفسر نے ایسی واضح و صاف تفسیر بہت مذکور کی نہیں کی تھی، اس لئے بڑا اشکال تھا اور اب حضرت علامہ ہمارے اس طرح ہو "اگر کہیں ان دارالاسلام سے باہر رہنے والے مسلمانوں پر ظلم ہو رہا ہو اور وہ اسلامی برادری سے تعلق نہ بنے، پر دارالاسلام کی حکومت اور اس کے باشندوں سے مدد مانگیں تو ان کا فرض ہے کہ اپنی ان مظلوم بھائیوں کی مدد کریں لیکن اگر ظلم کرنے والی قوم سے دارالاسلام سے معاہدہ نہ تھا تو اس صورت میں مظلوم مسلمانوں کی کوئی ایسی مدد نہیں کی جاسکتی جو ان حلقہ کی اخلاقی ذمہ داریوں کے خلاف نہ ہو۔

کی رہنمائی اس ابن کثیر وغیرہ بھی دیکھیں تو شرح صدر ہو گیا۔ والحمد للہ ولاؤ آخراً۔

ظلم کی مختلف نوعیتیں

اودر سابقہ کے ظلم و ستم کی نوعیت تاریخ کے اوراق میں آچکی ہے اودر سب کو معلوم ہے لیکن موجودہ دور کی نوعیت اس سے بہت کچھ بدلی ہوئی ہے، اس لئے اس کی کچھ مثالیں لکھی جاتی ہیں۔

(۱) جدید استعماری طریقے اور ان کے تحت کمزور قوموں کے اموال و انفس پر بے جا تسلط و تصرف اور تشدد و راکھنا۔

(۲) کسی خاص سیاسی و اقتصادی نظریہ کے لوگوں کی حکومت اور اس کے خلاف نظریہ رکھنے والوں کو نئے اسباب و وسائل کے ذریعہ مسموم و مجبور بنانا۔

(۳) اکثریتی فرقہ کی حکومت اور اقلیتی فرقوں کو برہنہ تعصب و دیگر اسباب، اقتصادی، سیاسی، سوشل و تعلیمی وغیرہ لحاظ سے موت کے گھاٹ اتارنا، اور ان کی ہر قسم کی ترقیات کو بریگ لگانا۔

(۴) کمزور اور پسماندہ قوموں کے اموال و انفس، اور عزت نفس کو بیچ و بیچ اور بے قیمت بنانا، ان پر ہر قسم کی ظلم و زیادتی کو روا رکھنا، ان کو اپنے ذاتی کردار، کلچر اور ثقافت اور خود ارادیت کی حفاظت کے حق سے قائلو ناپاملا محروم کرنا وغیرہ وغیرہ۔

یہ سب صورتیں ظلم کی، ان صورتوں کے علاوہ ہیں جو ایک مذہب والے دوسرے مذہب والوں کے خلاف مذہبی جذبہ کے تحت اختیار کرتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب غسل ما یصیب من فرج المرأة

(اس چیز کا دھونا جو عورت کی شرمگاہ سے لگ جائے)

(۲۸۵) حدثنا ابو معمر قال ثنا عبد الوارث عن الحسين المعلم قال یحییٰ واخبرنی ابو سلمة ان عطاء بن یسار اخبرہ ان زید بن خالد الجهنی اخبرہ انه سال عثمان بن عفان فقال ارایت اذا جامع الرجل امرأۃ فلم یمن قال عثمان یوضأ کما یوضأ للصلوة ویغسل ذکرہ وقال عثمان سمعتہ من رسول اللہ ﷺ فسألت عن ذلک بن ابی طالب والزبیر العوام وطلحة بن عبید اللہ وأبی بن کعب فامروہ بذلك واخبرنی ابو سلمة ان عروة بن الزبیر اخبرہ ان ابا ایوب اخبرہ انه سمع ذلک من رسول اللہ ﷺ.

(۲۸۶) حدثنا مسدد قال ثنا یحییٰ عن هشام بن بن عروة قال اخبرنی ابی قال اخبرنی ابو ایوب قال اخبرنی أبی بن کعب انه قال یا رسول اللہ اذا جامع الرجل المرأة فلم یزل قال یغسل ما مس المرأة منه ثم یوضأ ویصلی قال ابو عبد اللہ الغسل احوط وذلک الاخر لما بیّناہ لاختلافہم والماء انقی.

ترجمہ ۲۸۵: زید بن خالد جہنی نے بتایا کہ انہوں نے عثمان بن عفان سے سوال کیا کہ اس مسئلہ کا حکم کون بتائیے کہ مرد اپنی بیوی سے ہمبستر ہوا لیکن انزال نہیں ہوا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نماز کی طرح وضو کر لے اور ذکر کو دھو لے اور عثمان نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ بات سنی ہے میں نے اس کے متعلق علی بن ابی طالب، زبیر بن العوام، طلحہ بن عبید اللہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہم سے

پوچھا تو انہوں نے بھی یہی فرمایا، اور ابوسلمہ نے مجھے بتایا کہ انہیں عروہ بن زبیرؓ نے خبر دی انہیں ابویوب نے خبر دی کہ یہ بات انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنی تھی۔

ترجمہ ۲۸۶: خبر دی ابی ابن کعب نے کہ انہوں نے پوچھا یا رسول اللہ جب مرد عورت سے جماع کرے اور انزال نہ ہو (تو اس کا کیا حکم ہے) آپ نے فرمایا عورت سے جو کچھ اسے لگ گیا ہے اسے دھوے پھر وضو کرے اور نماز پڑھے، ابو عبد اللہ نے کہا کہ غسل میں زیادہ احتیاط ہے، اور یہ آخری بات ہم نے اس لئے بیان کر دی کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہوا ہے (یعنی صحابہ کا دربارہ وجوب و عدم وجوب غسل) اور پانی (غسل) زیادہ پاک کرنے والا ہے۔

تشریح: جیسا کہ پہلے باب میں بیان ہوا امام بخاریؒ نے اپنے عدم وجوب غسل کے مسلک درجہ کی تقویت کیلئے یہ احادیث پیش کی ہیں اور چونکہ وہ اپنے مسلک کی تصریح نہیں کرنا چاہتے تھے اس لئے ان احادیث پر غسل رطوبت فرج کا عنوان قائم کر دیا ہے دونوں باب میں مناسبت بقول محقق یعنی یہ ہے کہ رطوبت فرج النقاء ختامین ہی کے وقت لگا کرتی ہے (عمدہ ص ۴۷ ج ۲) مسلک امام بخاریؒ: بقا ہر وہ نجاست رطوبت فرج کے قائل ہیں، کیونکہ اس کے دھونے کا ذکر کیا ہے۔

مسلک شافعیہ و حنفیہ: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا: رطوبت فرج میں خلاف مشہور ہے، اور زیادہ ظاہر اس کی طہارت ہی ہے، دوسری جگہ لکھا: اس مسئلہ میں خلاف مشہور ہے اور زیادہ صحیح ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک حکم نجاست ہے اور اکثر اصحاب کے نزدیک زیادہ صحیح طہارت ہے جو حدیث الباب کو استنباط پر محمول کرتے ہیں، منہاج النوری میں ہے کہ رطوبت فرج اصح مذہب پر محسوس نہیں ہے۔

وبہ قد تم الجزء السابع من الوار الباری ویلید الجزء الثامن اولہ کتاب الحیض

والحمد لله اولاً و آخراً ظاہراً و باطناً



انوار الباری

ازد و شرح

صحیح البخاری

مقدمہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد!

”انوار الباری“ کی دسویں قسط پیش ہے ”عرفت ربی شمع العزائم“ گونا گوں موافق و مجبور یوں کے باعث یہ جلد کافی تاخیر سے شائع ہو رہی ہے، ناظرین سے زحمہ انتظار کیلئے غار خواہ ہوں، کتاب الطہارۃ ختم کرنے کے واسطے اس جلد کی ضخامت بڑھا دی ہے، اور گیارہویں قسط میں کتاب الصلوٰۃ شروع ہو گئی ہے۔ امید ہے کہ وہ جلد ہی شائع ہوگی۔ و باللہ التوفیق۔

امام بخاریؒ نے چونکہ کتاب الصلوٰۃ کو حدیث اسراء سے شروع کیا ہے، اس لئے اسراء و معراج کا مفصل واقعہ سیر حاصل بحث کے ساتھ لکھا گیا ہے جس کو پڑھ کر ناظرین انوار الباری اس کے متعلق مکمل و معتد معلومات سے بہرہ اندوز ہوں گے۔ ان شاء اللہ جس طرح ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درس بخاری شریف میں ادنیٰ مناسبت سے اہم مباحث پر تقریر فرمایا کرتے تھے، راقم الخروف نے بھی اسی طرز کو اختیار کیا ہے، اور اہم علمی و دینی افادات کو حسب موقع و ضرورت تفصیل کے ساتھ اس کتاب میں ذکر کیا ہے، اسی لئے ان دس جلدوں میں صرف رجال، کتاب الوجی، کتاب الایمان، کتاب العلم و کتاب الطہارۃ ہی کے مسائل و مباحث نہیں، بلکہ دوسری بہت سی نہایت مفید و ضروری معلومات کا مستند و گر اندھ ذخیرہ جمع کر دیا گیا ہے۔

دوسری وجہ اس طرز تالیف کی یہ بھی ہے کہ جو کچھ اپنے محدود مطالعہ و تحقیق کے پیش نظر منتشر علمی مباحث ہیں ان کا تیار کرنا اہل علم و دانش کے سامنے رکھ دیا جائے ممکن ہے ان کو خاص خاص محل و موقع پر پیش کرنے کیلئے معروف نہ کرے کہ ”ہستی رائے قلم بھانے“ حضرت شاہ صاحبؒ یہ بھی اکثر فرمایا کرتے تھے کہ کسی علمی تحقیق و کاوش کا نابود سے بود ہو جانا یعنی منظر عام پر آ جانا اچھا ہے، اس لئے بھی دراز نفسی اور طولی کلام کیلئے جواز کی گنجائش نکالی گئی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے عزم نافع پیش کرنے کی سعادت مرحمت فرمائیں اور حشو و زائد سے بچائیں۔ آمین!

محتاج دعا

احقر سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بخارہ روڈ، بجنور

۲۰ رجب ۱۴۲۸ھ مطابق ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۷ء

کِتَابُ الْحَيْضِ

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

(حیض کے مسائل اور خداوند تعالیٰ کا قول ہے، ”اور تجھ سے پوچھے ہیں حکم حیض کا۔ کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک پاک نہ ہوویں۔ پھر جب خوب پاک ہو جائیں تو جاؤ ان کے پاس جہاں کیلئے حکم دیا تم کو اللہ نے، بے شک اللہ کو پسند آتے ہیں تو بہ کرنے والے اور پسند آتے ہیں ستمگائی و پاکیزگی اختیار کرنے والے)

سَابِ كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْحَيْضِ وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ هَذَا شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى سَاتِ آدَمَ وَقَالَ بَغُضُّهُمْ كَانَ أَوَّلَ مَا أَرْسَلَ الْخَيْضُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَحَدِيثُ النَّبِيِّ ﷺ أَكْثَرُ

(حیض کی ابتداء کس طرح ہوئی اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کی تقدیر میں لکھ دیا ہے۔ بعض اہل علم نے کہا ہے کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل میں آیا۔ ابو عبد اللہ (بخاری) کہتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی حدیث ہے تمام عورتوں کو شامل ہے

(۲۸۷) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ خَرَجْنَا لَا نَرَى إِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرَفٍ حَضَّتْ فَدَحَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَمَّا ابْنُكِ فَقَالَ مَالِكُ انْفَسَبَتْ؟ قُلْتُ نَعَمْ! قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ عَلَى سَاتِ آدَمَ فَافْصِي مَا فُصِّى الْحَاجَّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطْوَ فِيْ بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبِقْرِ

ترجمہ: حضرت عائشہ فرماتی تھیں کہ ہم حج کے ارادہ سے نکلے، جب ہم مقام سرف میں پہنچے تو میں حائضہ ہو گئی، اس بات پر میں رورہی تھی کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے، آپ نے پوچھا تمہیں کیا ہو گیا، کیا حائضہ ہو گئی ہو؟ میں نے کہا، جی ہاں!

آپ نے فرمایا کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دیا ہے، اس لئے تم بھی حج کے افعال پورے کرلو البتہ بیت اللہ کا طواف نہ کرنا، حضرت عائشہ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے کی قربانی کی۔

تشریح: امام بخاری یہاں سے حیض، استحاضہ و نفاس کے احکام بیان کرتا چہتے ہیں، چونکہ حیض کے ابواب و مسائل زیادہ تھے اس کا عنوان لفظ کتاب سے قائم کیا، اور باقی دونوں کے ابواب بیجا بیان کئے ہیں۔ بدائع الحیض سے مراد حسب تحقیق حضرت شاہ صاحب یہاں بھی بدائع الہی کی طرح ہے کہ پہلے حیض کا وجود ظہور بنائیں کس طرح ہوا۔ اس کو بتانا ہے، پھر احکام و مسائل بتلائیں گے۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ حیض کے صرف ابتداء کے احوال بتلائیں گے، امام بخاری نے حضور علیہ السلام کے ارشاد ”ہذا شئی کتبہ اللہ علی بنات آدم“ سے اخذ کیا کہ حیض کا وجود ابتداء آفرین بنات آدم ہی سے ہے، اور بنی اسرائیل سے اس کی ابتداء نہیں ہے، لیکن انہوں نے اس قوی روایت و اہمیت نہیں دی، نہ دونوں روایات میں توفیق و تطبیق کی ضرورت سمجھی کہ بنی اسرائیل کی عورتیں میں مساجد چلیا کرتی تھیں (مردوں کے علاوہ) لیکن اللہ کے رسول نے انہیں منع فرمایا کہ وہ اپنے منہ میں حضرت ابن مسعود (رحمۃ اللہ علیہ) کے جملے پڑھیں۔

کے ساتھ نماز پڑھتی تھیں) انہوں نے مردوں کی طرف میلان اور تانک جھانک کا سلسلہ شروع کیا تو ان کو سدھ میں جانے سے روک دیا گیا۔ اور بطور سزا جیض کی عادت و علت ان کے ساتھ لگا دی گئی، میرے نزدیک توفیق روایتیں کی یہ صورت ہے کہ اگرچہ جیض کی ابتدا تو ابتداء زمانہ ہی سے تھی مگر نہ، بنی اسرائیل پر اس کا تسلط بطور قہر و نفرت اور سزا کے ہوا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے مزید فرمایا کہ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورتوں کو سدا میں جانے سے روکنے سنت قدیم ہے۔

حافظ ابن جریر نے دونوں روایات میں تحقیق اس طرح دی کہ جیض کی ابتدا تو پہلے سے تھی مگر بنی اسرائیل پر بطور عقوبت اس کی مقدار بڑھادی گئی (فتح ص ۶۷۱ ج ۱۶) حضرت انگوتی کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ نسبت سابق کے کثرت و زیادتی ہوگئی، جس پر لفظ ارسال شاہد ہے (لامع ص ۱۱۵ ج ۱) محقق یعنی نے اس پر نقد کیا کہ توجیہ مذکور معنی ذوق سے عاری ہونے پر دل ہے، کیونکہ یہاں تو اولی ارسال کا لفظ ہے نہ کہ صرف ارسال، (اور یہاں اولیت ہی زیر بحث ہے، اسی طرح کی ذی زیادتی کا بھی سوال درمیان نہیں ہے۔ دوسرے اس کی دلیل کیا ہے کہ پہلے جیض میں ہی تھی جس پر بعد میں زیادتی ہوئی، اور اس کو کس نے نقل کیا ہے؟ اس کے بعد محقق یعنی نے جواب دیا ہے کہ ممکن ہے کثرت عن دلی وجہ سے حق تعالیٰ نے بنات بنی اسرائیل کا جیض منقطع کر دیا ہو، ان کا اور ان کے ازواج (شوہروں) کو سزا عطا ہوئی جائے) اور کچھ مدت اسی حال پر گزر جانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اور عادت جیض کا اجراء فرما دیا ہو، کیونکہ حق تعالیٰ کی حکمت و رحمت ہی کے تحت جیض وجود نسل کا سبب بنائے کہ ذہن عورتوں کے رحم میں جیض کی صلاحیت ہوتی ہے وہی حمل کو قبول کرتی ہیں، اسی لئے صغریٰ اور سن ایس میں نہ جیض ہوتا ہے نہ حمل قرار پاتا ہے۔

غرض جب عادت جیض ہوا ہوگا تو وہی مدت انقطاع کے لحاظ سے اولی ارسال کا مدلول قرار پائے گا، لہذا اولیت کا اطلاق اسی اعتبار سے ہوا ہے کہ اولیت امور نسبیہ میں سے ہے، حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اس موقع پر لکھا کہ جو اعتراض یعنی نے حافظ پر کیا تھا، وہ خود ان پر بھی وارد ہوگا کہ انقطاع دا جزاء کی دلیل کیا ہے بلکہ دوسرا اعتراض یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے انقطاع جیض کو عقوبت تظاہر اور اسرار و رحمت، حالانکہ نبی کریم ﷺ نے جیض کو نقص دین فرمایا ہے (لامع ص ۱۱۵ ج ۱) لیکن محقق یعنی کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے۔ ارسال کے لفظ سے ہی یہ استنباط ہو رہا ہے کہ اس سے قبل انقطاع کی صورت رہ چکی ہے، اور شاید اسی سے محقق یعنی نے احتمال مذکور نکالا ہے، واللہ اعلم۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جیض میں دونوں جہت ہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی وجہ سے ارتحام میں قبول نسل کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور وہ تولد و تناسل کا ذریعہ ہے یقیناً رحمت ہے، دوسرے یہ کہ از روئے طب بھی جیض فی صحیح صورت عورت کے عضو رحم پہلے صحت مندی کی دلیل ہے اور اس کی بے قاعدگی یا غیر معتادگی و بیشی مرض یا استحضاضہ کی شکل ہے۔ رہی نقص دین والی بات تو وہ ظاہر و سطح سے لحاظ سے ہے کہ بظاہر ایک عذر شرعی و سماوی کے تحت عورت اداء فرائض سے محروم رہے، لیکن حقیقی و معنوی اعتبار سے صرف اس کی وجہ سے اس کا دین کم مرتب نہیں ہو جاتا اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ ایسی حالت میں خدا کے عذاب و عتاب کے تحت آگئی ہے۔ ذہن طرح عورتوں کو جمعہ و جماعات جہود وغیرہ کی عدم شرکت کے سبب ناقصات الدین نہیں کہہ سکتے، غرض جتنے فرائض بھی جس پر عائد ہیں وہ

(ابقہ حاشیہ غرض سابقہ) کہہ دیتے کہ کسراء بنی اسرائیل مردوں کے ساتھ صف میں نماز پڑھا کرتی تھیں، اور انہوں نے لکڑی سے ساچے بنوائے تھے، جن پر کھڑی ہو کر ایک صف میں کھڑے ہوتے تھے اور مردوں کو دیکھ کر تھیں، جن سے ان کا قتل ہوتا تھا۔ اس لئے ان پر جیض سزا دیا اور مساجد میں جانے سے ممانعت دینی گئی اور مصنف عبدالرزاق میں حضرت عائشہ سے بھی اسی کے قریب روایت ہے (لامع ص ۱۱۶ ج ۱)

لے اس سے معلوم ہوا کہ جب شریعت نے قہار و حکمران سے پچھنے کیلئے عورتوں کو سدھ ایسے مقدس مقامات سے بھی روک دیا تو ان کیسے عام تفریح کا حق پاڑوں اور غلو تعلیم کے کالجوں وغیرہ میں جانے کی ہرجا دانی نہایت ہوئی، اور وہ اب ایک دس دس وغیرہ میں جوتنہ ان قسم کی آزادی سے برہنہ ہو رہے ہیں، ہائی کیا کیلئے ہجرت کا سامان ہیں۔ و ما یصلحوا الا میں بسب (ہجرت) نہایت صرف وہی لوگ حاصل کرتے ہیں جو خدا کی طرف رجوع کرتے ہیں) امام

صرف ان کی ادائیگی کے بعد اس کو کھینچ کر کامل الدین ہی کہا جائے گا، خواہ وہ دوسروں کے لحاظ سے اعمال میں قاصر ہی رہا ہو۔ یہی وجہ ہے جب حضرت اسماء بنت یزید بن اسکن انصاریؓ نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا: ”میں جماعت نسواں کی نمائندہ ہو کر آئی ہوں کہ ان سب کی عرض داشت پیش کروں، حق تعالیٰ نے آپ کو مردوں اور عورتوں سب ہی کیلئے مبعوث فرمایا ہے، لہذا ہم سب ایمان لے آئیں اور آپ کا اتباع کر لیا، لیکن ہم سب عورت ذات ہیں، گھروں میں گھری ہوئی، پردہ و حجاب کی پابند اور گھروں میں بیٹھے رہنا ہی ہمارا کام ہے، مردانہ خواہشات ہم سے پوری کرتے ہیں اور ہم ان کی اولاد کے بوجھ بھی برداشت کرتی ہیں اور (باہر رہنے کی آزادی کے سبب سے) مردوں کو مسجد و جماعات و جنازہ کی شرکت کی وجہ سے نیکیاں اور فضائل ملتے رہتے ہیں۔ اور جب وہ جہاد میں جاتے ہیں تو ہم ان کے اموال و اولاد کی حفاظت بھی کرتے ہیں تو کیا ایسی صورت میں ان کے اعمال مذکورہ کے اجر و ثواب میں ہمارا بھی حصہ ہوگا یا نہیں؟ حضور ﷺ نے حضرت اسماء کی عرض داشت مذکور سن کر صحابہ کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا، کیا تم نے کسی عورت کی گفتگو اور سوال دین کے بارے میں اس سے بہتر کبھی سنا ہے؟ عرض کیا نہیں یا رسول اللہ! پھر حضور نے اسماء کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: ”اسماء! جاؤ اور سب عورتوں کو بتا دو کہ اگر ان کا سلوک اپنے شوہروں کے ساتھ اچھا ہے، اور وہ ان کی مرضیات کی طلب و جستجو کرتی ہیں ان کے اتباع و موافقت کی سعی کرتی ہیں تو یہ چیزیں ان عورتوں کو آخری مراتب کے لحاظ سے ان مردوں کے برابر کر دیں گی جو مندرجہ بالا اعمال کرتے ہیں۔“ یہ خوش خبری پیغمبر خدا ﷺ سے سن کر حضرت اسماءؓ مسرت سے قلیل و کثیر کہتی ہوئی واپس ہوئیں اور سب عورتوں کو بھی اس پیغام سے سرور و مطمئن کیا۔ (استیعاب ص ۶۷، ج ۲)

اوپر کی حدیث میں عدل کا لفظ ہے کہ عورتیں مذکورہ باتوں کی وجہ سے مجاہدین اور کامل الایمان مردوں کے برابر ہو جائیں گی، تو دیکھا جائے کہ وہ دینی نقص کھن گیا؟ غرض حاصل کلام یہ ہے کہ جس امر کو نقصان دین اور اپنی حدیث میں کہا گیا ہے وہ ظاہری لحاظ سے کسی ضرور ہے مگر درحقیقت حائل عذر و مجبوری کی کمی و نقص اعمال کوئی نقص دینی نہیں ہے اور مقصد شارع صرف یہ ہے کہ عورتوں کو جو عقل و دین کا حصہ دیا گیا ہے وہ ان کی حد تک اصلاح معاش و معاد کیلئے کافی ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے دائرہ عمل سے نکل کر مردوں کے خاص معاملات اور بیرونی امور و مملکی سیاسیات وغیرہ میں حصہ لینا چاہیں تو اس سے کسی بہتری کی امید نہیں ہے بلکہ اس سے بسا اوقات وہ مردوں کی عقلوں کو بھی خراب کریں گی اور طرح طرح کے فسادات و فتنوں کے دروازے کھل جائیں گے۔ واللہ اعلم۔

علامہ قسطلانی کا جواب

آپ نے مصباح میں لکھا کہ ارسال حیض سے مراد حکم منع کا اجراء ہے، جس کی ابتداء اسرائیلی عورتوں سے ہوئی، اور دوسری حدیث کا تعلق بنات آدم پر جو حیض کے فیصلہ سے ہے۔ صاحب لایع نے لکھا کہ اس کے خلاف طحاوی علی المرانی کی روایت ہے کہ حیض کی وجہ سے منع صلوة کا حکم حضرت حواؑ ہی کے زمانہ سے ہے، جب انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے نماز کا حکم معلوم کیا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا، پھر وحی الہی اتاری کہ نماز روزہ ترک کریں اور نماز کی قضاء نہ ہوگی، روزہ کی ہوگی۔ (لایع ص ۱۱۵، ج ۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ارسال حیض کی صورت اگر موافق تحقیق حافظ یعنی مان لی جائے، کہ انقطاع کے بعد ارسال ہوا ہے تو اس کے ساتھ صرف صلوة کا ہی حکم نہیں لاگو ہوا جو حاملہ حیض میں پہلے بھی تھا، بلکہ نساء بنی اسرائیل کی ناشائستہ حرکات کی وجہ سے (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مساجد میں جانے کی بھی ممانعت ہوئی ہے جو عام حالات میں پہلے سے نہ تھی، اس طرح گویا دوسری بار حیض کی ابتداء کی بھی مخصوص صورت واضح ہو گئی، اور اس منع کے خلاف روايت طحاوی بھی نہ ہوگی۔

افادہ انور: آپ نے فرمایا: بطور روایت تو نہیں مگر بطور حکایات نظر سے گذرا ہے کہ حضرت حواؑ کو حکم ہوا کہ میں نماز نہ پڑھیں۔

انہوں نے اسی پر روزے کی بھی قیاس کر لیا تو اس پر عتاب الہی ہوا اور روزے کی قضا واجب کر دی گئی البتہ یہ روایت بھی دیکھی گئی کہ جب دنیا میں اترنے کے بعد حضرت حواء کو دم حیض آیا تو انہوں نے حضرت علیہ السلام سے سوال کیا، یہ کیا اور کیوں ہے؟ آپ پر وحی آئی کہ یہ بطور عتاب ہے۔ (واضح ہو کہ عتاب و عقاب میں فرق ہے، عتاب ایہوں پر ہوتا ہے اور عقاب غیروں پر) پھر حضرت نے فرمایا کہ یہ عتاب بھی اس دایرہ دنیا کے ساتھ مخصوص ہے کہ جنت سے لگنا پڑا اور یہاں آتا پڑا تو اس جہان کی چیزیں یہاں کی مناسبت سے لگ گئیں اور ان کے ساتھ ہم کو جلا ہوتا پڑا۔ پھر اگر ہم اس جہان کی آلائشوں اور گندگیوں سے دامن بچا کر گزر جائیں گے اور حضرت حق تعالیٰ کی طرف ہجرت کریں گے یعنی (ایمان و اعمالی صالحہ کی برکت سے) اپنے اصلی وطن و مہکانہ کی طرف صعود کر جائیں گے تو اس عتاب سے نجات پائیں گے۔ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام نے اہل جہ کے بعد حاجت بول و براز محسوس کی، تو ندا آئی کہ یہاں سے (زمین پر) اتر جاؤ جو اس کی جگہ ہے اور یہ جگہ گندگیوں کیلئے سوزن نہیں ہے۔ اسی طرح اس سے قبل حضرت آدم علیہ السلام اپنی عورت (شرمگاہ وغیرہ کی غرض دعایت) سے بھی واقف نہ تھے، جس کی طرف قیدت لہما سو آتھما لآیۃ سے اشارہ ہوا ہے۔

خلاصہ کلام: توفیق بنی اللہ شین کے سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب کی مراد جہاں تک ہم نے سمجھی یہ کہ ابتداء حیض تو ابتداء زمانہ سے ہی تھی جو بطور عتاب تھی، پھر وہ بناستی اسرائیل کیلئے بطل تھمت گئی، اسی کو کچھ تصرف کے ساتھ محقق یعنی نے کہا کہ انقطاع کے بعد رسال ہوا، جو بظاہر عتاب اور بہا ظن رحمت تھا۔ علامہ قسطلانی نے منہج کے معنی میں توسع کی طرف اشارہ کیا جس کی وضاحت رد کردی گئی۔ ہمارے نزدیک یہ تینوں توجیہات زیادہ موجب عقول ہیں اور ان کے مقابلہ میں حافظ کی توجیہ طول سکت والی اور دودی کی تاویل عام و خاص والی دل کو نہیں لگائیں۔ واللہ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: دم حیض کی تحدید لکھل و کثیر بہت دشوار ہے، کیونکہ امصر و اعصار وغیرہ کے اختلاف سے اس میں بھی اختلاف ہوتا ہے، پھر یہ کہ اس کی توقیت کیلئے کوئی صحیح قوی مرفوع حدیث وارد نہیں ہے اور جو ہیں وہ بعض ضعیف بعض شدید الضعف اور کچھ منکر بھی ہیں۔ قاضی ابوبکر ابن العربی مالکی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے توقیت شرعاً کچھ نہیں ہے، اور سب کچھ عادت پر بنا ہے، اس پر مستقل رسال بھی لکھا تھا مگر وہ ناپائی ہو گیا۔

سب سے زیادہ تفصیل دلال کے ساتھ برکلی نے رسالہ لکھا ہے یہ علامہ حنفی صاحب (م ۱۰۸۸ھ) درمختار کے معاصر تھے، اس میں جن کتابوں سے مدولی ہے، ان کی بہ کثرت اغلاط کا شکوہ بھی کیا ہے اور لکھا کہ باوجود حتمی تصحیح کے اغلاط رہ گئیں۔ میں نے بھی اس رسالہ کا مطالعہ کیا ہے اور بہ کثرت اغلاط دیکھیں۔ اس رسالہ کی شرح ابن عابدین نے کی ہے، اور جاتن کا اتباع کیا اس لئے اس میں بھی اغلاط رہ گئیں، اسی لئے رسالہ مذکورہ اور شرح سے استفادہ دشوار ہو گیا۔

حضرت شاہ صاحب نے جن کے رسالہ دربارہ مسائل حیض کا ذکر فرمایا، ان کا نام فیض الباری اور میری یادداشت میں بھی برکلی ہی ہے لیکن ابھی تک ان کا تذکرہ اور حالات نظر سے نہیں گزرے۔ مسائل حیض کے سلسلہ میں ایک نام علامہ بروکی کا بھی آتا ہے، جن کے اقوال ایک مختصر مصری رسالہ موسومہ ”تحتہ الاخوان فی التحیض علی مذہب ابی حنیفۃ العنمان“ (بقلم عبدالرحمن احمد خلف المصری الحنفی المدرس بالازہر) میں ذکر ہوئے ہیں ان کے علاوہ ابن العربی نے علامہ مقدسی کی تالیف کی بہت مدح کی ہے، آپ نے لکھا:۔

”حیض کے مسائل مصلحت دین و مشکلات فقہ میں سے ہیں اور میری بھر و بصیرت نے اپنے تمام سفر و حضر میں بجز ابو محمد ابراہیم بن ادیہ المقدسی کے کسی عالم کو نہیں دیکھا کہ اس نے موصوف کی طرح ان مسائل کو فکر و نظر کا جولاں گاہ بنایا ہو، انہوں نے حل مشکلات، فتح مقولات و تفرج جزئیات کیلئے یکہ و تہیاسی کی، اور کامیاب ہوئے، البتہ اس سلسلہ میں جو احادیث پیش کیں اور ان پر کلام کیا ہے، وہ وہ کتابوں سے خالی نہیں ہے۔“ (امانی الاحبار ص ۴۷، ج ۲)

اس وقت ہمارے سامنے جو کچھ مواد ہے اس کا زیادہ عمدہ و نافع حصہ تفسیر احکام القرآن (المجصاص) المانی الا حارص ۷۲، ج ۲ ص ۱۰۹، ج ۲ انوار الموحود ص ۱۱۱، ج ۱ تا ص ۱۳۳، ج ۱ اور معارف السنن ص ۴۰۸، ج ۱ تا ص ۳۶۲، ج ۱ میں ہے، جس میں حیض، نفاس و استحاضہ کے مسائل و مشکلات اچھے اسلوب و دلائل کے ساتھ بیان ہوئے ہیں، اور امام بخاری نے کتاب النحس میں جتنے ابواب ذکر کئے ہیں، ان کی باہم ترتیب و نسق و مناسبات کو محترم مولانا سید فخر الدین احمد صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند نے ”القول الفصح“ میں خوب لکھا ہے، جزاء ہم اللہ خیر الجزاء۔ اس کے بعد اصولی طور پر چند بحثیں ہم بھی ذکر کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

تحدیدِ اقل و اکثر کی بحث

محقق ابن العربی نے ”العارضة“ میں لکھا:۔ ”جنس کی صوت پیش آتا تو عورتوں کے لئے قضاء و قدر الہی کے تحت مقرر شدہ اور لازمی ہے لیکن اس کی مدت اس لئے مقرر نہیں کی گئی کہ سب عورتوں کے احوال و اوصاف یکساں نہیں، وہ شہروں، عمروں اور زمانوں کے اختلاف کے ساتھ بدل جاتے ہیں، پھر ایک عورت کی بھی رحم کی ارضائی کیفیت باختلاف احوال و ظروف مختلف ہوتی ہے، جس سے خروج دم کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ اسی لئے فقہائے امت کے مختلف فیصلے سامنے آئے، اور جس کے علم میں جس قسم کے مشاہدات و مسوغات آئے، ان ہی کے موافق تحدید کر دی، چنانچہ امام مالکؒ نے تحویلی دیر کے خروج دم کو بھی نصاب قرار دیدیا، امام شافعیؒ نے کم سے کم نصاب ایک دن رات قرار دیا، امام ابوحنیفہؒ نے تین دن، ابن ماسون نے پانچ دن کہا، اسی طرح مدت نصاب امام ابوحنیفہ وغیرہ کے نزدیک دس دن، امام شافعی وغیرہ کے یہاں پندرہ دن، اور امام مالکؒ کے نزدیک سترہ یوم ہوئی۔

علامہ ابن رشدؒ نے بڑی ہی لکھا ہے: اقل و اکثر حیض اور اقل طہر کے بارے میں ان سب اقوال فقہاء کا مستند صرف تجربہ و عادت ہے، اور عورتوں کے اختلاف احوال کے سبب اکثر عورتوں میں ان امور کی تحدید یہ تجربہ ہے بھی و شمار ہے، اسی لئے فقہاء میں اختلاف پیش آیا ہے۔ تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اکثر مدت حیض سے جو خون زیادہ آئے گا وہ اسخا نہ ہوگا۔ محقق ابن قدامتؒ نے ”المغنی“ میں لکھا ہے کہ شریعت میں مطلقاً احکام ہیں بغیر تحدید کے، اور لغت و شریعت کے ذریعہ حیض کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ لہذا عرف و عادت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جس طرح قبض، اعراض و تفرق وغیرہ کے مسائل میں کرتے ہیں۔ علامہ نوویؒ نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا کہ کثیر طہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ غرض یہ سب حضرات تحدید کا مادہ صرف عرف و عادت پر کہتے ہیں (معارف ص ۴۱۳، ج ۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس بارے میں جس طرح ان حضرات نے عدم توقیت و تحدید شرعی اور ہدای علی العادۃ کی تصریح کی ہے، میری تمنا تھی کہ ایسی ہی صراحت کسی حنفی عالم سے بھی مل جاتی، مگر باوجود تلاش کے مجھے یہ چیز نہ ملی۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ شاید ایسی تصریح حنفیہ سے اس لئے نہیں ہے کہ نسبتاً ان کے پاس شریعت کی طرف سے تحدید کے اشارات زیادہ ہیں اگرچہ وہ آثار و صحابہ اور ضعیف احادیث سے لئے گئے ہیں جیسا کہ آگے اس کی تفصیل آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

حضرت شاہ صاحب کی دوسری تحقیق

فرمایا:۔ مالکیہ نے بہت اچھا کیا کہ دم جنس کی توثیح کو صرف عدت کے بارے میں معتبر سمجھا اور دوسرے گھریلو معاملات و دینی امور نماز، روزہ، وغیرہ میں مہیسیٰ کی رائے پر چھوڑ دیا، ہمارے فقہاء حنفیہ بھی اگر ایسا کرتے تو اچھا تھا، انہوں نے مسائل میں امور طبیہ کی تو رعایت کی ہے مگر عوارض کا لحاظ نہیں کیا، مثلاً اکثر مدت حمل دوسال لکھی، حالانکہ وہ عوارض مرض وغیرہ کی وجہ سے غیر موقتہ اور ناقابلِ تحدید ہے کہ کبھی ۱۲، ۱۴ سال بھی لگ جاتے ہیں جو سوکھ جاتا ہے۔ فقہاء کو لکھنا چاہئے تھا کہ حمل کی اکثر مدت دوسال طبی ہے، اور کسی مرض کے سبب

سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔ دوسرے ایسے امور میں فقہاء کو اہل دین کی طرف رجوع کر کے فیصلہ کرنا چاہیے تھا کیونکہ "لکل فن رجال" (ہر فن کے مخصوص مہارت رکھنے والے الگ الگ ہوتے ہیں) تاہم فقہاء کی اس قسم کی تحدید شرعی نہیں اجتہادی ہے اور اصل یہ ہے کہ جس امر میں شرعی تحدید وارد نہیں ہوئی اس کو بے قیدی رکھیں گے اور اس کی تقدیر و تحدید نہیں کریں گے۔ چنانچہ اصولی فقہ میں تصریح ہے کہ حدود و مقادیر اشیاء کا تعین قیاس کے ذریعہ جائز نہیں، یعنی حدود و مقادیر میں اعداد و رکعات وغیرہ کا فیصلہ کرنا مجتہد کے حدود اختیار سے باہر ہے، یہ صرف شارع کا حق ہے چنانچہ علامہ حنفی اسی اصول پر چلے ہیں۔ انہوں نے ماہ قلیل، کثیر اور نماز کے اندر عمل قلیل و کثیر کی کوئی حد مقرر نہیں کی، بلکہ جتنی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، اور اسی طرح اہل مسلم و قریف لفظ میں بھی آیا ہے، لیکن اصحاب متون نے حد بندیاں کی ہیں، حضرت کاغذ مذکور نہایت اہم اور قد قابل قدر ہے۔ والحمد للہ علی ما انعم علینا من علومہ

حضرت شاہ صاحبؒ کی تیسری تحقیق

فرمایا۔ اگرچہ اصولاً تو رائے مجلیٰ کی طرف تفویض ہی ایسے امور میں صحیح ہے، تاہم اس امر سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ نظام عالم بطور تقدیر کے نہیں چل سکتا، کیونکہ بہت سے عوام صحیح رائے اور وقت فیصلہ سے محروم ہوتے ہیں، ان سببے تفویض غیر مفید ہے اور اہل ایمان ان سببے تحدید و تقدیر کی ضرورت ہوگی، تا کہ وہ اس کے مطابق عمل کر سکیں۔ لہذا ایسے امور کیلئے بھی جن میں شریعت سے تحدید منقول نہیں ہے، مجتہد مجبور ہے کہ عوام کی رہنمائی کی غرض سے تحدید کرے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے استراوردی کی صورت میں فقہاء تحدید پر مجبور ہوتے ہیں، کیونکہ سب فقہاء اکثر طہر کی کوئی حد نہ ہونے پر متفق ہیں، باوجود اس کے سابق عادت کی بنا پر اس کیلئے حد مقرر کر دی ہے۔ اور اگرچہ اس مسئلہ میں ہمارے مشائخ حنفیہ کے چھ قول ہیں، لیکن میرے نزدیک مختار یہی ہے کہ اس کی حد تین مہینے سے پوری ہو جائے گی، اور ہر مہینے ایک طہر و طہر کا شمار کریں گے۔ اسی طرح مہرۃ الطہر کیلئے بھی (جس کو بعض مرتبہ چھ چھ سال تک حیض نہیں آتا) ہمارے مذہب میں کوئی مطلق نہیں ہے۔ بجز تین حیض گزرنے کے، اور اگرچہ یہ مسئلہ نفس قرآنی سے متوہد ہے کہ مطلقاً حد تین حیض ہی ہیں خواہ اس میں دس میں دس سال بھی گزر جائیں اور خواہ وہ ۵۵ سال سالہ ہو اور سن ایسا کو بھی پہنچ جائے، فقہاء اسی طرح کہتے ہیں حالانکہ ایسا بھی یہ کثرت و تواتر و صد با واقعہات پیش آتے ہیں، مگر امتداد طہر کی حالت میں جب اس پر عمل کی کوئی صورت نہ رہی اور عورت سخت تنگی میں پڑ گئی تو ہمارے فقہاء مذہب امام

علیہ فرمایا قرآن مجید میں صحتی عہذا زوجہا کی حد تک الگ سے بخلا دی ہے اور حامد کی بھی، مآلک نے آیت واللذان لیہ یحصیٰ سے استدلال کیا ہے، جس کی تفسیر ہمارے یہاں دوسری ہے، (یہ تفسیر احکام القرآن (حصہ ۳) ص ۵۹۲، ج ۳ میں دیکھی جائے) حنفیہ کے مسک و مفتوحہ و بہرین پر مزید اضافہ میں صحتی جس سے معصوم ہوگا کہ آیت مذکورہ کا کوئی مطلق مہرۃ الطہر سے نہیں ہے (یہاں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ وہ حضرت راہ عثمان سے بہت گئے جنوب سے نہ ہو۔) میں حنفیہ کے مسک کو نہایت ضعیف کہا اور لکھا کہ اس مسئلہ پر عمل کرنے میں ضرر ہے، جس کا حکم شریعت نہیں کرسکتی اور نہ شریعت وقت حاجت میں نکال دے، نئے اور غیر وقت ضرورت میں اجازت دینے کو پسند کر سکتی ہے (دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۶، ج ۱)

حافظ ابن تیمیہؒ نے اگرچہ حنفی کی صراحت نہیں کی، مگر ارشاد وہ ان ہی کی طرف معصوم ہوتا ہے چونکہ حنفی کی ان کے اہل میں بڑی عزت ہے اس نے تصریح سے غالباً اعتراض کیا ہے، لیکن جو راہدار انہوں نے کیا ہے وہ بہت سخت ہے۔ اس لئے ہمیں گراں گزرا۔ بقول حضرت شاہ صاحب مدین کا مسئلہ قرآن مجید کی صریح آیت ہے، اس لئے وہ اس کے حکم کو بے کمر کا ست بابائے اور مضائقہ پر مجبور ہیں۔ اب اگرچہ جو سبوں میں ضرر پہنچی کی حالت پیش آتی ہے تو حیضات سے لئے تیار ہیں کہ ان کو ضروری وجہ سے عام طہر قرآنی سے ملا سکتی کر دیں۔ اور ایسی وجہ کہ تہ بھی ہیں۔ رہی یہ بات کہ زیادہ مدت انتظار کرنے میں مہرۃ الطہر کو نکاح سے روکنا اور بعد از وقت نکاح کی اجازت دینا جائز ہے تو شریعت کے اصول کلیہ اور احکام عامہ قطعاً کے مقابلہ میں اس قسم کی عقلی اعتراضات باتوں سے متاثر نہ ہونا چاہئے۔ نزدیک اکابر علماء امت کی محدثانہ شان سے خلاف ہے، اور ہمارے قوت و دیکل سے چند باقی باتوں سے کام لگانا میں کچھ تنگی نظر سے ہی طرح و نوزوں و مناسب نہیں ہے اگرچہ ایسی چیزیں حافظ ابن حزمؒ نے بعض مباحثہ اہل حدیث کے یہاں زیادہ ملتی ہیں، اور حافظ ابن تیمیہؒ کے یہاں نسبتاً بہت کم ہیں۔ تاہم ایک چیز مانتے آتی تو چند کلمات لکھنے پر۔ وان اردت الا الاصلاح ما استطعت وما یوفی الا ما لعلہ تعالیٰ

مالک پر فتویٰ دینے کی ضرورت پڑی، تو جس طرح ان مواقع میں مجبوراً تحدید کرنی پڑی تاکہ حوائج و ضروریات کا حل نکل سکے۔ اسی طرح فقہاء نے اقل و اکثر حدیث جنس کی تحدید بھی مجبور ہو کر سہولت عوام کیلئے کر دی ہے، اور وہ اس بارے میں اجر و ثواب کے مستحق ہیں کہ لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کی سعی محمود کی ہے۔

فقہ کی ضرورت

حضرتؒ نے اس موقع پر فرمایا:۔ باوجودیکہ احادیث مرفوعہ تو یہ ہیں کہ جنس کی تحدید نہ تھی، مگر عام لوگوں کو مشکلات اور تنگیوں سے نکالنے کیلئے فقہاء نے اپنے اجتہاد سے ان دشواریوں کا حل کہیں تحدید اور کہیں توسیع اختیار کر کے نکالا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت مقدسہ پر پوری طرح عمل کرنے کیلئے، حدیث کو بھی بعض وجوہ و ملاحظہ سے فقہ کی ضرورت ہے، جس کی مثال یہاں سامنے ہے کیونکہ صرف حدیث پر اکتفاء کرنے سے کام نہ چل سکا، اسی لئے میں کہا کرتا ہوں کہ فقہ تو بذات خود حدیث کی محتاج ہے (کہ جو فقہ استدلالی الحدیث نہ ہو وہ معتبر ہی نہیں) لیکن عمل کیلئے حدیث کو بھی فقہ کی احتیاج ہے اور ایسے ہی قرآن مجید کی مراد بغیر جو علی الحدیث کے معنی رہتی ہے، حدیث ہی سے اس کی صحیح تفسیر حاصل ہوتی ہے، جب تک ذخیرہ حدیث کی طرف رجوع نہ کریں گے ہلکے نظر کا تردد رفع نہیں ہوتا۔ الخ

حضرتؒ کے اس ارشاد کو ہم نے مقدمہ انوار الباری جلد ہفتم (قسط نمبر) میں بھی کسی قدر واضح کر کے ذکر کیا ہے، پھر بھی اگر تعبیر میں کچھ کوتاہی رہی ہو تو یہ ہماری فہم تعبیر کی کوتاہی ہے۔ حضرتؒ کی علم و بیان کی کوتاہی نہ سمجھی جائے۔ سب حاکم لا علم لنا الا ما علمنا انک انت العلیم الحکیم۔ یہاں اس امر کی وضاحت غیر ضروری ہے کہ احادیث رسول اکرم ﷺ کے معانی و مقاصد کی تفسیر یا تحدید و توسیع وغیرہ کے لئے کیسے عظیم القدر فقہاء اجتہاد اور کتنے اونچے علم و بصیرت کی ضرورت ہے۔ بقول حافظ شیرازی

نہ ہر کہ چہرہ بر افروخت دلبری داند	نہ ہر کہ آئینہ ساز سکندری داند
نہ ہر کہ طرف کلد کج نہاد و تند نشست	کلاه داری و آئین سروری داند
ہزار کج باریک تر ز ماین جاست	نہ ہر کہ سر پتر اشد قلندری داند
در آب دیدہ خود غرق ام چہ چارہ کنم	کہ در محیط نہ ہر کس شادری داند
غلام ہمت آہ مرد عاقبت سوزم	کہ در گدا صفتی کیسیا گری داند

علوم قرآن و حدیث کے محیط ہے کنار (اتحاد و سمندر) میں شادری کا دعویٰ کرنے والے بہت ہوتے ہیں اور آئندہ بھی آئیں گے مگر خدا کا شکر ہے انوار الباری کا مطالعہ کرنے والے جان چکے ہیں اور مزید جانیں گے کہ اس شادری کا صحیح انتہائی علماء امت میں سے کس کس کو حاصل ہوا ہے اور صحیح معنی میں گدا صفت ہو کر کیسیا گری کس کس کے مقدر میں آئی ہے؟ وغیرہ، واللہ المستعان

مسئلہ حنفیہ کی برتری

حضرت شاہ صاحبؒ نے ارشاد فرمایا:۔ یہ بات تو واضح ہو چکی کہ نہ فی نفسہ خارج میں جنس کی توقیت و تحدید ہو سکتی ہے اور نہ حدیث ہی سے اس کا کوئی قطعی فیصلہ ہوا ہے، پھر جو کچھ تحدید ہوئی ہے وہ ضرورت کے تحت اور اجتہاد کے ذریعہ ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مرتبہ اجتہاد میں سب ائمہ مجتہدین سے آگے ہے، اس لئے ان کا فیصلہ بھی سب سے زیادہ معقول و موجب ہوتا چاہئے اور اس کے ساتھ ہی یہ امر ان کے لئے فرمایا: میں ایک بار حضرت مولانا رائے پوریؒ کے زمانہ میں رائے پور گیا تو وہاں یہی صورت درپیش تھی، مجھ سے اس مشکل کا حل پوچھا گیا تو میں نے کہا: ”اگر چاہو تو مالکیہ کے مذہب پر فتویٰ دے دوں کہ بغیر اس کے کوئی چارہ نہیں ہے، مذہب حنفی میں چنانچہ میں نے باوجود ذہنی ہونے کے اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ یہ ظاہر نصوص حنفیہ کے خلاف ہے، فتویٰ دے دو، گو فقہ والے تو یہ لکھتے ہیں کہ قاضی مالکی کے پاس جاکر فتویٰ حاصل کرنے“۔ حضرتؒ کے اس واقعہ سے متعدد علمی فوائد حاصل ہوئے بوالعبد للہ علی ذلک۔ ”مؤلف“

اجتہادی فیصلہ کو مزید قوت دیدیتا ہے کہ ان کی تائید بہت سی نصوس شریعہ کی عبارات و اشارات اور آثار و صحابہ سے ہو رہی ہے۔ مثلاً: (۱) حدیث ترمذی عن ابی ہریرہؓ (باب ما جاء فی استكمال الايمان والزیادة والنقصان ص ۸۶، ج ۲) (ونقصان دینکن الحیضہ فتمکنت احدان الثلاث والاربع لاتصلی، تمہارے دین میں کمی یہ ہے کہ حیض کے وقت تین چار دن بغیر نماز روزے کے بیٹھی رہتی ہو) امام طحاوی نے مشکل المآثر ص ۳۰۵، ج ۳ میں بھی یہی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ روایت کر کے لکھا کہ اس حدیث کے سوا مقدار قلیل حیض میں کوئی اور حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے، لہذا اسی کے ہم قائل ہو گئے اور اس کے خلاف اقوال کو ترک کر دیا۔ اس کو صاحب مختصر نے بھی ص ۲۱، ج ۱ میں ذکر کیا ہے۔

(۲) سنن ابن ماجہ میں (بیانا حسن حضرت ام سلمہؓ سے مروی) ہے کہ حضور اکرم ﷺ تین دن ازواج مطہرات سے جدا رہتے تھے۔ (یہ اقل مدت ہوئی) پھر چھ رات جنس کی حدیث سے سات دن لیں گے اور تین دن استسکھا کرے گا لیں گے تو دس یوم ہو جائیں گے (جو اکثر مدت بنے گی) استسکھا عند الما لکیہ یہ ہے کہ سات دن عادت ہو مثلاً اور پھر تین دن کے اندر دم حیض پھر آ گیا تو وہ بھی حیض ہے، ورنہ نہیں ہے اور اسی کے قریب مسئلہ حنفیہ میں بھی ہے، ان روایات سے معلوم ہوا کہ تین دن سے کم حیض کی کوئی صورت نہیں ہے۔

(۳) طبرانی نے کبیر و اوسط میں ابوامامہ سے رسول اکرم ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ اقل حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں عبدالمکک کوئی مجہول ہے (مجمع التزائد ص ۱۱۶، ج ۱۲) عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲ میں بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ (احیاء السنن ص ۱۳۲، ج ۱) (۴) دارقطنی نے وائلہ بن الاسقع سے حضور علیہ السلام کا ارشاد نقل کیا کہ اقل حیض تین دن اور اکثر دس دن ہے اس میں بھی ایک راوی مجہول اور ایک ضعیف ہے (احیاء عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲) میں بھی اسی طرح ہے۔

(۵) افر حضرت عثمان بن ابی العاص۔ حاکمہ کو دس دن سے زیادہ ہو جائیں تو وہ بمنزلہ مستحاضہ کے ہے، غسل کر کے نماز پڑھے گی (رواہ الدار قطنی) یحییٰ نے کہا ہے کہ اس اثر کی سند میں کوئی حرج نہیں (الجوہر النبی ص ۸۶، ج ۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حضرت انسؓ کے اثر میں تو امام احمد کو شک ہے (جو آگے آ رہا ہے) باقی یہ عثمان کا اثر زیادہ پختہ ہے۔

(۶) افر حضرت انسؓ کو اپنی حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے، کبچ نے اپنی روایت میں نقل کیا ہے کہ حیض تین سے دس تک ہے، پھر جو زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے (اخرجہ الدار قطنی) اس کے سبب رجال ثقہ ہیں سواہ جلد بن ابوب کے جس کی تضعیف ہوئی ہے لیکن اس سے سفیان ثوری، دونو حماد، جریر بن حازم، اسامیل بن علیہ، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عرب، عبد الوہاب ثقفی وغیرہ کبار محدثین نے روایت کی ہے کہ جو تضعیف کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ روایت مذکورہ کے دوسرے متابعات و شواہد بھی ہیں مثلاً روایت ربیع بن صبیح حضرت انسؓ سے کہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا (اخرجہ الدار قطنی) ربیع کو ابن معین نے ثقہ امام احمدؒ نے لا باس یہ اور شعبہ نے سادات مسلمین میں سے کہا۔ (الجوہر النبی ص ۸۵، ج ۱) و احیاء السنن ص ۱۳۱، ج ۱ الاستدرک ص ۱۴۰، ج ۱)

محقق ابن الہمام نے لکھا:۔ مقدمات شریفہ نہ رائے سے دریافت ہو سکتی ہیں نہ ان کو کوئی اپنی رائے سے بیان کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسی چیزوں میں صحابہ کے آثار و موقوفہ بھی احادیث مرفوعہ کے حکم میں ہیں، بلکہ یہ کثرت آثار و صحابہ دتا بعین کی وجہ سے دس کو یہ وثوق و اطمینان بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ ضعیف راوی نے بھی مرفوعہ حدیث میں عمدہ روایت ہی بیان کی ہوگی۔ بہر حال حنفیہ کے مسلک کیلئے شرع میں اصل و بنیاد ضرور موجود ہے، بخلاف ان حضرات کے جنہوں نے اکثر مدت حیض چندہ دن قرار دی، کہ اس بارے میں نہ کوئی حدیث حسن ہے نہ ضعیف ہے (فتح الباری ص ۱۳۳، ج ۱)

(۷) ابن عدی نے کامل میں حضرت انسؓ سے حدیث روایت کی ہے: - حیض کے تین دن ہیں اور چار اور پانچ اور چھ اور سات اور آٹھ اور نو اور دس۔ پھر جب دس سے تجاوز ہو تو وہ مستحاضہ ہے، اس میں حسن بن دینار ضعیف ہے (نصب الراعی ص ۱۹۲، ج ۱)
(۸) تحقیق یعنی نے لکھا: - امام ابو یوسفؒ نے اثر ابن مسعودؓ سے استدلال کیا ہے کہ حیض تین دن ہے، اور چار اور پانچ اور چھ اور سات، آٹھ نو اور دس، اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہے۔ دارقطنی نے اس کو ذکر کر کے لکھا کہ اس کی روایت ہارون بن زیاد کے سوا کسی نے نہیں کی اور وہ ضعیف اللہ ہے۔

(۹) حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو سنا فرماتے تھے: - تین دن سے کم حیض نہیں ہے اور نہ دس دن سے زیادہ، لہذا جو زیادہ ہے وہ مستحاضہ ہے، ہر نماز کے وقت وضو کرے، بجز ایام حیض کے اور نفاس دو وقتوں سے کم نہیں ہے، نہ چالیس دن سے زیادہ ہے۔ اگر نفاس والی چالیس سے کم میں طہر دیکھے تو روزہ نماز کرے لیکن شوہر کے پاس چالیس دن کے بعد ہی جا سکتی ہے (رواہ ابن عدی فی الکامل) اس کی سند میں محمد بن سعید غیر ثقہ ہے۔

(۱۰) حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اقل حیض تین دین اور اکثر دس دن ہے (رواہ ابن الجوزی فی العلل المتباہیۃ) اس میں ابوداؤد غنی غیر ثقہ ہے۔

(۱۱) حضرت عائشہؓ نے حضور علیہ السلام سے روایت کی کہ اکثر حیض دس دن اور اقل تین دن ہے (ذکرہ ابن الجوزی فی التتبع) اس میں حسین بن علوان غیر ثقہ ہے۔

تحقیق یعنی نے تمام آثار مرویہ ذکر کر کے لکھا: - محدث نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ جو حدیث بہت سے طرق سے مروی ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا اگرچہ اُن طرق کے مفردات ضعیف ہی ہوں، اس کے علاوہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارے مذہب کی تائید صحابہ کی متعدد احادیث سے بھی ہوتی ہے، جو طرق مختلفہ کثیرہ سے مروی ہیں، جن کا بعض دوسرے کو قوت دیتا ہے گوان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو کیونکہ اجتماع کے وقت دوسری صورت بن جایا کرتی ہے جو انفرادی میں نہیں ہوتی پھر یہ کہ اس کے بعض طرق تو ضروری صحیح ہیں، اور یہ بات بھی استدلال کیلئے کافی ہے خصوصاً مقدمات (شرعیہ) میں، اور اس پر عمل کرنا بہر حال بلاغات اور حکایات مرویہ عن نساء مجہولہ سے تو بہتر ہے، اس کے باوجود بھی صرف مذکورہ دلائل پر اتکاء نہیں کرتے بلکہ ہمارے مسلک کی تائید میں صحابہ کرامؓ کے بھی آثار منقول ہیں،

۱۔ حافظ زلیخاؒ نے ذکر کیا کہ ابن الجوزی نے التتبع میں یہ بھی لکھا: - ہمارے اصحاب (حنابلہ) اور اصحاب مالک و شافعی کا قول ہے کہ اکثر حیض پندرہ دن ہیں، ان کا استدلال حدیث "تمکت احدا کن حطر عمرہا لاصلی" سے ہے لیکن یہ حدیث اس لفظ کے ساتھ غیر معروف ہے (نصب الراعی ص ۱۹۳، ج ۱) حافظ نے تفسیر میں لکھا ہے کہ حدیث "تمکت احدا کن حطر عمرہا لاصلی" سے استدلال کیا گیا ہے لیکن اس کی اس لفظ کے ساتھ کوئی اصل نہیں ہے، حافظ ابن مندہ سے ابن دقین العیہ نے امام میں نقل کیا کہ بعض حضرات نے اس حدیث کو (استدلال) میں ذکر کیا ہے، لیکن وہ کی طرف سے بھی ثابت نہیں ہے، محدث بیہقی نے الصریح میں لکھا کہ اس حدیث کو ہمارے بعض فقہاء نے (استدلال) میں ذکر کیا ہے، میں نے اس کی بہت کھوج لگائی چاہی مگر اس کو کسی حدیث کی کتاب میں نہ پایا، اور خاص کی استدلال پائی۔ شیخ الاسلام نے المہذب میں لکھا کہ میں نے اس حدیث کو لفظ مذکور کے ساتھ نہیں پایا بجز کتب فقہاء کے۔ علامہ نووی نے فی شرح میں کہا کہ یہ روایت باطل ہے، اور غیر معروف، صاحب تہذیب الاحزاب نے تفسیر سے یہ سب نقل کر کے لکھا، میں کہتا ہوں کہ میں نے بھی کوئی حدیث نہیں دیکھی نہ بیہقی جراحہ حیض ایک دن رات اور اکثر حیض پندرہ دن بتلائی ہو جو جو حدیث مذکور کے جس کے حلقہ میں معلوم ہو چکا کہ اس کی اصل نہیں ہے، بلکہ وہ باطل ہے، ہمارے مسلک کو قیاس ثوری اور اہل کوفہ نے اختیار کیا ہے اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں لیکن وہ سب ضعیف ہیں کہ عرفت (توضیح ص ۱۲۲، ج ۱)

لکھنؤ کے یہاں یہ دیکھنا ہے کہ جب صاحب تہذیب الاحزاب نے فقہ و اصحاب اللہ امام مالک، شافعی و فقہ و اصحاب مالک، حنبلیہ کے طرف ہیں، جو ایک باطل روایت سے اپنے مسلک پر استدلال کر رہے ہیں، اور امام اعظمؒ کو دوسری طرف ہیں جو اصحاب ائمہؓ کے پاس مفصلہ بار احادیث و آثار ہیں، وہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں مگر باطل تو نہیں ہیں، (مصرح صاحب تہذیب الاحزاب ص ۱۲۲) ایسی ہی واقعہ میں "برعکس ہندام زنگ کا فوز" کی مثل صادق آتی ہے۔ "مؤلف"

جن کی تفصیل ہم نے اپنی شرح ہدایہ میں کی ہے۔ (عمدہ ص ۱۳۹، ج ۲)

ارشاد انور: فرمایا: حنفیہ کے لئے حضرت انس کا اثر ہے، جس صحیح "الجوہر النقی" میں مذکور ہے، اگرچہ یہی نے اس کی تضعیف کی ہے، دوسرے عثمان بن ابی العاص کا اثر ہے، "ہر خاندانہ کو جب دس دن سے زیادہ ہو جائے تو وہ بمنزلہ مستحاضہ ہے غسل کر کے نماز پڑھے گی۔" (رواہ الدارقطنی) اس اثر کے متعلق یہی نے بھی کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی حرج نہیں ہے۔

محدث ماروینی حنفی کی تحقیق

آپ نے الجوہر النقی ص ۸۵، ج ۱ میں افرانس کے بارے میں محدث بنیعی و امام شافعی نے کی ہے، افرانس مذکور جلد بن ایوب پر نقد و تضعیف کا ذکر کر کے لکھا۔ اس حدیث کی روایت جلد سے بہت سے ائمہ حدیث نے کی ہے، جن میں سفیان ثوری، اسماعیل بن علیہ، حماد بن زید، ہشام بن حسان، سعید بن ابی عروبہ وغیرہم ہیں، اور سفیان ثوری نے تو اس پر عمل بھی کیا ہے، پھر ابن عدی نے کہا کہ جلد کی کوئی حدیث میں نے بہت مشکل میں پائی، دوسرے ان کی روایت مذکورہ کے متابعات و شواہد بھی ہیں، ان میں سے ایک کی تحریج دارقطنی نے ذریعہ ربیع بن صبیح ایک واسطہ سے کی ہے کہ حضرت انس نے فرمایا: حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوگا، ربیع کی توثیق ابن معین، امام احمد، شعبہ و ابن عدی نے کی ہے، اور ربیع و انس کے درمیان واسطہ بظاہر معاویہ ابن قرقہ ہیں، جلد نہیں ہیں (جیسا کہ بعض نے وہم کیا ہے) کیونکہ جلد کا سبب: واسطہ حضرت انس سے ثابت نہیں ہے۔ الخ (الجوہر النقی)

محدث اجتہادوی: حدیثی و روایتی بحث اوپر آچکی، اس کے بعد حضرت شاہ صاحب نے درس بخاری میں فرمایا۔ شافعی نے حنفیہ کے مقابلہ میں ایک اعتراض درج فرمایا عقلی بھی کیا ہے، وہ یہ کہ کوئی مہینہ حیض و طہر سے خالی تو ہوتا نہیں، اور ایک مہینہ کے اندر حیض کا مکرر ہونا بھی نادر ہے، لہذا حنفیہ کے مذہب پر حساب ٹھیک نہیں جیسا کہ چونکہ اقل طہر تو باقائے شافعیہ و حنفیہ پندرہ دن ہیں، پس اگر مکرر حیض کو دس دن مان لیں تو مہینہ کے پانچ دن مکمل رہ جائیں گے، جن کا شمار نہ حیض میں ہوگا نہ طہر میں، بخلاف شافعیہ کے کہ انہوں نے مہینہ کی تقسیم برابر کر کے آدھا حیض کو دینا اور آدھا طہر کو۔

جواب: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا۔ شافعیہ کے اعتراض مذکور کے تین جواب ہیں: (۱) امام اعظم سے اکبر حیض دس دن اور اقل طہر میں دس دن بھی روایت ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے، لہذا حساب درست ہو گیا (۲) حنفیہ کے یہاں اقل طہر ہمیشہ پندرہ دن نہیں ہوتے، بلکہ بعض صورتوں میں بیس دن ہوتے ہیں جیسا کہ مستحاضہ مجتہدہ میں۔ لہذا فی الجملہ یعنی بعض صورتوں کے لحاظ سے حساب درست ہو گیا۔ (۳) حیض کا ہونا اگر چتا رہے مگر معدوم محض نہیں ہے۔ لہذا اس جانب کو بھی بالکل نظر انداز نہیں کر سکتے مہاسب لدنیہ میں پندرہویں ہے کہ جب حضرت حوا رضی اللہ عنہا کو جنس سے زمین پر اتارا گیا تو حق تعالیٰ نے ان کو خبردار کیا کہ "ان پر حمل و وضع کی حالت تکلیف سے گزرے گی، اور اس کے علاوہ مہینہ میں دوسرے خون بھی آیا کرے گا اس روایت کی اسناد میں سفید ہیں، جو قدام میں سے اور مفسر قرآن بھی ہیں اور یہ روایت ابن کثیر میں بھی ہے، مگر اس میں آخر کی مذکورہ زیادتی نہیں ہے، لہذا درستی حساب کی شکل بکھر ٹھٹ پر بھی مبنی ہو سکتی ہے، اگرچہ اس کو نادر تو سب ہی کہیں گے۔

شافعیہ کا استدلال آیت قرآنی سے

انہوں نے درایت مذکورہ آیت قرآنی "وَاللَّائِي يُمْسِنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمْ فَلْيَنْتَهِنْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ" سے بھی قوت پہنچائی ہے، اس میں مہینہ ایک طہر اور ایک حیض ہی کا بنتا ہے، اس لئے کہ اقل طہر یا باقائے ۱۵ دن ہے، پس مہینہ کے باقی ۱۵ دن حیض کے ہو گئے، اور اس میں بکرا حیض کی صورت ماننا مستبعد ہے کیونکہ وہ نادر ہے۔

جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ہم بھی ندرت کی وجہ سے اس میں تکرار حیض پر بنائیں کرتے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کو اکثری عادت نسوان پر بھی محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ ان کی اکثری عادت پر ہرمینہ میں ایام طہر کی بہ نسبت ایام حیض کے کثرت ہے، جیسا کہ حدیث حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا حیض ۶ یا ۷ روز کا شمار کیا گیا اور ایسی ہی عادت اکثر عورتوں کی معروف و مشہور ہے کہ ان کے ایام طہر زیادہ ہوا کرتے ہیں، ایام حیض سے۔ پھر چونکہ ان کی عادات مختلف ہوتی ہیں اس لئے قرآن مجید میں حیض و طہر کو ایک ۵۰ کے اندر انداز و تہمین کے طور پر جمع کر دیا گیا ہے (اس سے زیادہ اس کی حیثیت بظاہر نہیں ہے، لہذا اس کو ایک حقیقی امر مان کر اس کی بناء پر دوسرے نزاعی امور کا فیصلہ کرنا بھی درست نہیں)

دوسرے یہ کہ عام طور سے عادت نسوان کو متوسط اور درمیانی مقدار حیض پر محمول کر سکتے ہیں، اور ایسا تو بہت ہی کم ہوگا کہ کسی کو ۱۵ دن تک حیض آئے، پس اگر آیت کو نظر حیض پر محمول کرنا ندرت کی وجہ سے مستبعد ہوا، تو اس کو ۵ دن پر محمول کرنا تو اور بھی زیادہ نادر و اندر ہوگا، لہذا یہ صورت استدلال مفید نہیں۔

تیسرے یہ کہ اگر شافعیہ مہینہ کی مقدار پوری کرنے کی ضرورت کو بہت ہی اہم سمجھ کر یہ گنجائش نکالتے ہیں کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۵ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کا اقل (۱۵ دن) لیں، تو حنفیہ کیلئے بھی گنجائش ہے کہ ایک جانب (حیض) کا اکثر (۱۰ دن) لے لیں اور دوسری جانب (طہر) کے اقل حصہ سے کچھ زیادہ کر کے ۲۰ دن لے لیں۔ اور دوسری جانب سے مطلقاً اکثر کو اس لئے نہیں لے سکتے کہ اس کی کوئی حد نہ ہمارے یہاں ہے نہ شافعیہ کے یہاں، اور اس اقل اکثر تو ہم نے اس لئے بھی لیا کہ اقل طہر (۱۵ دن) پر بھی اختصار نادر ہے۔ اس طرح ہم اس ندرت سے بھی بچ گئے۔

پس اگر یہ اقل اکثر کا لینا برابر برابر لینے کے سیدھے سادے حساب شافعیہ کے مقابلہ میں کچھ اچھا نہ چلتا ہو تو وہ کوئی خاص بات نہیں، کیونکہ یہ حالات واقعی و حقائق سے بحث کرنے والے کی نظر میں بہت زیادہ اہم ہے، اور واقعات و حقائق کا اتباع ہی سب سے زیادہ بہتر بھی ہے، جن کے مطابق قرآن مجید کا رد و رد و نزول ہوا ہے۔

غرض عام و اکثری حالات کے لحاظ سے شافعیہ کے مذہب پر آیت کا انطباق ہرگز نہیں ہوتا، اس لئے ان کے مسلک و نظریہ کی تائید بھی اس سے نہیں ہوتی، اور شاید اسی لئے مفسرین نے شافعیہ کے مذکورہ بالا استدلال و جواب کی طرف توجہ نہیں کی، حتیٰ کہ احکام القرآن جسام وغیرہ بھی اس سے خالی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفسیر آیت ولا تقر بوہن:

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: مراتب احکام کی بحث پہلے تفصیل سے گزر چکی ہے، مختصر یہ کہ آیت قرآنی سے اخذ مراتب میں ائمہ مجتہدین کے نظریات بسا اوقات مختلف ہوتے ہیں، کوئی اس کے اعلیٰ مرتبہ کو مقصود قرار دیتا ہے اور کوئی ادنیٰ مرتبہ کو، دوسرے دیکھنے والے تعمیر ہوتے ہیں اور یکطرفہ رائے قائم کر لیتے ہیں کہ اس نے آیت کی موافقت کی اور اس نے مخالفت کی، حالانکہ امر واقعی یہ ہے کہ حضرات مجتہدین سب ہی اپنی اپنی استعداد و استطاعت کے مطابق اس آیت و حکم قرآنی پر عمل پیرا ہونے کی پوری سعی کرتے ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ ان کے افکار و افکار مراتب کے بارے میں الگ الگ ہوتے ہیں۔

علماء اصول کی کوتاہی

ان حضرات نے عموم و خصوص اور اطلاق و تنقید کی بحثیں تو لکھی ہیں، مگر مراتب سے تعرض نہیں کیا حالانکہ یہ بھی ضروری تھا، انہوں نے لکھا کہ عموم و خصوص کا اجراء افراد و احداث ہوتا ہے، اور اطلاق و تنقید تقادیر و اوصاف شکی میں ہوتی ہیں، مرتبہ کا معاملہ چونکہ ان دونوں

سے الگ ہے اس لئے ان کا ذکر بھی ہوتا چاہئے تھا، اور اس کوتاہی کی وجہ سے ایک بڑا اور اہم باب ہماری نظروں سے اوجھل ہو گیا ہے اور لوگوں کو تا بھی سے ائمہ مجتہدین کے بارے میں سوچنے یا غلط فہمی کا موقع ملا ہے۔

ظاہر آیت کا مفہوم اور اشکال

ظاہر آیت سے مطلقاً اور کلیۃً اعتزال و علیحدگی کا حکم، بحالت حیض معلوم ہوتا ہے اور ایسا ہی یہود کرتے تھے، امام احمد نے حضرت انس سے روایت کی کہ جب عورت کو حیض آتا تھا تو یہودی نہ اس کے ساتھ کھاتے پیتے تھے نہ اس کے ساتھ ایک گھر میں رہتے تھے (ابن کثیر ص ۲۵۸، ج ۱) کو یا پوری طرح متعلقہ کرتے تھے اور اس کو الگ گھر میں ڈال دیتے تھے (صحابہ نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم کیا معاملہ کریں؟ تو اس پر یہ آیت اتری: **وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هِيَ نَجَسٌ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ** (دو لوگ آپ سے حالت حیض کے احکام پوچھتے ہیں، کہہ دیجئے! وہ گندگی ہے، لہذا اُس وقت عورتوں سے الگ رہو، اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو، پھر جب وہ پاک صاف ہو جائیں تو ان سے قربت کرو جس طرح اللہ تعالیٰ کا حکم ہے)

اعتزال و علیحدگی کا اعلیٰ الاطلاق حکم تو ظاہر یہود و مجوس کی تائید میں تھا، مگر حضور اکرم ﷺ نے اس حکم کی تفسیر میں فرمایا: **"اصْعُوا كَلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ"** (جماعت کے سوا ہر چیز درست ہے) یہ بات جب یہود کو معلوم ہوئی تو کہنے لگے، یہ شخص (رسول اللہ ﷺ) تو ہر معاملہ میں ہماری مخالفت ہی کرتے ہیں، اس پر اُمید بن حمیر اور عبید بن دھیر نے حضور کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! یہودی ایسا ایسا کہتے ہیں، کیا ہم جماعت بھی نہ کر لیں؟ (تاکہ یہودی کی مخالفت اور بھی مکمل ہو جائے) حضور اکرم ﷺ کو یہ سن کر غصہ آ گیا، چہرہ مبارک کا رنگ بدل گیا اور یہ دونوں صحابی مجلس سے اٹھ کر چلے گئے، اتنے میں حضور کے پاس کہیں سے دودھ کا بدیہ آیا آپ نے ان دونوں کو واپس بلایا اور دودھ دودھ پلایا جس سے ان کا یہ تاثر جا تا رہا کہ آپ ان سے ناراض ہو گئے ہیں۔ (رد الوائس للبخاری)

اس سے معلوم ہوا کہ شریعت محمدیہ کی بناء کسی دوسرے مذہب یا قوم کی مخالفت یا موافقت پر نہیں ہے، کہ اس مخالفت یا موافقت ہی کو اصول ضمیر کا شرعی احکام بنالیں، بلکہ اس کے احکام اپنی جگہ مستقل، مستحکم و منفصل ہیں، پھر جتنی مخالفت یا موافقت کسی قوم یا مذہب کی ان کے تحت ہوگی، وہ اسی حد تک رہے گی، ان اصول و حدود سے باہر دوسرے جذبات و نظریات کی رعایت شریعت نہیں ہے، اسی لئے حضور علیہ السلام کو غصہ آ گیا کہ وہ دونوں صحابی جذبیہ مخالفت یہود کے تحت حد شرعی سے تجاوز کر رہے تھے۔

مراتب اعتزال: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: ظاہر تو آیت وحدیث مذکور میں تعارض معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اعتزال کے مراتب ہیں، اور آیت میں حکم مجمل ہے، اسی لئے اس کی مراد میں اختلاف ہوا کہ بعض حضرات نے اس کو جماع پر محمول کیا، اور صرف موضع

سے حیض کہتے ہیں اس خون کو جو عورتوں کو ماہوار عادت کے مطابق آیا کرتا ہے اور اس کا مطلق ماحول صحت سے ہے، البتہ جب اس میں کسی مہلکی مہلشی ہوئی ہے تو وہ صحت عرض ہوتی ہے۔ اس زمانہ میں جماعت کے تادم نماز روزہ درست نہیں، اور خلاف عادت جو خون آئے وہ پتہ نہ ہو سکتا اس کو استعمال نہ کیجئے، اس میں جماعت اور نماز روزہ سب درست ہیں۔ یہود مجوس کا حیض حیض میں عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک گھر میں رہنے کو بھی جائز نہ سمجھتے تھے، اس کے برعکس نصاریٰ یہود تک سے بھی پرہیز نہ کرتے تھے، جن تعالیٰ نے یہود و مجوس کے افراط اور نصاریٰ کی تغریب دونوں کو غلط قرار دیا، اور حکم قرآنی کا اجمال و ابہام حدیث رسول ﷺ کے ذریعہ کھول دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سے بیان خدا عجب: عجب جنس میں جماع کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے بلکہ اس کو طلال کھٹا نظر آ رہا گیا ہے، نیز ماہین ناف دوسرے علاوہ جسم سے نکلنے کے جو از پر بھی ایضاً ہے، البتہ جماع کے بغیر ناف دوسرے درمیانی حصہ جسے تنج (بلا حائل) کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ مالک شافعی اور اکثر علم اس کو بھی حرام قرار دیتے ہیں اور امام احمد رحمہما اقلیٰ و دفعہ دوسرے نے اس کو جائز کہا ہے، مگر شرع الہدب (معارف السنن ص ۴۳۹، ج ۱) کا فائدہ جلیلہ درسلہ ہجرت)

طہ سے احتراز ضروری قرار دیا، دوسروں نے اس کو سرہ سے رکھ دیا۔ کہ جب تک کہ اجتنب کا حکم سمجھا، کیونکہ حرمی شئی بھی اسی شئی کے حکم میں ہوا کرتی ہے، لہذا موع نہجاست اور اس کے مطلقاً ایک ہی حکم میں ہوئے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں اعتزال کے تحت آسکتی ہیں، پھر نص میں مراد ان میں سے کون سا مرتبہ یا قسم ہے، اس کی تعیین مجتہد کا کام ہے۔

آیت قرآنی کا مقصد دو جماع و دواخی جماع پر پابندی لگانا ہے، اس لئے اذی کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور طہارت کے بعد اجازت جماع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جس چیز سے روکا گیا تھا اب اسی کی اجازت دی جا رہی ہے مگر پہلے اعتزال اور عدم قرب کے عام لفظ اس لئے استعمال کئے گئے کہ اعلیٰ مرتبہ ہی اجتنب و احتراز کا حضرت حق جل ذکرہ کو مطلوب و پسندیدہ ہے، اس کے بعد جو کچھ رخصت و سہولت ملے گی، وہ ظاہری درجہ میں اور اسوۂ رسول اکرم ﷺ کی وساطت سے ملے گی۔ جس طرح دار الحرب سے ہجرت حق تعالیٰ کو کھانا ہے درجہ محبوب پسندیدہ ہے، اور حضرت حق نے اسی کی تاکیدات فرمائی ہیں، جن سے بادی النظر میں یہی خیال ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی رخصت و سہولت پسندیدہ نہ ہوگی مگر حدیث رسول اکرم ﷺ کی روشنی میں عدم ہجرت کے لئے بھی گنجائش ملتی ہے۔ اس لئے جب تک حالات تدبیری و دنیوی لحاظ سے قابل برداشت ہوں اور دارالاسلام ٹھکانہ نہ ملے دار الحرب میں اقامت جائز ہے۔

حدیث مراتب احکام کھول دیتی ہے

جیسا کہ حاشیہ میں قدرے تفصیل سے بیان ہوا کہ حدیث کا شف مراتب ہے لیکن ان مراتب کی تعیین بھی بڑی وقت نظر کی محتاج ہے۔ اور اس قسمی کو صرف ائمہ مجتہد بن و فقہاء محدثین ہی سلجھا سکے ہیں، ان کی ہی وسعت نظر و وقت فہم اور علمی تجرد دوسروں کو حاصل نہیں ہوا، مثلاً دوام ذکر و دوام طہارت کو قرآن مجید و حدیث رسول دونوں ہی نے نہایت اہم مطلوب و مقصود شرعی قرار دیا ہے۔ اور حدیث میں الطہور و شطو الایمان فرمایا، بحالت جنابت مرنے پر عدم حضور ملائکہ کی خبر دی، خود حضور اکرم ﷺ کی ساری زندگی دوام ذکر اور دوام طہارت سے مہر جن ہے مگر مجتہدین نے عامہ امت کیلئے مراتب کی تعیین کی، اور اوقات و وجوب و احتیاب کی پوری طرح وضاحتیں کر دی ہیں۔

کان خلقہ القرآن کی مراد

حضرت شاہ صاحبؒ کے مذکورہ بالا ارشاد کی روشنی میں حضرت عائشہؓ کے ارشاد مذکور کی مراد بھی زیادہ واضح ہو جاتی ہیں کہ قرآن مجید میں جو احکام انبیاء کے مراتب عالیہ بیان ہوئے ہیں، حضور خالص صلوٰۃ پران کا تتبع و اتباع فرماتے تھے، جو آپ ہی کی عظیم ترین شخصیت کیسے مسطور ممکن تھا، دوسروں کے بس کی بات نہ تھی، اس کے بعد جیسے جیسے مراتب احکام میں نزول درجات سے کسی کے مطابق عمل کرنے والوں کے بھی درجات کا نزول ہے اور تعالیٰ اعظم و عظیم و اتم و اکمل۔

مراتب احکام کی بحث کب سے پیدا ہوئی

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق آپ زہرے لکھنے کے لائق ہے کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں مراتب کی بحث بے ضرورت تھی کیونکہ ان کو جس چیز کا

حضرت شاہ صاحبؒ نے وقت درجہ بخاری شریف بابۃ حدیث ان احرامیہ سال رسول اللہ ﷺ عن الہجرة فغال وحبک ان شائھا شہید الخ (بخاری باب زکوٰۃ الاصل ص ۱۹۵، تاریخ ۱۱۳۲ھ فرمایا۔ اگر دارالاسلام کہیں ٹھکانہ نہ ہو تو ہجرت دار الحرب سے دارالاسلام کی طرف عزیمت تو ہر وقت ہے، لیکن وہ مطلقاً فرض و واجب نہیں ہے، یہ گنجائش میرے نزدیک حدیث مذکور کے تحت حاصل ہوئی، ورنہ قرآن مجید نے تو تارک ہجرت پر ہر جگہ مذمت ہی کی ہے، اس لئے قرآن مجید کا طریق و اسلوب یہی ہے کہ وہ جس امر کو محبوب سمجھتا ہے اس کی براہ ترغیب کرتا ہے اور اس کے ترک کی جھوڑ دیتا ہے، اب تک پڑھنا و التزلزل اس کے جواز کا اشارہ بھی دے دیتا ہے، جیسے ترک ہجرت کے جواز کی طرف آیت ہاں کان من قوم عدو لکم و هو مؤمن الخ (سورۃ نساء) میں کفر و کفارہ کے حکم سے اشارہ ملتا ہے یعنی مقصود اوستہ ذکر کفارہ ہے اور اشارۃ دار الحرب میں اقسام مؤمن کا جواز لگتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ”حدیث مراتب احکام کو کھول دیتی ہے“ اسی آیت مذکورہ سے یہی بھی معلوم ہوا کہ معاہدہ والا دار الحرب، غیر معاہدہ والے سے بہتر ہے۔ والقلم۔

حکم ملا اس کو تمام مراتب کے ساتھ ادا کرتے تھے نہ کچھ کی کرتے تھے اور نہ رخصتوں کی فکر کرتے تھے، کہ یہ سب باتیں کوتاہی ذوق عمل سے تعلق رکھتی ہیں، وہ تو سراپا علم عمل کے پیکر تھے، اسی طرح جس امر سے ان کو رد کا گیا اس کو بالکل ترک کر دیتے تھے، گویا وہ آیت قرآنی "وَمَا تَكُنِ مِنَ الْغَاثِ وَلَا الْغَاثِ" پر عمل کرتے تھے، دوسرے ان کی نظر خود بخود ان کے غرض سے دور ہو جاتی تھی، دوسرے ان کی نظر بالکل طبیعت عامیہ بن چکا تھا، اسی لئے ان کے یہاں مراتب احکام کی بحث نہ تھی، لیکن وہ صحابہ کے بعد جب حالات و اوضاع میں تبدیلی شروع ہوئی، اور لوگوں کے عمل میں تہادون سستی آتی رہنا ہونے لگے تو مراتب احکام کی بحث سے چارہ نہ رہا تا کہ فرائض و واجبات اور سنن و مؤکدہ میں تو کوتاہی نہ ہو اور منہیات شرعیہ سے احتراز ضروری و ناگزیر ہو، گو مستحبات و مکروہات تخریبیہ کے بارے میں کچھ تساہل ہو جائے، آپ نے مزید فرمایا: جس مسئلہ میں بحث و تکرار جاتی ہے، اگر کی عملی اہمیت گر جاتی ہے، اسی لئے حق تعالیٰ نے احکام میں اطلاق و عموم کو پسند فرمایا، مثلاً اگر مطلق اعتزال کا حکم نہ فرماتے، بلکہ صرف موضع طہ سے اعتزال کا حکم ہوتا تو لوگ باقی اعضاء سے جمع حاصل کرنے میں پوری طرح آزاد ہو جاتے، اور حرام میں جھکا ہوتے۔ چونکہ مثل ہے "مہر یروع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ" (جو بھرتا شائیں چراگاہ کے آس پاس چتا ہے قریب ہے کہ اس چراگاہ کے اندر بھی گھس جائے گا) لہذا مطلق اعتزال کی تعبیر اختیار فرمائی تا کہ لوگوں کو عمل میں سہولیت و احتیاط حاصل ہو اور معصیت خداوندی میں مبتلا نہ ہوں۔

اسی طرح جب حق تعالیٰ کسی چیز کو محبوب رکھتے ہیں تو اس کیسے بھی اطلاقی اوامر و فرماتے ہیں تا کہ لوگ مامور بہ کے تمام مراتب پر عمل کریں، اور منہیات خداوندی کے اعلیٰ مراتب حاصل کریں، مثلاً حدیث میں ہے "من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر" (جو شخص جان بوجھ کر نماز ترک کر دے وہ کافر ہو گیا) یہاں کوئی قید نہیں لگائی کہ اس نے کفر کی بات کی یا حلال کچھ ترک کی تو کافر ہو یا کفر سے قریب ہو گیا، وغیرہ جس طرح کی تاویلات مجتہدین امت نے کی ہیں، بظاہر اگر شارع علیہ السلام ہی سے ایسی قید و شرائط کامل جاتیں تو نوعیت حکم سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی، مگر شارع کی غرض و غایت فوت ہو جاتی، جو نماز کے حکم میں شدت و سختی بتلائی تھی، اور نماز کی مہم اہمیت بجز ظاہر نہ ہوئی، جس کے نتیجہ میں عمل نماز سے بڑی غفلت پیدا ہو جاتی، اسی لئے سلف ان مذکورہ تاویلات کو کبھی پسند نہ کرتے تھے، غرض اجمال کلام، عوام و اکابر علماء کے حق میں بھی تحریک عمل کیلئے زیادہ نفع و کارگر ہے، اور تفصیل سے تہادون و سستی پیدا ہوتی ہے، اہل بیت جن واجبات عند اللہ کا درجہ حاصل ہے ان کی شان "وَلَا تَلْبِسْهُمْ الْجَاهِلِیْنَ" کی ہوتی ہے کہ ان کو تجارت و بیع و شرائط وغیرہ (دنوی معاملات) کوئی بھی ذکر اللہ سے غافل نہیں کرتے، حضرت شاہ صاحبؒ نے تفاوت مراتب احکام کو سمجھانے کیلئے اور بھی بہت کچھ مثالیں بیان کیں، اور ہم اس بحث کو زیادہ تفصیل سے انوار الساری ص ۱۶۹، ج ۳ تا ص ۱۷۲، ج ۴، میں بھی لکھتے ہیں، اس کا ارفیض اپارڈ ص ۲۷۹، ج ۲ تا ص ۱۳، ج ۲، کا بھی مطالعہ کیا جائے، طمانہ بحث علمی نافع مہم جدا واللہ الموفق،

تعارض اولہ کی بحث

مبحث مذکور پر تفریر فرماتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ تحقیق بھی فرمائی کہ بعض اوقات خود شارع علیہ السلام ہی کی طرف سے قصہ اولہ و نصوص مختلف صادر ہوتے ہیں، جن کو رواۃ کا اختلاف قرار دینا خلاف تحقیق ہے اور ایسا ان ہی مسائل میں ہوا ہے جن میں مراتب احکام کا خفت شدت کے لحاظ سے اختلاف تھا، امام اعظمؒ کی نہایت وقت و تفریق کی مہم نے تعارض اولہ و نصوص کی وجہ سے قطعیت دلیل و مجرد و مروج سمجھا، اس کی وجہ سے خفت حکم کا فیصلہ کیا اور اسی کو میں کہتا ہوں کہ نظر شارع میں چونکہ خفت حکم تھی، اس لئے تعارض اولہ کا رد ہوا ہے، صاحب ہادیہ نے بھی خفت و غلظت نجاست کے بارے میں تعارض اولہ ہی کے اصول سے خفت مانی ہے، بخلاف صاحبین کے کہ انھوں نے اختلاف صبی و تابعین،

تعالیٰ بھی حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کی غیر معمولی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، گواہ اس کا درجہ تبارک و تعالیٰ اور جیسا ہوا،

بعض نواقض وضو میں حنفیہ کی شدت

حضرت نے عجب مذکور کی تکمیل پر یہ بھی فرمایا کہ جس طرح استقبال و استہارہ قبلہ کے مسائل میں علم کے راہبیت کی شدت و سخت ہے اسی طرح بعض نواقض وضو کے مسائل میں بھی احادیث و اہل کے تحت شدت و سخت مافی پڑے گی، مثلاً خارج من السبیلین کے بارے میں شدت اور خارج من غیر السبیلین کے بارے میں نسبتہ تخفیف ہوگی، لہذا ان کا معاملہ ہلکا ہونا چاہئے، یہ نسبت اس کے جو حنفیہ نے اختیار کیا ہے نظر انصاف اور وقف نظر کا تقاضہ یہی ہے، اور یہ تحقیق بہت سے مواقع میں نفع بخش ہوگی، ان شاء اللہ تعالیٰ، حضرت کی اس تحقیق کو فیض الباری ص ۱۲، ج ۲ ص ۱۵، ج ۲، میں بھی دیکھا جائے، فائدہ بفتح علیک ابواب العلم و دقة النظر

تفسیر قولہ تعالیٰ 'حَتَّى يَطْهَرُونَ'

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس میں قراءت تخفیف کی بھی ہے یعنی 'يَطْهَرُونَ' جو ہم پڑھتے ہیں اور تشدید کی بھی یعنی 'يَطْهَرُونَ'، اور حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ متحد مستقل آیات کے حکم میں سمجھتے ہیں، اور ان سے الگ الگ احکام نکالتے ہیں، لہذا یہاں انہوں نے قراءت تشدید کو دوسرے سے کم میں انقطاع حیض والی صورت پر محمول کیا ہے کہ 'يَطْهَرُونَ' بابت فاعل سے ہے، اس میں بہ نسبت فعل لازم و مجرد کے یا تدعی چاہئے، یعنی علاوہ قدرتی وحسی طہارت کے اپنے کسب فعل سے بھی طہارت حاصل کرنا ضروری ہوا جو غسل ہے، اس لئے حنفیہ کا مسئلہ ہے کہ صورت مذکورہ میں بعد اغتسال کا نصف ہی اس کا زوج دہلی کر سکتا ہے اور اس کی معقول وجہ دایہ بھی ہے کہ خون کا کبھی اور ارہ ہوتا ہے، کبھی انقطاع، اس لئے کم مدت میں ختم ہونے والے خون کے پھر بھی آجانے کا احتمال موجود ہوتا ہے اسی لئے عموماً عورتوں کی عادت بھی سب سے کم ان کو پھر سے خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول و عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہو جایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی و اختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی و واقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون آجانے کا خیال رہتا ہے اگرچہ معمول و عادت کے موافق خون بند بھی ہو گیا ہو، البتہ غسل کر لینے کے بعد وہ مطمئن ہو جایا کرتی ہیں، پس جس طرح ان کو قلبی اطمینان بغیر قدرتی و اختیاری دونوں قسم کی طہارت کے حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید میں بھی ان خارجی و واقعاتی امور کا لحاظ کر کے دونوں طہارتوں کے حصول پر احکام دیدیئے ہیں۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ خون کا انقطاع حیض کی اکثر مدت پر ہو تو چونکہ اس کے بعد زیادتی کا احتمال ہی نہیں رہا اس لئے وہاں تخفیف والی قراءت (يَطْهَرُونَ) کا حکم چلے گا، یعنی صرف قدرتی و سماوی طہارت کافی ہوگی۔ کیونکہ طہارہ لازم ہے حیض کا زمانہ ختم ہو چکا طہارت وحسی حاصل ہو چکی، اس لئے بغیر غسل کے بھی جماع کا جواز آچکا جو صرف حیض اور اس کی گندگی کی وجہ سے ممنوع ہوا تھا (اگرچہ غسل کا انتخاب اس صورت میں بھی حنفیہ کے یہاں ہے) اور نماز کی فرضیت بھی متوجہ ہوگی، گواہ اس کی ادائیگی بغیر حکمی طہارت (غسل) کے جائز نہیں اس لئے غسل ضروری ہوا۔

اعتراض و جواب

(۱) م عظم ابو یوسفؒ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ صرف انھوں نے بغیر غسل کے جماع کی اجازت دی ہے، اور یہ فسادا تطہرن کے

سلہ ہر قدر امت کی تفصیل تفسیر مظہری ص ۲۷۸، ج ۱، میں درج ہے اور حضرت قاضی صاحبؒ نے سورہ علیہ اے، جو اعتراض امام صاحبؒ پر منطوق و مفہوم کا بغیر جواب کے نقل کیا ہے، وہ بھی حضرت شاہ صاحب کے جواب سے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ قراءت تخفیف سے اجابت بالمعبر نہیں بلکہ بالمطوق ثابت ہے اور قراءت تشدید میں غسل (جو بی احتیاجی دونوں داخل ہیں لہذا منطوق صرف (جو بی نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاف ہے کیونکہ اس میں جواز غسل پر موقوف کیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ حنفی بھی غسل کو مستحب کہتے ہیں، اور تطہیر کے تحت غسل وجوبی و استحبابی دونوں ہو سکتے ہیں، یعنی استحبابی جماع کیلئے اور وجوبی نماز کیلئے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس بارے میں لغت بھی وسعت و گنجائش ہے اور یوں بھی کوئی حرج نہیں کہ ایک ہی لفظ کے تحت ایک مکی اور ایک ہی حقیقت مراد ہو جس کی صفات خارج میں متعدد ہوں، جیسے استحباب و وجوب کہ یہ دونوں صفات خارج میں ایک حقیقت سے متعلق ہوتی ہیں، اور وہ حقیقت دونوں صورتوں میں موجود رہتی ہے مثلاً نماز ایک حقیقت ہے اور اس کی دو مصنفیں فرضیت و تطہیریت کی عارضی ہوتی ہیں، امر و وجوبی کے تحت فرض کی صفت اور بغیر اس کے لظلی کی، لہذا دو نوع کو ایک لفظ کے تحت داخل کرنے میں کوئی بھی قباحت نہیں ہے، اور یہاں تطہیر کے تحت بھی دونوں قسمیں طہارت و وجوبی و استحبابی کی لے سکتے ہیں، پھر امام صاحب پر خلاف قرآن مجید فیصلہ کا اعتراض کیسے ہو سکتا ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث اپنے رسالہ فصل الخطاب میں کر دی ہے واقعی! حضرت نے اس بحث کو والدہ عالیہ کے ساتھ مستقل فصل قائم کر کے ص ۱۳۳، وغیرہ میں خوب مدلل و مکمل لکھا ہے، جو بال علم کے پڑھنے اور سمجھنے کی چیز ہے، واللہ العلی۔ دوسرا جواب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ جب قرآن مجید نے اقل و اکثر حیض کی تعیین سے کوئی تعرض نہیں کیا، اور جس طرح خارج میں یہ بات غیر متعین تھی، اسی طرح اس کو رہنے دیا، تو ظاہر ہے اب احکام شرعیہ بھی اقل و اکثر کی بنیاد پر قائم نہ ہوں گے، اور اس صورت میں اگر غسل کی شرط جماع کیلئے مان لی جائے تو کوئی حرج نہیں بلکہ ہونی چاہئے، کیونکہ قرآن مجید کیلئے مستحسن اطلاق ہی ہے کہ اس کا نزول موافق مطلوبات و مرنیات خداوندی ہوا ہے، اور مطلوب علی الاطلاق غسل ہے یہ دوسری بات ہے کہ مجتہد کی نظر چونکہ فروغ و جزئیات پر ہوتی ہے اور اس کو کوئی دلیل خارج سے اس امر کی اگر مل گئی کہ دم حیض دس روز سے تجاوز نہیں ہوتا تو اس بنا پر وہ قبل اغسل بھی جماع کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ حالت حیض ختم ہو کر کسی طہارت کا حصول ہو چکا ہے۔

غرض قرآن مجید کے اطلاق کو تو صورت اطلاق میں ہی (بطور اصول کلیہ) رکھیں گے، اور جزئیات کی تفصیل کو اجتہاد مجتہد نے سپرد کر دیں گے، قرآن مجید نے اطلاق طور سے حکم غسل دیا کیونکہ اس نے خارج میں اقل و اکثر کی عدم تعیین یا اس کی دشواری کے سبب سے، اقل و اکثر کی خود بھی تحدید و تعیین نہیں کی اور مجتہد نے اپنے منصب تنصیف جزئیات کے تحت معلوم کر لیا کہ دم کا تجاوز دس دن سے آگے نہیں ہوتا تو اس کو اس جزئی کے مخصوص و متعین کرنے کا اجتہاد کے ذریعہ حل کیا، نہ مذکور کی وجہ سے نہیں، لہذا یہ بات ہر طرح درست ہے اور اس کو مخالفت نہیں کہہ سکتے، البتہ اگر قرآن مجید انقطاع دم علی الاکثر کی جزئی صورت میں غسل کو ضروری قرار دیتا، جب ضرور اس کی مخالفت کہی جاسکتی تھی، قرآن مجید نے اس خاص چیز کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، بلکہ عورتوں کی اکثر کیلئے مختلف خارجی عادات پر مسئلہ کا فیصلہ الہامی طور سے کر دیا ہے، ناقلاً و اکثر کی تفصیل کی، نہ ان پر مسئلہ کی بنا ظاہر کی، مجتہد نے آکر جزئیات کی چھان بین کی، اور یہ فیصلہ کیا کہ دم کا انقطاع اکثر مدت پر ہوا تو جواز امر جماع کا مدافعت قدرتی، وہی طہارت پر ہے لہذا ہجر و انقطاع جماع کی اجازت دی، اور کم مدت پر انقطاع دم کی صورت میں مدافعت طہارت اختیار یہ پر رکھا، اور بغیر غسل جماع کی اجازت نہ دی، اس کے بعد مزید استدلال پیش کرتے ہیں۔

قرآن مجید سے طہارت حسی و حکمی کا ثبوت

آیت مبارکہ میں اتان (جماع) کے جواز کو دو امر پر مطلق کیا ہے اول طہارت حسیہ جس کو حسی بطہرون سے ظاہر کیا ہے، دوم طہارت صمیہ یعنی غسل جس کا ذکر لفظ تطہرون میں کیا ہے اور دراصل کلام اس طرح تھا ولا تقربوہن حسی یطہرون و یطہون، فلذا تطہرون فأتواہن من حیث امر حکم اللہ، ان دونوں جملوں میں سے ایک ایک فعل اختصار کیلئے حذف کر دیا گیا ہے، پہلے جملہ کے ”طوف علیہ و معطوف میں سے پہلے

اصل کو لے کر دوسرے کو حذف کیا اور دوسرے جملہ کے دوسرے فعل کو لے لیا پہلے کو حذف کر دیا کیونکہ ایک کا ذکر دوسرے کے مقابلے کے حذف و تقدیر پر قرینہ ہے (اس تفصیل سے واضح ہوا کہ امام صاحب کا مسلک نہ صرف یہ کہ نص قرآنی کے خلاف نہیں بلکہ وہ اس کی صحیح ترین تفسیر ہے)

محدث ابن رشد کا اشکال اور اس کا حل

حضرت نے فرمایا کہ تشریح مذکور سے ابن رشد کے اس اشکال کا بھی حل ہو گیا کہ آیت قرآنی کے اندر غایہ و استیفاء میں ارتباط نہیں ہے، کیونکہ غایہ حتی بطہر ہی تھی اور اس پر جو استیفاء مرتب کیا گیا وہ فاذا تطہرون ہے، اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی کہے: میں تمہیں روپے نہ دوں گا تا آنکہ تم میرے گھر میں نہ آؤ پس اگر تم مسجد میں داخل ہو گئے تو تمہیں روپے ملیں گے، یہ غایہ و استیفاء میں بے ربطی کی مثال ہے اور صحیح صورت یہ ہے: پس اگر تم میرے گھر میں آئے تو تمہیں روپے ملیں گے، جب ہم نے اصل کلام مع مقدمات کے پیش کر دیا تو عدم ارتباط کا اشکال مذکور کا ہے، کہ فاذا تطہرون کا غایہ بھی تمہیں موجود ہے اور اسی سے استیفاء مربوط ہے، دوسرا حل میرے نزدیک اشکال مذکور کا یہ ہے کہ فاذا تطہرون کا غایہ کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق صدر کلام لا تقربوہن سے ہے کہ حالت جنس میں عورتوں سے مقاربت مت کرو، پھر جب وہ پاک ہو جائیں تو مقاربت کرو، اس کو اصطلاح میں مرد و عسل کہا جاتا ہے۔

تیسرا جواب: امام اعظم کی طرف سے تیسرا جواب یہ ہے کہ ان کے نزدیک دس دن اور کم کا فرق صرف رجعت کے بارے میں ہے دوسرے مسائل میں نہیں ہے یعنی اگر مطلقہ رجعت کا تیسرا دم جنس دس دن پر منقطع ہو تو رجعت کا حق ختم ہو جاتا ہے اور اگر دس دن سے کم میں منقطع ہو تو جب تک وہ غسل نہ کرے یا غسل و تحریر کا وقت نہ گذرے رجعت کا حق باقی رہے گا۔ یہ روایت امام اعظم سے ابو جعفر النخاس شافعی نے اپنی کتاب ”النسخ و المنسوخ“ میں اپنے استاد امام محمد بن حنفی کے واسطے سے نقل کی ہے یہ نخاس محدث ابن جریر طبری مشہور مفسر کے معاصر تھے، اگر یہ روایت امام محمد بن حنفی سے صحیح ہے تو بہت اہم اور قابل اعتناء ہے کیونکہ امام محمد بن حنفی اپنے زمانہ میں مذہب امام اعظم کے سب سے بڑے عالم تھے انھوں نے صرف تین واسطوں سے امام کی فقہ حاصل کی ہے مگر میں اس روایت پر اس لئے زیادہ اعتماد نہیں کرتا کہ امام کا

۱۔ ابن جریر طبری شافعی ۳۱۰ھ نہایت مشہور معروف محدث و مفسر تھے، محدث ابو ثور ۳۳۰ھ اور او داغابری ۳۷۰ھ کی طرح آپ بھی بغداد کے تھے، ولادت ۳۲۳ھ میں ہوئی، پورا نام محمد بن جریر بن کنانہ بن کثیر ہے، آپ نے تفسیر و تاریخ میں نہایت مفصل منہج بنے نظیر، یادگار ہیں چھوڑیں اور حدیث میں تہذیب الآثار سے مثال لکھی مگر اس کو پورا نہ کر سکے، کہا گیا ہے کہ وہ ان کی جانب کتب میں سے ہے ہر حدیث پر اس کے طرق، ملت، نعت، فقہی مسائل، اختلاف علماء و دلائل ذکر کئے ہیں، مسند مشہور و اہل بیت و حوالی اور مسند ابن عباس پر سے کئے تھے کہ وفات ہوئی،

فد میں کتاب البیضا لکھی، جس کی صرف کتاب الطہارۃ تقریباً ۱۵ ہزار ورق میں تھی، آپ نے ایک روایت مرفوعہ نقل کی ہے کہ جس مسلمان کے لئے اس کی موت کے وقت لا الہ الا اللہ کا شفع کر لیا جائے گا وہ جنت میں داخل ہو جائے گا (تذکرۃ الفقہاء ص ۱۰/۲۱)

ہمارے ہاں حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ اگرچہ کوئی کتاب دوسری کتاب سے بے نیاز کرنے والی نہیں ہے، مگر تفسیر ابن کثیر بڑی حد تک تفسیر ابن جریر سے مستغنی کر سکتی ہے، نیز آپ نے آٹھ راہنمون ۱۸۸/۱ پر اپنے علمی حاشیہ میں لکھا کہ محدث ابن جریر طبری نے بھی حدیث کی روایت امام اعظم سے کی ہے، اور ایک روایت کا حوالہ تہذیب میں موجود ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس روایت کا ذکر تہذیب میں ۱۹۱/۳۶۹ میں ہے، اور محدث ابن کثیر شافعی نے بھی امام اعظم سے روایت حدیث کی ہے ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر ص ۲۶۱/۱ تحت قول قل لیساء کم حوث لکم آتایہ یا ما بخاری، وغیرہ کے بعد کہ یہ محدثین شافعیہ کی امام اعظم سے روایت حدیث کا ان کی حدیثی جلالت و قدر پر روشن دلیل ہے، نیز محدث شیخ علامہ ابن عبد البر (صاحب تہذیب و استدرار وغیرہ) نے بھی اپنی مائتہ تالیفات میں جامع بیان العلم و فضائل فیضیہ طبع بہت سی احادیث امام اعظم کے واسطے سے نقل کی ہیں، بلکہ ایک جگہ ان کی روایت میں ہے ہوا کہ امام صاحب سے اس کی روایت بنتہ ہے یا نہیں تو اس کی حلائی و تحقیق کی اور جب معلوم ہوا کہ اس کو امام صاحب سے روایت کرنے والے قابل وثوق اور بہت سے حضرات بھی ہیں تو اپنے اطمینان کا اظہار کیا۔ گویا امام صاحب سے روایت کا وثوق طریقہ سے مل جاتا ان کا یہ محدثین کی نظر میں نہایت وقیع و اہم تھا، و الحمد للہ نقلی ذکر۔ (مولف)

(نوٹ) مقدمہ انوار الباری ص ۲۸۵ میں محدث ابن جریر طبری کا ذکر درج کیا تھا، اس لئے یہاں استدراک کیا گیا ہے۔

مذہب مشہور اس کے خلاف نقل ہوا ہے۔

فائدہ علمیہ مہمہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے اختتام بحث پر ایک اہم علمی افادہ فرمایا کہ یہ جو فقہاء نے باب انہیں میں لکھا ہے کہ انقطاع دم اقل عشرہ پر ہو تو جماع حلال نہیں تا آنکہ مروت غسل کر لے یا غسل و تحریر کا وقت گزر جائے اور ایسی ہی باب اربعہ میں لکھا کہ انقطاع دم دس دن سے کم پر ہو تو رجعت کا حق باقی ہے تا آنکہ وہ غسل کر لے یا ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، یہ مسئلہ فقہاء نے آیت فاذا تطهرون سے اخذ کیا ہے کیونکہ اس میں مدت تطہر کو زمانہ حیض میں شامل کیا ہے مگر چونکہ ان حضرات نے اس امر کی صراحت نہیں کی کہ یہ مسائل قرآن مجید سے ماخوذ ہیں، اس لئے یہ بات نظروں سے اوجھل رہی واللہ تعالیٰ اعلم۔

فقہاء کی تعلیمات اور مقام رفیع امام طحاوی

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ ہر ایمان میں انقطاع دم بصورت اقل عشرہ ایام میں غسل کو ضروری کہا ہے اور اس کی وجہ ترجیح جانب انقطاع لکھی ہے، حالانکہ درحقیقت وہ مناہج حکم نہیں ہے، اور وجہ حقیقی وہی ہے جو فاذا تطهرون سے بیان ہوئی ہے، صرف امام طحاویؒ نے چھ اشارات کئے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کو قرآن مجید سے اخذ کیا ہے مگر میں امام طحاویؒ کی پوری مراد نہ سمجھ سکا، کیونکہ فقہ کا علم جس قدر ان کے سینہ میں ہے، مجھ کو اس کا ہزارواں بھی حاصل نہیں ہے، اس لئے پوری بات کیسے سمجھتا؟! اگر فقہاء یہ پتہ دے دیتے کہ اس کو قرآن مجید سے لیا ہوا ہے تو بات واضح ہو جاتی، غرض حکم کو درست ہے، مگر مناہج غیر صحیح ہے۔ پھر فرمایا:۔ کہ ائمہ ثلاثہ (امام اعظم ابوحنیفہ، امام ابو یوسف و امام محمدؒ) کے بعد امام طحاویؒ سے زیادہ فقیہ میرے نزدیک کوئی نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اوپر کے کلمات مبارک کو پڑھ کر سوچنے کہ ہم لوگوں نے امام طحاویؒ کی کیا قدر پہچانی اگر ہم لوگ مؤلفات امام طحاویؒ کو پڑھنے پڑھانے سے بھی کتراتے ہیں اور ان کو سمجھنے کی برائے نام بھی سمجھ نہیں کر سکتے، تو ہماری عنایت کی کیا قیمت ہے؟ نہایت ضرورت ہے کہ درس بخاری و ترمذی کے ساتھ علوم طحاوی سے بھی پوری طرح روشناس کرایا جائے اور اس کے لئے جتنے وسیع و متنوع مطالعہ کی ضرورت ہے، اس کا وقت نکالا جائے، نیز درس معانی الآثار و مشکل الآثار کے لئے بھی بلند پایہ محدث مستقل طور سے رکھے جائیں، یہ نہیں کہ درس بخاری و ترمذی کے لئے قواعد اس میں بڑے بڑے شیوخ حدیث رکھے جائیں اور معانی الآثار کا درس دم درجہ کے اساتذہ کے سپرد ہو، اور وہ بھی خارج و زائد اوقات میں اور صرف تھوڑے اور اقل (غالبا محض برکت کے لئے) پڑھانے پر اکتفا ہو۔ فیلاسف!

یہ نہ کہا جائے کہ خود حضرت شاہ صاحبؒ نے طحاوی شریف کیوں نہیں پڑھائی؟ اول تو حضرت نے اس کا بھی مستقل درس دیا ہے، دوسرے آپ کا درس ترمذی و بخاری ہی تمام کتب حدیث کے علوم و انبیا پر حاوی ہوتا تھا۔

اب کہ معانی الآثار کی بہترین شرح ابانی الاحبار بھی چھپ گئی ہے، اور علامہ عینی کی شرح کی وجہ سے اس کے افادات و ملی ایسٹ میں بھی گرانقدر اضافات ہو گئے ہیں، اس کو باقاعدہ داخل درس دورہ حدیث کر دینا چاہئے، واللہ اعلم۔

لفظ حیض کی لغوی تحقیق

محض۔ جیسا کہ زجاج اور اکثر کی رائے ہے حاضنت امر، دھیا و دھاسا سے مصدر ہے، نجی و مصیبت کی طرح بمعنی سیلان آتا ہے۔ حاض السبل و فاض یولاجاتا ہے، ازہری نے کہا کہ اسی سے حوض کو حوض کہتے ہیں کہ اس کی طرف پانی بہتا ہے، بعض لوگوں نے محض کو آیت میں اسم مکان قرار دیا ہے۔ (روح المعانی ص ۲/۱۱۲)

معارف السنن للہوری ص ۱/۴۰۸ میں ہے:۔ حائض بغیر تاہ فیض لغت ہے، اور جوہری نے فراء سے حائضہ بھی نقل کیا ہے، علماء

شریعت نے حیض اس دم کو کہا جس کو بالغ عورت کا قعر رحم بغیر کسی بیماری کے دفع کرے (عمدہ ص ۲/۷۸) اور مسید احمد، حدیث فاطمہ بنت ابی حیوش میں ہے کہ استاضہ وہ ہے جو عرق رحم پھٹنے، یا کسی بیماری کی وجہ سے ادنیٰ رحم سے نکلے۔ حاض۔ حاض۔ حاصل اور حاد کے ایک ہی معنی ہیں (عمدہ ص ۲/۷۷) اور حیض کے دوسرے دس نام یہ ہیں: طمث، عراک، خلج، قرا، اکبار، اعصار، فراک، وراس، طمس، نفاس، ان میں پہلے ۶ زیادہ مشہور ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ زختری نے حائض بغیر تا کا استعمال غیر حالت حیض کے لئے بتلایا اور حائضہ کا جس کو فی الحال حیض آ رہا ہو، اور ایسی ہی حامل و مرضع ہے (درائج العمدہ ص ۲/۸۳) من الختری فرق مرض و مرضہ (حائض و حاملہ کی جمع حیض اور حوائض آتی ہے۔ محقق عینی نے لکھا:۔ غلیل نے کہا جب بالغ حیض نہ آتا ہو تو اس کو حائض معنی حائض کہیں گے بمنزلہ السنوب یعنی حیض والی جیسے، وراغ، نائل، نامر، لابن اور ایسے ہی طاق، طامط، وقاعد (آیرہ کے لئے) یعنی طاق طلاق والی وغیرہ) الخ (عمدہ ص ۲/۷۸)

لفظ اذی کی لغوی تحقیق

”اذی“ کے لغوی معنی تکلیف دہ چیز کے ہیں، اسی سے گندگی و نجاست کے لئے بھی بولا گیا کہ وہ بھی تکلیف دہ ہوتی ہے، صاحب روح المعانی نے لکھا:۔ اذی مصدر آذاه یؤذیہ اذاً و اذاءً سے ہے، اور مشہور مصدر ایداً نہیں ہے، اور حیض پر اس کا اطلاق بطور مبالغہ ہوا ہے۔ اور اس سے معنی مقصود مستفرد ہے، یعنی جس چیز سے نفرت کی جائے، یہی تفسیر حضرت قتادہؒ سے مروی ہے، حیض کو اذی سے اسی لئے تعبیر کیا گیا اور ایسی حکم ممانعت کو مرتب کیا گیا تاکہ عطف حکم بھی بتلادی جائے، کیونکہ حکم کے ساتھ اگر عطف حکم بھی بیان کر دی جائے تو اس حکم کی عظمت و اہمیت دلوں میں اچھی طرح اتر جاتی ہے (روح المعانی ص ۲/۱۲۱)

صاحب مجمع البحار نے لکھا:۔ نہایہ ابن الاثیر میں ہے ”امیطوا عنه الاذی“ یعنی ساتویں روز عقیقہ کے وقت مولود بچہ کے سر کے بال اور گندگی وغیرہ کو دور کر دو، اور اسی سے دوسری حدیث میں ہے ”ادناھا اماطة الاذی عن الطریق“ یعنی راستہ سے، کانٹے، پتھر اور نجاست وغیرہ کا دور کر دینا ایمان کے ادنیٰ شعبوں میں سے ہے اور اسی سے ”ما لم یؤذیہ“ اور ”فان الملائكة لتأذی مما یؤذی منه الانس“ اور ”للا یؤذی جوارہ“ بھی ہے۔ الی اخرہ (مجمع بحار الانوار ص ۱/۲۳)

تراجم کے مسامحات

دوسری عام لغات کی کتابوں میں بھی اذی کے معنی تکلیف دہ چیز ہی کے ہیں، مرض یا معرط کے معنی کسی نے نہیں لکھے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی لئے ہمارے نزدیک مندرجہ ذیل معانی و تفسیر مروج ہیں:۔ تفسیر القرآن ص ۱/۱۶۹ میں ہے (اصل میں اذی کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی گندگی کے بھی ہیں اور بیماری کے بھی، جس صرف ایک گندگی ہی نہیں ہے، بلکہ طبی حیثیت سے وہ ایک ایسی حالت ہے جس میں عورت تندرستی کی بد نسبت بیماری سے قریب تر ہوتی ہے) جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل کی اذی کے معنی بیماری کے لئے لغوی اعتبار سے صحیح ہیں، نہ طبی حیثیت سے، کیونکہ سارے اطباء اور ڈاکٹر حیض کی حالت کو طبی اور صحت کی حالت قرار دیتے ہیں، اور بیماری کی صورت تو اس کے طبی حالت سے متضرب ہونے اور اس میں خوراً آنے کے بعد پیدا ہوتی ہے جس طرح بول و براز وغیرہ امور طبعیہ کو ہم بیماری نہیں کہہ سکتے، حالانکہ ان میں بھی گندگی اور کلفت کی صورت موجود ہے، البتہ ان کے بھی غیر طبی اعتبارات کو بیماری میں داخل کیا جاتا ہے۔ غرض عورت کے لئے صحیح و طبی حالت حیض اس کو بیماری سے قریب نہیں بلکہ دور کرتی ہے، اور نہایت اچھی صحت ان ہی عورتوں کی ہوتی ہے، جن کے یام صحیح ہوتے ہیں بلکہ یہ ان کی صحت و تندرستی کا بہت بڑا احتیاس ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ترجمان القرآن ص ۱۳۱۱ میں ہے ”ان سے کہہ دو، وہ معذرت (کا وقت) ہے (ترجمہ) (نوٹ) علیحدگی کا حکم اس لئے نہیں ہے کہ عورتیں ناپاک ہو جاتی ہیں بلکہ صرف یہ بات ہے کہ ان ایام میں زنا شوق کا تعلق منہ سے اور صفائی و طہارت کے خلاف ہے ”اذی“ کا ترجمہ معذرت کا وقت کا لقب عربیت پر دل ہے، جس طرح ترجمان القرآن ص ۱۱۴۲ میں الدین کے تحت مستعلم لیلیٰ والا شعر پیش کرنا، اور ص ۲۱۳۳ میں ”لھم فیہ سوائہ“ کا ترجمہ حالانکہ سب اس میں برابر کے حقدار ہیں ”اور ص ۲۱۳۶ میں ”لقبضت قبضۃ من النور الوصول“ کا ترجمہ اتباع و پیروی کا ترجمہ وغیرہ بھی لقب عربیت کے نمونے ہیں۔ واللہ یقول الحق و هو یمہدی السبیل۔

حیض کے بارے میں اطباء کی رائے

شروع میں ہم نے ذکر کیا تھا کہ حضرت شاہ صاحب حیض کے مسائل میں اطباء کی تحقیقات کو بھی اہمیت دیتے تھے اور جدید تحقیق و ریسرچ پر بھی توجہ دینے کی تلقین فرماتے تھے اس لئے آخر بحث میں ہم ان کے اقوال بھی درج کرتے ہیں:-

”مس الاطباء حکیم وڈاکٹر غلام جیلانی نے لکھا:- حیض وہ خون ہے جو عورت کی حالت صحت میں ماہ بہ ماہ رحم سے خارج ہوتا ہے، اس خون کا رنگ سرخ یا سرخ سیاہی مائل ہوتا ہے جو ٹھنڈ نہیں ہوتا، اور رحم و اندام نہانی کی دیگر رطوبات لئے سے اس میں تغیر اور تبدل پیدا ہو جاتا کرتی ہے۔ حیض آنا لڑکیوں میں بلوغ کی علامت قرار پایا، ایام حمل میں خونِ حیض جنین کی غذا اور ساخت لحم و فحیم میں کام آتا ہے، جو خون زائد ہو وہ بعد وضع حمل بطور نفاس خارج ہو جاتا ہے، نیز ایام رضاعت میں خونِ حیض سکیل پشیر مادر ہو جاتا ہے، معتدل ممالک میں ۱۲ سے ۱۶ برس تک کی عمر میں حیض آنے لگتا ہے، گرم ممالک میں ۱۰ یا ۹ برس کی عمر میں اور سرد ممالک میں ۱۶ یا ۲۱ برس کی عمر میں شروع ہوتا ہے۔

دو کورس کا فاصلہ

خونِ حیض ہر چار ہفتہ (۲۸ دن) کے بعد آیا کرتا ہے، لیکن بعض عورتوں کو ۳۳ روز بعد اور بعض کو ۳۲ روز بعد بھی آتا ہے، جو داخلِ مرض نہیں بشرطیکہ درمیانی وقفہ ہمیشہ یکساں ہو، اور اگر کبھی کم اور کبھی زیادہ ہو تو وہ حاملتِ مرض اور بے قاعدگیِ حیض ہے جس کا علاج کرنا چاہئے۔

زمانہ حیض: حیض آنے کے تین دن سے پانچ دن تک اور بالعموم چار دن تک ہوتی ہے لیکن شاذ و نادر ایسی عورتیں بھی ہوتی ہیں جن کو سات دن تک یہ حالت رہتی ہے بالعموم ۳۰، ۳۵ برس کی عمر تک حیض آتا رہتا ہے اور شاذ و نادر ۵ یا ۶ برس کی عمر تک، (تین دن سے کم اور ۱۰ دن سے زیادہ حیض آنا خرابی صحت کی دلیل ہے، مصباح الحکمت ص ۳۲۹)

خاص ہدایات: حیض کا باقاعدہ آنا عورت کی تندرستی اور خوش قسمتی کی دلیل ہے کیونکہ اس کے ٹور سے طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اس لئے (۱) حائلہ کو جماعت سے قطعی پرہیز کرنا چاہئے، ورنہ خون زیادہ آنے لگے گا، جو ایک خطرناک مرض بن جائے گا، اسلام نے اس حالت میں جماعت کو سخت ممنوع اور حرام قرار دیا ہے، (۲) بہ حالتِ حیض ٹھنڈا اور سردی اور سرد چیزوں کے استعمال سے احتراز ضروری ہے حتیٰ کہ سرد پانی سے ہاتھ منہ بھی نہ دھونا چاہئے، شربت، مچھاچہ، دہی، برف، اور سرد و ترش پھلوں سے پرہیز ضروری ہے، (۳) اس زمانہ میں حیض کا ہونا بھی بہت منہر ہے نیز جسمانی صفائی کا خیال نہایت ضروری ہے، کپڑے بھی صاف عمدہ استعمال کئے جائیں (۴) چھلنا، کودنا، دوڑنا، زینہ پر چل دی جلدی چڑھنا، اعراض نفسانیہ، رنغ و خمِ غصہ و خوف وغیرہ بھی خیر حیض کا باعث ہوتے ہیں۔ (خزنِ حکمت کا لکچر ویکٹیم ص ۹۵ ج ۲)

ایام حیض میں غسل کرنا بھی منہر ہے، اور جس طرح سرد غذا نہیں ممنوع ہیں، زیادہ گرم گرم اور محرک و تیز غذائیں بھی قابلِ احتراز ہیں مثلاً گوشت، چائے، شراب، تیز و گرم ماسالے، لہذا غذا معتدل، گرم تر، اور سرخ البھنم ہونی چاہئے۔

طب قدیم و جدید کا اختلاف

(۱) محمد طب حکیم محمد فیروز الدین صاحب (انجمن ایل ایل) ڈیڑھ ریش الاطباء لاہور نے لکھا:۔ قدیم اطباء کا خیال ہے کہ عورت کے مزاج میں غلبہ برودت کے باعث اس کی رطوبات فعلیہ بخوبی تحلیل نہیں ہوتیں، اور کچھ نہ کچھ بدن میں جمع ہوتی رہتی ہیں، جن کو طبیعت ہر مہینے وقت مقررہ پر خارج کرتی ہے اور یہی حیض ہے لیکن ڈاکٹروں کو اس نظریہ سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اور انجس کا تعلق اندرون جسم کے غیر رقیق غد کے افرازات (برساز) سے ہے، چنانچہ جب سہ ماہی میں بیضہ اپنی تیار ہونے لگتے ہیں تو بعض غد کے افرازات بڑھ جاتے ہیں، جس سے عورت میں بلوغ کے آثار نمایاں ہونے لگتے ہیں اور چونکہ خصیۃ الرحم سے بیضہ اپنی تیار اور پختہ ہو کر ہر ماہ رحم کی طرف آتے ہیں اس لئے ان ایام میں رحم کی اندرونی حشاء میں اجتماع خون ہو کر حیض آنا شروع ہو جاتا ہے (۳) قدیم اطباء کا خیال ہے کہ ایام حمل میں خون حیض ہی جنین کی غذا اور اس کے گوشت و پوست بنانے کے کام آتا ہے اس طرح حال کے ڈاکٹروں کی رائے ہے کہ استقر ارحل کے بعد رحم کی اندرونی حشاء وہ چیز ہو جاتی اور جنین کی حفاظت کرتی ہے اور خون حیض طبعاً بند ہو جاتا ہے، چنانچہ حاملت حمل میں حیض کا نا طبعی فصل نہیں ہے بلکہ مرض شمار ہوتا ہے، جنین کا خون اور گوشت و پوست خود اس کے اعضاء میں پیدا ہوتا ہے اور ماں کے طبعی خون سے وہ صرف اپنی غذا اور ہوا کو حاصل کرتا ہے، گویا جنین کی نشوونما میں بھی خون حیض کا کچھ دخل نہیں، پستانوں میں دودھ کی پیدائش بھی طبعی اور صالح خون سے ہوتی ہے نہ کہ خون حیض سے خون حیض کا اور ترقی ماہوار ہوا کرتا ہے لیکن دودھ کی پیدائش تو ہر وقت ہوتی رہتی ہے، لہذا دودھ صالح طبعی خون سے پستانوں کی ساخت کے اندر ہی تیار ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ سل و دق اور آفتک و جذام کی مریض عورتوں کا دودھ بھی ان جراثیمی عدوی سے بالکل صاف و پاک ہوتا ہے، اور بچہ کو ان امراض کی چھوت ماں کے دودھ سے ہرگز نہیں لگتی، البتہ بیماریوں کا قرب اور اس کے بدن و لباس کی غلاظت وغیرہ اسے ہمار کرتی ہیں۔

حیض کی مدت: حیض کے ایام کی مدت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن بھی جاتی ہے، اس سے کم یا اور زیادتی خرابی سخت کی دلیل ہے۔ (مصباح حکمت ص ۳۹۹)

بَابُ غَسْلِ الْحَائِضِ رَأْسَ زَوْجِهَا وَتَرَجِيلِہِ

(حائضہ عورت کا اپنے شوہر کے سر کو دھونا اور کنگھا کرنا)

(۲۸۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِكَ عَنْ هِشَامِ بْنِ غُرُورَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُرْجِلُ رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ

(۲۸۹) حَدَّثَنَا إِسْرَافِيلُ بْنُ مُوسَى قَالَ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامُ بْنُ غُرُورَةَ أَنَّهُ سَمِعَ الْخَلِيفَةَ أَوْ تَدْنُو مِنِّي الْمَرْأَةَ وَهِيَ حُبْطٌ فَقَالَ غُرُورَةُ كُلُّ ذَلِكَ عَلَى هِشَامٍ وَكُلُّ ذَلِكَ تَحْدِيثِي وَلَيْسَ عَلَيَّ أَحَدٌ فِي ذَلِكَ بَأْسٌ أَخْبَرَنِي عَائِشَةُ أَنَّهَا كَانَتْ تُرْجِلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ حَائِضٌ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَنِينًا مُخَاوِرًا فِي الْمَسْجِدِ يُبْلِي لَهَا رَأْسَهُ وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا فَتَرْجِلُهُ وَهِيَ حَائِضٌ

ترجمہ (۲۸۸) حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں رسول ﷺ کے سر مبارک کو حائضہ ہونے کی حالت میں بھی کنگھا کرتی تھی۔

ترجمہ (۲۸۹) حضرت عروہؓ نے کسی نے سوال کیا، کیا حائضہ میری خدمت کر سکتی ہے یا ناپاکی کی حالت میں عورت مجھ سے قریب ہو سکتی ہے؟

عروہ نے فرمایا میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، اس طرح کی عورتیں میری بھی خدمت کرتی ہیں اور اس میں کسی کیلئے بھی کوئی حرج نہیں مجھے حضرت عائشہؓ نے بتایا کہ وہ حائضہ ہونے کی حالت میں رسول ﷺ کے سر مبارک میں کنگھا کیا کرتی تھیں حالانکہ رسول ﷺ اس وقت مسجد میں مشغول ہوتے، آپ ﷺ اپنا سر مبارک قریب کر دیتے اور حضرت عائشہؓ حائضہ کے باوجود اپنے حجرہ ہی سے کنگھا کر دیتی تھیں۔

تشریح: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: یہ باب اس لئے لائے ہیں تاکہ کسی کو یہ وہم و خیال نہ ہو کہ مہاشرت و جماع کی طرح حائضہ عورت کا قرب و مس وغیرہ بھی ممنوع ہوگا، اور اس سے یہودی غلطی بتلا تا ہے، جو بحالت حیض عورت کے ساتھ کھانے پینے اور ایک مکان میں ساتھ رہنے کو بھی ممنوع سمجھتے تھے۔ (لامع ۱/۱۱۶)

بحث مطابقت ترجمہ

حافظ نے لکھا:۔ حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے ترجیل (کنگھا کرنے) کے لحاظ سے تو ظاہر ہے کہ باب کی دونوں حدیثوں میں ترجیل کا ذکر موجود ہے، البتہ غسل اس کا ذکر نہیں ہے، مگر اس کو یا تو ترجیل پر قیاس کر لیا گیا ہے۔ یا امام بخاریؒ نے اس طریق حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جو باب مہاشرة الحائض میں آنے والی ہے کیونکہ اس میں غسل اس کی صراحت ہے اور اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حائضہ عورت کی ذات ظاہر ہے، بخش نہیں ہے، اور یہ کہ اس کا حیض اس کی ملاست سے باغ نہیں ہے (فتح الباری ۶/۲۷۱)

حضرت شیخ الحدیث کی تائید

آپ نے حافظ کی توجیہ مذکور نقل کر کے لکھا کہ میرے نزدیک دوسری صورت (اشارہ والی) متعین ہے، کیونکہ وہ اصول تراجم بخاری میں سے ایک اصل مطروہ ہے، یعنی گیارہویں۔ (لامع ۱/۱۱۶)، حضرت شیخ الحدیث دامت فیضہم نے مقدمہ لامع ص ۸۹، میں اس اصل پر خوب تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں حافظ ابن حجر کے طریقہ کی تصویب بھی کی کہ وہ جو ہر جگہ امام بخاری کے ترجمہ الباب کی حدیث الباب سے مطابقت نکال دیتے ہیں خواہ وہ ترجمہ اس جگہ حدیث الباب سے ثابت نہ ہوتا:۔ کیونکہ دوسری کسی جگہ امام بخاری اپنی تصحیح میں ایسی حدیث ضرور لائے ہیں، جس سے اس ترجمہ کی مطابقت نکل سکتی ہے، اور محقق یعنی نے جو اکثر جگہ حافظ کے اس طریقہ پر نقد و جرح کی ہے، اس پر تعجب و نکارت کا اظہار کیا ہے، پھر اس سلسلہ کی نوک جھونک کا ایک خاص نمونہ دکھا کر حضرت دایم علیہم نے حافظ یعنی کو ازمایا دیا ہے کہ وہ حافظ پر تو تنقید کرتے ہیں، مگر خود بھی انھوں نے کئی جگہ حافظہ کی طرح تاویل کی ہے، اور اس کی تین مثالیں دی ہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس بارے میں محقق یعنی کا نقد ہی صحیح و صواب ہے اور چونکہ ہم حافظ سے مرعوب ہیں اور محقق یعنی وغیرہ کا بلند ترین علمی و تحقیقی مقام پیش نظر نہیں، اس لئے حافظ کی تصویب اور مقابل کی تنقیص آسانی سے کر دی جاتی ہے، ہم نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ ہمیں بے وجہ حافظ یعنی کی تنقیص سے بڑی تکلیف ہوتی ہے، کیونکہ یہ بات علمی و تحقیقی شان سے بعید ہے۔ اس کے بعد ہماری گزارش مذکور کے دلائل بھی ملاحظہ فرمائیے اور کوئی غلطی ہو تو متنبہ ہونے پر پھر نظر ثانی بھی کی جائے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حافظ کی تاویلات اور یعنی کی توجیہات مذکورہ میں بہت بڑا فرق ہے، اس لئے اہرام مذکور کا موقع نہیں، یہی مثال باب من حمل جازية صغيرة علی عقیقہ کی دی گئی ہے، جس کے تحت امام بخاری وہ حدیث لائے، جس میں من حمل جاریہ تو ہے عمر علی عقیقہ نہیں ہے، لہذا عدم مطابقت کا اعتراض متنبہ ہو گیا، محقق یعنی نے فرمایا کہ یہی حدیث اور بعد اسی واقعہ سے متعلق دوسرے طرق روایت سے مسلم، ابوداؤد و مسند احمد میں ہے، جن میں علی عقیقہ کی صراحت ہے، لہذا امام بخاری کا پورے واقعہ کی طرف اشارہ درست اور اسی حیثیت سے مطابقت بھی صحیح ہے، دوسرے اعتراض کلیتہً عدم مطابقت کا نہ تھا، کیونکہ حمل جاریہ تو تھا، صرف اس کے وصف کا ذکر نہ تھا، اس لئے مطابقت ناقص تھی، جس کو رفع کر دیا گیا۔

دوسری مثال باب تسوية الصفوف عند الاقامة وبعدھا کی دی گئی ہے، جس کے تحت حدیث لائی گئی جس میں تسویہ تو بے مکر اس کا اگلا وصف عند الاقامة وبعدھا مذکور نہیں ہے، محقق عینی نے مطابقت کی صورت بتلائی کہ دوسرے طرق حدیث میں یہ بھی ہے، اس لئے امام بخاری کا اس کی طرف اشارہ درست ہو سکتا ہے۔ تیسری مثال باب التقاض والملازمة فی المسجد (بخاری ص ۶۵) کی دی گئی ہے کہ اس کے تحت امام بخاری وہ حدیث لائے جس میں تقاضی کا تذکرہ ہے، مگر ملازمة کا نہیں، محقق عینی نے صحیح مطابقت کے لئے دو وجہ لکھیں۔ (۱) اسی حدیث میں مذکور ہے کہ کعب نے جب مسجد نبوی میں عبداللہ بن ابی حدرد سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو وہ دونوں ساتھ ہی رہے اور لڑتے جھگڑتے رہے تا آنکہ حضور ﷺ ان کی آوازیں کر کر شریف لے آئے اور فیصلہ فرمادیا۔ تو گویا اسی حدیث میں معنی ملازمة پائی گئی۔ (۲) خود امام بخاری نے یہی حدیث دوسرے چند مواضع میں ذکر کی ہے، مثلاً باب الصلح اور باب الملازمة میں اور وہاں فقہ مذکور کا لفظ بھی موجود ہے، گویا امام نے والملازمة کے لفظ ترجمہ الباب سے اسی حدیث مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ سب جگہ کی احادیث، بمنزلہ حدیث واحد ہیں کہ واقعہ ایک ہی ہے، امام بخاری کی عادت ہے کہ بعض مواضع میں وہ تراجم ابواب اسی طرح قائم کرتے ہیں۔ (عمدہ ۲/۴۱۵)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ محقق عینی پوری طرح متنبہ ہیں اور ان کے وسیع مطالعہ میں وہ مواضع بھی ہیں جہاں امام بخاری سے مطابقت کے باب میں کوئی قائل ذکر تراجم نہیں ہوا (جیسے ان تینوں مثالوں میں) اور وہ بھی ہیں جہاں معمولی مساحت ہوئی ہے، اس لئے ایسے مواقع میں انھوں نے حافظ کی تاویلات پر کڑی تنقید نہیں کی، اور ایسے مواقع بھی ہیں، جہاں بڑی مساحت ہو گئی ہے اور ان کے بارے میں وہ حافظ کی تاویلات کو جرح نہیں سے تعبیر کرتے ہیں، یا حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کے الفاظ میں تعجب شدید کرتے ہیں، اس کے بعد ہم زیر بحث باب کے ترجمہ الباب کی مطابقت پر آتے ہیں، جو محقق عینی کی نظر میں نامطابقت کی مثال ہے اور وہ بھی معمولی نہیں ہے، جبکہ حافظ اور حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کی نظر میں دوسرے سے نامطابقت کے ذیل میں آنے کی مستحق ہی نہیں، اسی سے ہمارے نظریہ و استدلال کی صحت وعدہ صحت بھی واضح ہو جائے گی۔ واللہ المسبحان۔

محقق عینی نے فرمایا: باب کی دونوں حدیثوں میں صرف ترجمہ کے دوسرے جزو تریخیل راس سے مطابقت ہونا تو ظاہر ہے، باقی پہلے جزو غسل الحائض راسہ سے کوئی مطابقت موجود نہیں ہے اور بعض لوگوں نے (مراد حافظ ابن حجر ہیں) جو قیاس یا اشارہ والی تاویلات کی ہیں، وہ دونوں بے حقیقت ہیں قیاس کی اس لئے کہ تراجم ابواب کی وضع و تصنیف کو کوئی شرعی احکام والی پوزیشن تو حاصل ہی نہیں کہ ایک حکم پر دوسرے کو قیاس کر لیں، یعنی چونکہ تریخیل کا ترجمہ قائم کرنا درست ہے اس لئے اس پر قیاس کر کے ہمیں غسل راس کا ترجمہ قائم کرنے کا بھی حق مل گیا، تراجم کی حیثیت محض عنوانات کی ہے اور ان کی صحت کا مدار ان کے تحت پیش کردہ احادیث سے مطابقت پر ہے، اس کے سوا کچھ نہیں، اور جب یہ بات حاصل نہیں تو زائد اور غیر مطابق ترجمہ و عنوان کا ذکر کرنا نا حاصل ہے۔

دوسری تاویل اشارہ والی اس لئے صحیح نہیں کہ یہ بات کسی طرح بھی منقول نہیں ہو سکتی کہ ترجمہ و عنوان تو اس باب میں ہوا اور مترجم لہ (یعنی جس کے لئے وہ عنوان یہاں قائم کیا ہے) وہ وہ باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرے باب میں آئے، کیونکہ یہاں اس باب کے بعد ایک باب فواءہ الوجہ فی حجرا مراءتہ کا آئے گا، پھر دوسرا باب من ہی انفسا حیھا والا آئے گا اس کے بعد باب مباشرة الحائض آئے گا، جس میں بقول حافظ ابن حجر یہاں کے عنوان کا معنون لہ مذکور ہوگا (عمدہ ص ۲/۸۲)

یہاں محقق عینی نے حافظ کی دونوں مذکورہ تاویلوں پر لا وجہ بلکہ اصلاً کارہیاد کر کیا ہے (یعنی ان دونوں تاویلوں کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے، ایسے نقد و ترمیم کو یقیناً تعجب شدید کہا جاسکتا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ محقق عینی علم و تحقیق کی منہ پر بیٹھے ہیں، کیا یہ کوئی انصاف ہوگا کہ وہ زید و عمر کی رعایت کریں اور تحقیق کا حق ادا کرنے میں پس و پیش کو رو دیکھیں، بلکہ ہم نے تو یہ دیکھا کہ جتنے بڑے لوگ ہوئے ہیں، جہاں وہ

چھوٹوں اور مخالفوں تک کی بھی حق بات پر داد دینا ان فرس بجھتے ہیں، اسی طرح وہ بڑوں کی غلطیوں پر زیادہ کڑی گرفت کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں، اس لئے کہ بڑوں کی غلطی یا غلط روی سے بہت بڑی بڑی گمراہیاں پھیلتی ہیں، آج اگر ہم حافظ ابن حجر و حافظ ابن تیمیہ وغیرہ کے تفردات کو محض ان کی جلالت قدر سے مرعوب ہو کر قبول کر لیں تو اس کے نتائج معلوم !!! اسی لئے ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن حجر حافظ الدینیا ہیں، حافظ ابن تیمیہ پہاڑ ہیں علم کے، مگر جن مسائل میں ان حضرات سے غلطیاں ہوئی ہیں، وہ بھی پہاڑ کے برابر ہیں، فرماتے تھے ان حضرات کی جلالت قدر اتنی ہے کہ ہم ان کا مرتبہ آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا چاہیں تو ہمارے سروں کی ٹوپیاں گر جائیں، مگر علمی و دینی مسائل کی تحقیق اور احقاق حق کی بات بالکل الگ ہے، اس بارے میں کسی اپنے پرانے یا چھوٹے بڑے کی رعایت نہ ہونی چاہئے۔

بات یہاں سے چلی تھی کہ ہمارے نزدیک محقق یعنی کدو یہ میں کوئی تضاد نہیں ہے، ان کی نظر امام بخاری کے تمام تراجم پر نہایت گہری ہے، نیز انھوں نے خود امام بخاری کے بارے میں کوئی ریمارک نہیں کیا، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ امام بخاری نے اپنے تراجم میں صرف اپنے قیمتی اجتہادی مسائل کی ترجمانی کی ہے، اور ان کے اختیار کردہ جو مسائل جس طرح بھی ہیں، ان کو اپنے تراجم کے اندر سونے کی سعی فرمائی ہے، اسی سلی میں وہ بہت سی جگہوں میں استعمال سے بھی ہٹ گئے ہیں، لیکن جہاں تک ان تراجم کے تحت احادیث جمع کرنے کا سوال ہے وہ انھوں نے غیر معمولی احتیاط کے ساتھ انجام دیا ہے، وہ سب صحاح ہیں، بلکہ ان کی صحت میں شک و شبہ کی بھی گنجائش نہیں ہے، جس طرح یہ بات بھی بے شبہ ہے کہ صحاح کا انحصار صحیح بخاری پر نہیں ہے، اور بہت بڑا ذخیرہ صحاح کا دوسری کتب حدیث میں بھی موجود ہے۔ جہاں حافظ بخاری نے بوجہ مذکور یا جلالت قدر کا لحاظ کر کے امام بخاری پر تعلق نہیں کیا، اور صرف مطابقت و عدم مطابقت کا فیصلہ کر کے آگے بڑھ گئے ہیں، وہاں وہ حافظ کی بے جایا غیر مزید تاویلات پر کڑی تنقید کرنے سے بھی نہیں چوہے کے اور ہم حافظ بخاری کی حق گوئی، انصاف، اور بے لاگ تنقید کی نہایت قدر کرتے ہیں۔ والحق احق ان یقال۔

احکام و مسائل: محقق بخاری نے لکھا:۔ (پہلے) حدیث الباب سے ثابت ہوا کہ بیوی بوجہ حیض شوہر کے سر میں نکلتھا کر سکتی ہے اور سر دھونے کے جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، بجز حضرت ابن عباسؓ کے کہ ان کا اسے ناپند نہ کرنا منقول ہوا ہے (ممکن ہے بعد کو ان کی رائے بھی بدل گئی ہو) نیز معلوم ہوا کہ شوہر اپنی بیوی سے خدمت لے سکتا ہے جبکہ وہ راضی ہو اور یا بیجا می مسئلہ ہے۔ (عمدہ ص ۲/۸۲)

دوسری حدیث الباب کے تحت لکھا کہ اگر محفل اپنا سر یا تھ یا پاؤں مسجد سے باہر نکال دے تو اس کا کاف باطل نہ ہوگا اور اس سے غسل وغیرہ میں بھی بیوی سے بصورت رضا خدمت لینے کا جواز نکلا ہے لیکن بغیر مرضی کے جائز نہیں ہے کیونکہ اس پر ضروری ولازم تو صرف ازدواجی تعلق میں اتباع اور شوہر کے گھر میں ہر وقت رہائش کرنا ہے (کہ بغیر اس کی اجازت کے باہر نکلنا جائز نہیں) نیز معلوم ہوا کہ حائض عورت مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی الخ (عمدہ ص ۲/۸۳)

بَسَابُ قِبْرَةِ الْوُجْهِ فِي خَجَرٍ اَوْ بَابٍ وَهِيَ حَائِضٌ. وَكَانَ أَبُو وَابِلٍ يُرْسِلُ خَادِمَةً وَهِيَ حَائِضٌ اِلَى ابْنِ رَزِينٍ فَنَاقَبَهُ بِالنَّصِيفِ فَتَمَيَّكُهُ بِعِلَاقِهِ

(مرد کا اپنی بیوی کی گود میں حائضہ ہونے کے باوجود قرآن پڑھنا۔ ابو وائل اپنی خادمہ کو حیض کی حالت میں ابو رزین کے پاس بھیجتے تھے اور خادمہ قرآن عیدان کے یہاں سے جز دان میں لپٹا ہوا اپنے ہاتھ سے پکڑ کر لاتی تھی)

(۲۹۰) خَلَقْنَا اَبُو نَعْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ سَمِعَ زُهَيْرًا عَنْ مَنصُورِ بْنِ صَفِيَّةٍ اَنْ اَمَّهُ خَلَفَتْهُ اَنْ غَابَتْ خَلَفَتْهَا اَنْ اَلْبَيْتِ كَانَ يَتَكَبَّى فِي خَجَرٍ وَ اَنَا حَائِضٌ ثُمَّ يَقْرَأُ الْفَرَانَ:

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ میری گود میں سر مبارک رکھ کر قرآن مجید پڑھتے تھے۔ حالانکہ میں اس وقت حائضہ ہوتی تھی۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حائضہ عورت کی گود میں سر رکھ کر قرآن مجید کی تلاوت کرنا جائز ہے اور ایسی طرح مسئلہ حنیفہ کے یہاں بھی ہے، اور قادیانی قاضی خاں میں جو یہ مسئلہ ہے کہ مردہ کو غسل دینے سے قبل اس کے جنازہ کے قریب بیٹھ کر یا دوسری کسی نجس چیز کے پاس تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے۔ اس بارے میں جعفری یہ ہے کہ حائضہ عورت کی نجاست کپڑوں کے نیچے مستور ہے پس اگر اس کا لباس پاک ہو تو کراہت بھی نہ ہوگی (افادہ البیہ الاور)

امام بخاری نے مشہور تابعی ابوہریرہؓ کا اثر ذکر کیا کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے مشہور تابعی ابوزین کے پاس بھیجتے تھے اور وہ بحالت حیض ان کے پاس سے قرآن مجید کو علاقہ سے پکڑ کر لے آ کر پڑھتی تھیں۔

خضوع وجہد بالفتح والکسر گود کے معنی میں آتا ہے (کنانی فتح الباری والعمدہ) اور مجمع البحار ص ۲۳/۱ میں ہے کہ یہ حدیث حاد بھی ہے یعنی قرمھی بولا جاتا ہے علاقہ پالکسر کے معنی وہ ڈورا جس سے قرآن مجید کے جزدوان کو پاندھا جائے (کنانی فتح ۶/۱۷۷) اور مجمع البحار ص ۲۳/۱) حدیث القاری ص ۸۲/۲ میں ہے کہ علاقہ وہ ہے جس کے ساتھ صحیفہ کو لٹکا یا جائے، اور ایسی ہی علاقہ السیف وغیرہ ہوتا ہے دونوں ترجمے صحیح ہو سکتے ہیں، مگر یہاں زیادہ موزوں دوسرا معلوم ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حجر نے لکھا:۔ ان دونوں تابعین کے اثر ذکر سے معلوم ہوا کہ وہ بغیر مس کے حمل صحیفہ کو حائضہ کیلئے جائز سمجھتے تھے اور اس ترجمہ الباب کی مناسبت حدیث عائشہؓ سے اس طرح ہے کہ امام بخاری نے علاقہ کے ساتھ حائضہ کے حمل صحیفہ کو حائضہ کے مومن کو گود میں لینے کی طرح قرار دیا کہ اس کے سینہ میں بھی قرآن مجید ہے پھر حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے یہ مسئلہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کے موافق لکھا ہے کیونکہ جہور اس کو (یعنی حائضہ کے حمل صحیفہ بطریق مذکور کو بھی ناجائز کہتے ہیں) وہ دونوں مذکورہ صورتوں میں یہ فرق کرتے ہیں کہ حمل صحیفہ منافی دخل تقسیم ہے اور حائضہ کی گود میں لینا یا اس سے نکلے لگانا عرف میں محل نہیں کہلاتا۔ (فتح الباری ص ۱۶۷/۱)

بحث و نظر: محقق عینی نے لکھا:۔ سابق باب سے اس باب کی مناسبت تو اتنی ہے کہ دونوں میں حائضہ کے متعلق ایک ایک حکم بتلایا گیا ہے پھر وجہ مطابقت ترجمہ صرف یہ ہے کہ ترجمہ وحدیث دونوں میں حائضہ کیلئے دو جائز باتوں کا ذکر ہوا ہے، یعنی جیسے حائضہ کی گود میں ایک شخص تلاوت کلام اللہ کر سکتا ہے، اسی طرح حائضہ صحیفہ کو بھی علاقہ کے ذریعہ اٹھا سکتی ہے، اس سے زیادہ مطابقت کی وجہ یہاں نکالنا تکلف سے خالی نہیں، مثلاً صاحب کنوع اور ان کی متابعت میں صاحب توضع جو توجیہ کی کہ امام بخاری نے حائضہ کے حمل صحیفہ بالاعلاقہ کو حافظ قرآن کی نظیر و مثیل قرار دیا اور یا شاید حائضہ کو بمنزلہ علاقہ اور قراءۃ الرمل کو بمنزلہ صحیفہ مانا کیونکہ وہ اس کے سینہ میں ہے تو یہ توجیہ میرے نزدیک بہت مستند ہے کہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اور نظیر قرار دینے سے مراد اگر تشبیہ ہے تو صحیح نہیں کہ تشبیہ محض بالمثل ہے۔ اور اگر مراد قیاس ہے تو شرط قیاس اس میں موجود نہیں ہیں۔

اس کے بعد محقق عینی نے حدیث الباب ذکر کر کے لکھا:۔ صاحب توضع نے اس باب میں حدیث عائشہؓ لانے کی وجہ مناسبت یہ لکھی کہ حضرت عائشہؓ کے ثياب بمنزلہ علاقہ تھے، اور شارح یعنی حضور اکرمؐ بمنزلہ صحیفہ تھے کہ وہ آپ کے سینہ میں تھا اور آپ اس کے حامل تھے، کیونکہ فرض بخاری اس باب سے حائضہ کے لئے صحیفہ کو اٹھانا اور قراءت قرآن مجید کرنے کا جواز بتلاتا ہے، کہ مومن حافظ قرآن، اس کی حفاظت کرنے والی چیزوں میں سے سب سے بڑی چیز ہے جس میں کہتا ہوں کہ حدیث الباب میں کوئی اشارہ حمل مذکور کی طرف نہیں ہے، اس میں تو اٹکاء ہے جو غیر حمل ہے اور کسی شخص کے حجر حائضہ میں ہونے سے حمل کا جواز نہیں نکل سکتا، لہذا امام بخاری کی اس حدیث سے غرض صرف جواز قراءت نزدیک موضع نجاست بن سکتی ہے، جواز حمل حائضہ لمصمت نہیں اور اسی سے کہانی نے بھی ابن بطار کا رد کیا ہے کہ انہوں نے بھی اس باب سے غرض بخاری بیان جواز حمل حائضہ لمصمت اور جواز قراءت قرآن المجاہد بتلایا تھی۔

میں کہتا ہوں کہ رد مذکور کا تعلق مسند جواز قراءت قرآن سے ہے، کیونکہ حدیث میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے جواز قراءت قرآن للہی نص پر استدلال ہو سکے، اور ہمارے نزدیک نسخ بات یہ ہے کہ باب مذکور میں امام بخاری کو دو باتیں بتلائی ہیں۔ ایک جواز قراءت حجر حائضہ میں، دوسرے جواز حمل حائضہ للمصحف بالعلقۃ، لہذا ان دونوں کے اثبات کے واسطے اثر وحدیث لائے ہیں، اثر الی وائل سے دوسری بات ملے، اور حدیث عائشہ سے پہلی بات حاصل ہوئی، لیکن اثر مذکور کا ترجمہ الباب سے غیر مطابق ہوتا غلط ہے، اور ہر جگہ ہر چیز میں موافقت یا مناسبت نکالنا سعی محسن نہیں ہے، کہ بعض مرتبہ تو اس کیلئے (بے وجہ) جراثیل کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ (معدہ ص ۲۸۶)۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم کا ارشاد

ہم نے محقق عینی کی پوری عبارت کا ترجمہ پیش کر دیا ہے، اسی کے ساتھ لائح الدراری ص ۱۱۶/۱۱۷ ص ۱۱۷/۱۱۸ کو ملاحظہ کر لیا جائے، جس میں ایک تو صاحب توضیح اور ابن بطال کی پوری عبارت نقل نہیں ہوئی ہیں، کیونکہ دونوں نے جواز حمل مصحف کے ساتھ قراءت قرآن کو بھی لیا ہے جیسا کہ محقق عینی نے ان کو نقل کیا ہے اور ہم نے ان کا ترجمہ کر دیا ہے اور محقق عینی کا تعقب اسی زائد جزو سے متعلق ہے، جو بہت اہم ہے اور اس کی طرف حافظ ابن حجر کو بھی تنبیہ نہیں ہوا، یہ بات محقق عینی کے غایت معیض کی دلیل ہے، دوسرے یہ کہ حدیث عائشہ کے ذکر کو بے مناسبت انھوں نے قطعاً نہیں کہا بلکہ اسی کی ترجمہ الباب سے مطابقت واضح کی ہے البتہ اثر الی وائل کی ترجمہ و عنوان باب سے بے مناسبتی یا عدم مطابقت ضرور بتلائی ہے، لہذا حدیث عائشہ کے تحت محقق عینی کے تعقب کا ذکر اور حال الی ان لا ماسبۃ لکھ کر ویس بوجہ کا فیصلہ ہماری ناقص سمجھ میں نہیں آسکا اور نہ ہم یہ سمجھ سکے کہ ابن بطال و صاحب توضیح کے اقوال میں کون سی ایسی بات وقت نظر کی محتاج تھی، جس کو محقق عینی جیسے معیض و دقیق انظر بھی نہ پاسکے بلکہ اس کے مقابلہ میں ہم یہ عرض کر سکتے ہیں کہ محقق عینی کی وقت نظر نے ابن بطال وغیرہ کی اس بے موقع بات پر گرفت کر لی کہ حمل مصحف کے ساتھ انھوں نے جواز قراءت حائضہ کا مسئلہ جوڑ دیا، تا کہ امام بخاری کی حمل مصحف والی بات بھی بے وزن ہو جائے، حالانکہ انصاف یہ ہے کہ ہر مسئلہ کو اپنی جگہ رکھنا چاہئے، یہاں انھوں نے حمل مصحف کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ و امام احمد وغیرہ کی تائید و موافقت کی ہے، پھر جب وہ متن باب کے بعد باب نقضی الحائض المناکح کلھا الا الطواف بالہیت لائیں گے، تو وہاں عینی و حائضہ کیلئے قراءت قرآن مجید کے جواز پر بھی بحث آجائے گی۔ بظاہر یہاں اس کا جوڑ لگا کر امام بخاری کی رائے کا وزن گرانا ہے، کیونکہ ان دونوں کیلئے جواز قراءت کا مسئلہ رائے جمہور کے خلاف ہے، دوسری طرف دیکھ جائے تو حافظ نے اگرچہ اس امر کا اعتراف کیا کہ امام بخاری نے حمل مصحف کے مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کی، مگر ساتھ ہی انھوں نے بھی یہ بتلایا چاہا کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ جمہور رائے کے خلاف ہیں، حالانکہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ امام احمد بھی صحیح قول میں جواز ہی کے قائل ہیں اور موقف نے قاضی کی روایت عدم جواز کو ضعیف و غیر صحیح قرار دیا ہے، (کتابی الامام ص ۱۱۷/۱۱۸)۔

معدہ التفاری میں عنوان استنباط احکام کے تحت ص ۸۵/۸۶ میں بھی امام احمد کو اسی قول ضعیف کی رو سے امام مالک و شافعی کے ساتھ بتلایا گیا ہے، اور وہاں غلطی کی کتابت یا طبعات کی وجہ سے مالک سے نقل و منوعہ کا لفظ بھی رہ گیا ہے ورنہ محقق عینی بیان غائب میں بہت زیادہ مشغبت ہیں۔

حافظ ابن حجر کے استدلال پر نظر

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا حافظ نے لکھا کہ امام بخاری نے اگرچہ یہاں مذہب حنفیہ کی موافقت کی ہے، مگر جمہور ان کے خلاف ہیں جو اس کو ممنوع قرار دیتے ہیں، ہم نے اوپر لکھا کہ لفظ جمہور سے بظاہر ائمہ مجتہدین مراد ہیں، حالانکہ امام احمد کا صحیح قول حنفیہ کے موافق ہے، ان کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عمر، عطاء، حسن البصری، مجاہد، طاؤس، ابو وائل، ابو زین کا بھی یہی مذہب ہے دوسری جانب ماہعین میں امام شافعی

ولامام مالک کے ساتھ اوزاعی، ثوری، اسحاق، ابو ثور، شعبی وقاسم بن محمد ہیں۔ (کناف الحدود ص ۲/۸۵)

دوسری بات بطور استدلال حافظ نے یہ لکھی کہ محلِ تقسیم ہے اور انکاہ کو محل نہیں کہتے، دہلنا یہ ہے کہ اگر انکاہ اور محل الگ الگ چیزیں ہیں، مگر محلِ تقسیم ہونے کی صورتوں کیساں ہیں، پھر اگر صرف اتھ سے کسی دوسری چیز کے ذریعہ مصحف کو اٹھانا تقسیم کے خلاف ہے، تو حاضرہ عورت کی گود سے نکالے گا کہ اور محلِ نجاست سے نسبت زیادہ قریب ہو کر قرآن مجید کی تلاوت کرتا کیوں تقسیم کے خلاف نہیں؟ حافظ نے اگرچہ جمہور کا قول نہ ماننا لکھا ہے، مگر امام مالک وشافعی کے مذہب میں بھی بڑا فرق ہے۔

بیان مذہب : مآلک یہ کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ میں ۱۶۷۱ء میں اس طرح نقل ہوا ہے جس مصحف بلا طہارت جائز نہیں امر وہ خط عربی یا کوئی میں لکھا ہوا ہو، اور ایسے ہی اس کا اٹھانا بھی درست نہ ہوگا خواہ علاقہ سے ہو یا جیکہ وہ کسی گمہ و بہتر ہو یا سامان میں ہو بشرطیکہ اس کے اٹھانے کا مسئلہ ارادہ ہو، اگر دوسرے سامان کے اٹھانے کا ارادہ ہو تو حتماً مصحف کا اٹھانا درست ہوگا اگرچہ اٹھانے والا کافر ہی ہو۔

ایسے ہی کتبہ قرآن مجید بھی بغیر پھارت ممنوع ہے، البتہ درہم و دینار کا کس و حمل جائز ہے، جس میں قرآن مجید لکھا ہو، اور ایسے بالغ بے وضو اور عاقل کیلئے جواز ہے جو کہ مسلم یا محکم ہوں، بطور تعویذ کے حمل و استعمال میں اختلاف ہے، اگر پورا نہ ہو بلکہ کچھ حصہ ہو تو اس کا حاصل بالاتفاق درست ہے بشرطیکہ حامل مسلمان ہو اور تعویذ مستور و محفوظ ہو کہ کوئی نجاست اس تک نہ پہنچ سکے۔

شافعیہ کا مسلک: بغیر طہارت مس صحف کل یا بعض بلد آیہ آیت کا بھی درست نہیں، اگرچہ کسی ایک چیز کے ذریعہ ہو، جیسے وہ اپنے خریطہ (تحصیل) یا صندوق میں ہو، جو اسی کیلئے تیار کئے جاتے ہیں، یا عرفاً اسی کیلئے لائق و موزوں ہوں، اگر بڑے تحویل یا صندوق میں ہو جو اس کیلئے تیار یا موزوں نہ ہوتا ہو تو اس کا چھونا حرام نہیں مجزاً اس جگہ کے جو صحف کے مقابل ہے، اسی طرح صحف شریف کا چھوئے کا جزو دان بھی چھونا جائز نہیں اگرچہ وہ اس سے الگ ہی رکھا ہو جب تک کہ اس کی نسبت صحف سے منقطع نہ ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسری کتاب کا جزو دان بن جائے ایسے ہی صحف کو لٹکانے کا ذرا بھی بلا طہارت نہیں چھو سکتے، جب تک وہ اس کے ساتھ معلق ہو، اور رائج یہ ہے کہ جس کاغذ تختی وغیرہ پر درس و تعلیم کیلئے قرآن مجید لکھا ہوا ہو، اس کا مس بھی حرام ہے اور اس کا کوئی حصہ نہیں چھو سکتے اگرچہ وہ کتابت سے خالی بھی ہو، بلکہ مذکورہ چیزوں کی حرمت معلوم و محکم کیلئے بھی اسی طرح ہے جس طرح دوسروں کے واسطے ہے، اگرچہ ان پر بروقت طہارت سے رہنا سخت دشواری کیوں نہ ہو، ایسے ہی صحف کو اٹھانا بے طہارت حرام ہے خواہ وہ سامان ہی کے اندر ہو، جبکہ مقصود صرف صحف اٹھانا ہو اور اگر صحف و سامان دونوں کا ارادہ ہو تب بھی حرمت ہی رائج ہے، البتہ اگر کسی چیز کا ارادہ نہ ہو یا صرف سامان کا قصد ہو تو حرام نہیں، بے وضوید و ن مس کے کتابت قرآن کر سکتا ہے۔ اور تعویذ کے طور پر حمل بھی کر سکتا ہے درہم و دینار میں قرآن مجید کتابت ہو ان کا مس بھی جائز ہے علوم شرعیہ قرآنہ کی کتابوں کا مس بھی درست ہے اور سوائے تفسیر کے دوسری کتابوں کو بے طہارت اٹھنا بھی سکتا ہے اگرچہ ان میں کثرت آیات قرآنیہ ہوں، کیونکہ ان میں لانے سے مقصود ان کی قراءت نہیں ہے۔

کسبِ تفسیر کا مس و محل جائز ہے اگر تفسیر کا حصہ قرآن مجید سے زیادہ ہو خواہ صرف ایک حرف ہی زیادہ ہو، جن کپڑوں کو آیات قرآنیہ سے مزین کیا جاتا ہے جیسے خلافِ کعبہ ان کا چھوٹا بھی درست ہے قرآن پاک کے اور اہلِ پاک لکڑی کے ذریعہ الٹ کتے ہیں اور نابالغوں کیلئے پڑھنے پڑھانے کی ضرورت سے مس و محلی صحیفہ درست ہے اگرچہ چودہ حافظ بھی ہیں۔

حنفیہ کا مذہب: بغیر طہارت مس قرآن مجید و کتابتِ کل یا بغض ایک آیت کی بھی جائز نہیں، خواہ وہ عربی زبان میں ہو یا فارسی میں یا کسی اور لغت میں، سب کی عقلمندی برابر ہے، البتہ ضرورت میں جواز ہے، مثلاً یہ کہ اس کے غرق و حرق کا خوف ہو کہ اس کی فوری حفاظت ضروری ہے، نیز بلا ضرورت کے خلاف مفصل کے ذریعہ بھی مس جائز ہے مثلاً وہ کسی شعلہ وغیرہ میں ہو تو ان کا مس کر سکتے ہیں، لیکن اس کی جلد متصل

اور ہر اس چیز کا جو اس کی بیچ میں بدوں ذکر کے شامل ہو، مس کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی مفتی یہ قول ہے۔ مس مصحف لکڑی و قلم کے واسطے سے جائز ہے، اور مس جس طرح ہاتھ سے ہوتا ہے اور اعضاء جسم سے بھی متحقق ہوتا ہے۔ محکم غیر بالغ قرآن مجید کو یاد کرنے کے لئے چھو سکتا ہے تاکہ مشقت میں نہ پڑے، غیر مسلم کے لئے مس مصحف شریف جائز نہیں، البتہ وہ اس کا علم رکھ سکتا ہے اور علم فقہ بھی حاصل کر سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے اس سے وہ ہدایت پالے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ کا فر مسل کر کے مس کر سکتا ہے۔ مس کتب تفسیر بغیر وضو و طہارت مکروہ ہے، البتہ دوسری کتابیں حدیث و فقہ وغیرہ شریعات کی مس کر سکتا ہے (کتاب الفقہ ص ۷۷۷)

حنابلہ کا مذہب: بغیر طہارت تکلف آدمی کو مس مصعب کل یا بعض جگہ ایک آیت کا بھی جائز نہیں، البتہ کسی پاک عامل یا لکڑی کے ذریعہ جائز ہے اور علاقہ کے ذریعہ اٹھانا یا تیلی یا سامان کے اندر اٹھانا بھی درست ہے اگرچہ مقصود اس مصحف ہی کا اٹھانا ہو، مصحف کی کتابت اور ترویج کے طریقہ پر اس کا حمل و استعمال بھی جائز ہے، جبکہ وہ پاک کپڑے وغیرہ میں مستور پوشیدہ ہو، بچے کے ولی کو جائز نہیں کہ وہ بے وضو بچے کو مس مصحف یا مس کتابت لوح کا موقع دے اگرچہ وہ حفظ و تعلم ہی کے لئے ہو (کتاب الفقہ ص ۷۷۶)

مذہب اربوعی مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مس مصحف بغیر طہارت کسی کے نزدیکی بھی جائز نہیں، البتہ جو کچھ اختلاف ہے وہ کسی دوسری منفصل چیز کے ذریعہ حمل وغیرہ میں ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی لکھا کہ اگر ابوعبید کا مذہب عدم جواز مس بغیر طہارت ہی ہے جیسا کہ حضور علیہ السلام کے اس کتب مبارک میں ہے جو آپؐ نے عمرو بن حزم کو لکھوایا تھا "انہ لا یمس القرآن الا طاهر" امام احمدؒ نے فرمایا: بیشک حضور اکرم ﷺ نے یہ ارشاد عمرو بن حزم کے لئے لکھا تھا، اور یہی قول سلمان فارسی و عبد اللہ بن عمرو وغیرہما کا بھی ہے اور صحابہ کرامؓ میں سے ان کا مخالف کوئی نہیں معلوم ہوتا۔ (نواوی الحافظ ابن تیمیہ ص ۷۴۷)

حافظ ابن حزم ظاہری کا مذہب

امیر ابوعبید کے متفق فیصلہ کے خلاف حافظ ابن حزم کا مذہب یہ ہے کہ نہ صرف مس مصحف بلا طہارت جائز ہے بلکہ قرات و سجود تلاوت بھی جنبی و حائضہ عورت تک کیلئے بھی درست ہے۔ انہوں نے لکھا: ایک جماعت حائضہ و جنبی کے لئے قرات قرآن مجید کو منوع کہتی ہے اور یہ قول حضرت عمر و علی وغیرہما اور حسن بصری قنادہ و نخعی وغیرہم سے مروی ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ حائضہ تو ہوتا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور جنبی صرف ایک دو آیت پڑھ سکتا ہے، یہ قول امام مالکؒ کا ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک آیت بھی پوری نہیں پڑھ سکتا، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے (کلی ص ۷۷۷)

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جنبی و حائضہ کا ایک ہی حکم ہے، اس لئے یہاں بیان مذہب میں ابن حزم سے کوئی تنبیہ ہوئی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

حافظ ابن حزم کا جواب

محقق یعنی نے اس موقع پر محلی ص ۱۸۱ میں ابن حزم کے استدلال و اعتراض کو بھی تفصیل سے ذکر کیا اور پھر اس کا جواب دیا ہے (حافظ ابن حجر نے اس سے کچھ تعرض نہیں کیا، حالانکہ مس مصحف کے مسئلہ میں ابن حزم نے جمہور کی مخالفت کی ہے) حافظ ابن حزم نے لکھا کہ جن آثار سے جنبی و حائض کیلئے مس مصحف کے عدم جواز کا استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ یا تو مرسل ہیں یا

۱۔ جلیہ المجملہ لابن رشد المالکی ص ۱۴۲ میں ہے کہ مذہب امام مالکؒ میں حائضہ کیلئے احتیاطاً قرات تھلیلہ کی اجازت دی گئی ہے، کیونکہ وہ کافی وقت حائضہ میں حیض کر رہی ہے" (مالک نے پڑھنے کی ترغیب دلائی کا خطرہ ہے) اور جنبی کے لئے قرات کی مطلقاً ممانعت لکھی ہے لہذا یہاں بھی ابن حزم نے بیان مذہب میں لطف کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مؤلف)

غیر مستند صحیفوں سے ماخوذ ہیں، یا کسی بھول و ضعیف راوی سے مروی ہیں اور ہمارے پاس دلیل مکتوب برقیل ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس میں آیت تعالوا الی کلمۃ سواء لکسی، یہ مکتوب مع آیت مذکورہ کی نصاریٰ کی طرف بھیجا گیا اور یقینی بات تھی کہ وہ اس کو مس کریں گے اگر کہا جائے کہ وہ تو صرف ایک آیت تھی تو کہا جائے گا کہ حضور علیہ السلام نے اس کے سواء لکسنے سے منع بھی نہیں فرمایا (پھر اس کی ضمانت کہاں سے ہوگی؟) دوسرے یہ کہ تم اہل قیاس ہواس کے باوجود اگر تم ایک آیت پر زیادہ آیات کو قیاس نہیں کر سکتے تو اس آیت پر دوسری آیت کو بھی قیاس مت کرو (مطلب یہ ہے کہ تم اس کی وجہ سے کسی دوسری ایک آیت کو جائز کہتے ہو تو یہ بھی قیاس مت کرو)۔ پھر حافظ ابن حزم نے لکھا: امام ابوحنیفہ جیسی کے لئے محل مصحف کو علاقہ کے ساتھ جائز مقلاتے ہیں، اور بے وضو کا بھی ان کے نزدیک بھی حکم ہے۔

امام مالک نے کہا کہ جیسی اور بے وضو شخص مصحف کو علاقہ و وسادہ کے توسط سے بھی نہیں اٹھا سکتا۔ البتہ اگر مصحف تابوت یا خزنی میں ہو تو اس کو پیروی، نصرانی جیسی وغیرہا پر بھی اٹھا سکتے ہیں۔ (محلی ص ۱۱۸۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام مالک بھی محل مصحف کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ و امام احمد سے قریب ہیں اور زیادہ شدت صرف امام شافعی کے یہاں ہے، حالانکہ حافظ ابن حجر نے لکھا تھا کہ امام بخاری نے امام ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے اور جہور ان کے خلاف ہیں۔ فتہ لد۔ محقق عینی نے جواب ابن حزم میں لکھا: جیسی کے لئے مس مصحف کے عدم جواز کے اکثر آثار صحاح ہیں، مثلاً:-

(۱) دارقطنی میں یہ صحیح متصل حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ گوار لے کر نکلے اپنی بہن اور بہنوئی خباب کے گھر پہنچے، وہ اس وقت سفر میں پڑھ رہے تھے، ان سے کہا تمھاری کتاب دوتا کہ میں بھی اس کو پڑھوں، بہن نے کہا تم نا پاک ہو اس کتاب کو صرف پاک لوگ چھو سکتے ہیں، انھوں نے پاؤں دھو کر، حضرت عمرؓ سے وضو کیا پھر کتاب کو اپنے ہاتھ میں لیا۔

محقق عینی نے اس اثر کو نقل کر کے لکھا کہ ابو عمر بن عبدالبر سے تعجب ہے کہ اس کو سیر ابن احنن میں ذکر کیا اور مصحف قرار دیا۔ پھر اس سے بھی زیادہ عجیب تر یہ ہے کہ ان کا اتباع اس بارے میں ابوالفتح قشیری نے بھی کیا۔ اور علامہ کبیری نے اس کو احادیث سیر میں سے کہا ہے۔

(۲) دارقطنی نے یہ صحیح حدیث ص ۱۸۱ میں روایت کی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا "لا یمس القرآن الا طاهر" (قرآن مجید کو سوائے پاک آدمی کے کوئی نہ چھوئے) محدث جوزقان نے اپنی کتاب میں اس کو ذکر کر کے لکھا کہ یہ حدیث مشہور حسن ہے۔

(۳) دارقطنی میں حدیث زہری عن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جده مروی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اہل یمن کی طرف مکتوب گرامی بھیجا جس میں "لا یمس القرآن الا طاهر" تھا اس کی روایت غرائب میں حدیث اسحاق الطبرانی میں سے عن مالک سنداً ہوئی، اور پہلے طریق سے طبرانی نے کبیر میں، اور ابن عبدالبر نے اور یقینی سے شعب میں روایت کی ہے، ان کے علاوہ یہ کثرت احادیث جیسی

۱۔ ان کی اسناد بھی بخاری نے ص ۱۱۸ میں تفصیل سے ذکر کر دی ہیں، ابنا بے سند کی مبالغہ کارا نہیں ہوا۔ "مؤلف"

۲۔ محمد القاری ص ۲۸۵ میں نقل فرماتے ہیں: "بجائے فان لم یفسوا علی الآیۃ کے" فیسوا علی الآیۃ" درج ہوا ہے۔ (مؤلف)

۳۔ ہنمل کر چکے ہیں کہ دوسرے ائمہ مجتہدین کی طرح حنفیہ کے یہاں قرآن مجید کی ایک آیت کا مس بھی بغیر طہارت سے جائز نہیں، پھر ابن حزم کا اصرار مذکور کیے صحیح ہوسکتا ہے، البتہ امتراض قرآن مجید کے مسئلہ میں حنفیہ کے یہاں ایک فقیر و فہم دعا یا غنا پڑھ سکتے ہیں، لیکن یہ اس سے کہ حرم کو مسفلا ہو اور مکتوب برقیل میں آیت قرآن پر ضرورت ہدایت لکھی گئی ہے، برائے قرأت نہیں، لہذا ایک کتاب یا مکتوب کا مس بافتاق اور جائز ہے، جس میں ایک یا چند آیات غیر قرآن کے ضمن میں درج ہوئی ہوں، بلکہ شافعیہ بھی اس کے یہاں ایسی کتب تفسیر کا مس محل بھی جائز ہے جن میں تفسیر کا صدر قرآن مجید سے خواہ بقدر ایک حرف ہی زیادہ ہو۔ غرض یہ اس امر اور بے نزہتیک سے شہد ہے کہ مستطاب لکھی ہوئی ایک آیت صحیح کا مس بغیر طہارت کے کس کرنا جائز نہیں ہے۔ علامہ لودی نے شرح بخاری میں بھی اس کی کسر احادیث کی ہے و اللہ اعلم فی الامر و علم ادر حکم۔ محقق عینی نے بھی لکھا کہ کتاب برقیل میں مکتوبہ الباری داخر کے تحت اس درج ہوئی کسی اور اس سے تلاوت کا قصد نہیں کیا تھا۔ (عمود ص ۲۱۸۶)

۴۔ علامہ روح حدیث ہے جس کی سند میں دو یا زیادہ راوی مسلسل ساتھ ہیں۔ علم اصول حدیث میں یہ فقیر مردود کی ایک قسم ہے محقق عینی کے نزدیک چونکہ ابو ذکور کی سند صحیح متصل ہے، اس لئے اس کو مستطاب راوی کی سطح میں علامہ محدث ابن عبدالبر و قشیری ایسے اکابر کا حصول قرار دیا ہے تعجب ہوا۔ "مؤلف"

وحائض کے لئے ممانعت قراءۃ قرآن مجید کی وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیث عبداللہ بن رواحہ بھی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بحالت جنابت تلاوت قرآن مجید کی ممانعت فرمائی۔ ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں صحیح طریقوں سے پہنچی ہے۔

(۳) حدیث عمرو بن مرہ عن عبداللہ بن سلمہ عن علیؓ مر فوالا یحجبه عن قراءۃ القرآن شی الا الجنابة (حضور علیہ السلام کو قراءۃ قرآن مجید سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی سوا جنابت کے) ایک جماعت محدثین نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، جن میں ابن خزیمہ، ابن حبان، طوسی، ترمذی، حاکم، اور بخاری ہیں (شرح السنن میں) سوالات یمونی میں ہے کہ امام حدیث شعبہ نے فرمایا: "کوئی شخص اس سے زیادہ اونچے درجہ کی حدیث روایت نہیں کرتا۔" کامل ابن عدی میں ہے: "عرو نے اس سے اچھی حدیث روایت نہیں کی، شعبہ کہتے ہیں کہ" یہ (حدیث) میرا تہائی اس المال ہے" ابن جارود نے مستقی میں اس کی تخریج کی ہے، ابن حبان نے یہ بھی لکھا کہ جو علم حدیث کا جو نہیں وہ خیال کر سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث "کان یذکر اللہ تعالیٰ علی کل احوالہ" حضور ﷺ اپنے سب اوقات میں اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا کرتے تھے) اس زیر بحث حدیث کے معارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی ذکر سے مراد غیر قرآن ہے، قرآن کو بھی ذکر کہا جا سکتا ہے، مگر حضور علیہ السلام اس کی قراءۃ حالت جنابت میں کبھی نہیں کرتے تھے۔ دوسرے سب احوال میں کرتے تھے (اس لئے ذکر سے مراد غیر قرآن ہونا چاہیئے ہے)

(۵) حدیث جابرانہ علیہ السلام قال لا یقرؤ الحائض ولا الجنب ولا النفساء من القرآن شینا (حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جنبی، حائضہ اور نفساء والی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں) اس کی روایت دارقطنی و یحییٰ نے کی ہے اور کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۶) حدیث ابی موسیٰ، یسا علی لا تقرؤ القرآن وانت جنب (اے علی! تم حالت جنابت میں قرآن مجید کی قراءۃ نہ کرنا) رواہ الدارقطنی اور اسودہ سے مصنف میں ابن ابی شیبہ نے بھی یہ سید لایا ہے (عمدۃ القاری ص ۲/۸۵)

حافظ ابن دقیق العید کا استدلال

محقق یحییٰ نے لکھا: امام بخاری کتاب التوحید میں یہ حدیث یہ الفاظ "کان یقرؤ القرآن و اسہ فی حجری و اسہ حائض" لائیں گے، لہذا انکاء سے مراد حضور علیہ السلام کا اپنا سر مبارک ان کی گود میں رکھنا ہے، محقق ابن دقیق العید نے کہا کہ حضور کے اس حالت میں قرآن مجید تلاوت فرمانے کا ذکر اس امر کی طرف مشیر ہے کہ حائضہ تلاوت نہیں کر سکتی اس لئے کہ اگر خود اس کو اجازت ہوتی تو اس کی گود میں اشتراک قراءۃ کا سوال ہی کیا تھا، جس کے دفعیہ کے لئے قراءۃ غیر کا ثبوت پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور اس سے ملامت حائضہ کا جواز بھی معلوم ہوا۔ اور یہ بھی کہ اس کا بدن اور کپڑے بھی پاک ہیں، جب تک کہ ان کو کوئی نجاست نہ لگے، اور اس کی وجہ گندی جیکوں میں ممانعت قراءۃ ہے، نیز اس سے محل نجاست کے قریب میں بھی جواز قراءۃ معلوم ہوئی جیسا کہ نووی نے کہا ہے اور نماز میں مریض کا حائضہ سے ٹک لگانے کا جواز بھی مفہوم ہوا جبکہ اس کے کپڑے پاک ہوں جیسا کہ قرطبی نے کہا ہے۔

یعنی کا نقد: محقق یحییٰ نے لکھا کہ ان دونوں کے اقوال میں نظر ہے (دوسرے میں ظاہر ہے) کیونکہ حدیث ابابہ میں نماز کا کوئی ذکر نہیں ہے، واللہ اعلم) پہلے میں اس لئے کہ حائضہ خود پند اتہا ظاہر ہے اور نجاست دم کی ہے جو زمانہ جنس میں بروقت ظاہر نہیں ہے (اسی لئے جواز قراءۃ ہوا) مگر اس پر قیاس کر کے ہم قراءۃ قرآن کو بیت الخلاء کے برابر میں غیر مکروہ بھی مان لیں (جیسا کہ نووی استنباط کر رہے ہیں) مناسب و موزوں نہیں ہوگا، کیونکہ عظیم قرآن کے پیش نظر اس کو مکروہ ہی ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ قریب شی اس کی حکم نے لیا کرتی ہے۔ (عمدۃ القاری ص ۲/۸۵)

لہ فائدہ: حنفیہ کے یہاں چونکہ قریب نجاست کے مطلقاً تلاوت قرآن مجید مکروہ ہے کہ عظیم و ادب کے خلاف ہے، (جیسے شیا کھلے صفحہ پر)

حافظ نے بھی فتح الباری ص ۱۲۷/۱۲۸ میں نووی وغیرہ کے اقوال نقل کئے ہیں، مگر بغیر نقد و نظر کے۔ اس سے محقق یعنی کی وقت نظر ظاہر ہوتی ہے رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ۔ (نوٹ) یہاں عمدہ ص ۲۱۸/۲۱۹ سطر ۲۱۸ میں وہ غیر ظاہری جگہ بغیر ظاہر چھپ گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَنْ سَمِيَ الْبِفَاسِ حَيْضًا

(جس نے نفاس کا نام حیض رکھا)

(۲۹۱) حَدَّثَنَا الْمُجَافِرُ بْنُ إِسْرَافِيلَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يُحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ ابْنِ سُلَيْمَةَ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أُمِّ سُلَيْمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ سُلَيْمَةَ حَدَّثَتْهَا قَالَتْ بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنْطَلِعَةً فِي عَمِيصَةٍ إِذْ حَضَتْ فَأَنْسَلْتُ فَأَخَذْتُ يَابَ حَضِيضِي فَقَالَ أَنْفَسَتْ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فِدَاعَانِي فَاطْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخَمِيلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لپیٹی ہوئی تھی اتنے میں مجھے حیض آ گیا، اس لئے میں آہستہ سے باہر نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لے۔ آنحضور ﷺ نے پوچھا کیا تمہیں نفاس آ گیا ہے؟ میں نے عرض کی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلایا اور میں چادر میں آپ کے ساتھ لیٹ گئی۔

(نوٹ) خمیرہ کا ترجمہ ہمارے حضرت شامی صاحبؒ نے اونٹنی چادر اور خلیہ کا جھاروں کی چادر بتلایا تھا۔ مزید لغوی تحقیق عمدہ القاری ص ۲۱۸/۲۱۹ میں ہے۔ (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اسی لئے فقہاء حنفیہ نے میت کے قریب بھی غسل سے قبل حلاوت سے روکا ہے، لیکن شافعیہ حدیث الباب سے استدلال کر کے اس کو بلا کراہت جائز مانتے ہیں، کیونکہ رسول اکرم ﷺ سے صحاح تخریج حضرت عائشہؓ میں ثابت ہے (لکھا استدلال نووی فی شرح مسلم ص ۱۱۳۳) اس کا حقیق یعنی نے نہایت عذیب تحقیقی جواب لکھا کہ حاضر کے جسم و ثیاب میں تو کوئی نہایت سے نہیں جو کچھ ہے وہ نہ تنیش کی نجاست سے آلودہ بھی ہر وقت ظاہر ہو جو نہیں ہوتا، پھر حضور علیہ السلام کے غسل سے استدلال کیونکہ ہوگا ممکن ہے آپ نے طہارت ان ہی اوقات میں فرمائی جو جن میں دم حیض کا خروج و ظہور نہیں ہوتا۔ واللہ در العسی۔

حقیقت یہ ہے کہ عادت عورتوں میں دم حیض آنے کی ۶-۷ دن ہوتی ہے، اور ان میں سے صرف شروع کے دو یا تین دن زیادتی اور مسلسل ام سے ہوتے ہیں، اس کے بعد خروج کچھ درود ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ دو قے چند گھنٹوں اور نصف یوم و ایک یوم کے بھی ہوتے ہیں، ان وقتوں میں ہر چوری صفائی دیتی ہے، اور ان میں اگر کاغذ پوری یا ہری صفائی استعمال کیے ساتھ ہوتا تو اس کے قریب ہو کر طہارت میں بھی کوئی کراہت نہیں ہے۔

اوسط طہرائی کی حدیث ہے کہ حضور علیہ السلام تین دن تک سورۃ الدہم (خون کی تیزی سے بچتے تھے) اس روایت میں سعید بن بشر ہیں جن سے احتجاج میں اگرچہ اختلاف ہے، مگر اہل علم رچال شعبہ نے ان کی توثیق کی ہے (مجموع اثر واکبر ص ۱۲۸۲)

اس حدیث کا حوالہ حافظ نے فتح الباری ص ۱۲۷/۱۲۸ میں اور حقیق یعنی نے ص ۱۹۳/۱۹۴ میں ابن ماجہ کا دیا ہے مگر ہمیں اس میں نہیں ملی۔ کنز العمال ص ۲۷۳/۲۷۴ (قطع خورد) میں ص ۳۷۹ میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا۔ حالت حیض میں مرد کو اپنی بیوی سے کیا چھو مجھ سے؟ فرمایا۔ اس کو اپنی بیوی کے جوشی خون کے وقت سے تو بالکل ہی احتراز کرنا چاہئے اور جب اس میں سکون ہو جائے تو اپنے اور اس کے درمیان آزاد کو حل رکھنا چاہئے۔ (ص) یعنی حل کر سکتا ہے وغیرہ مگر سہارنہ کسی طرح جائز نہیں ہے۔

حضور علیہ السلام چونکہ اپنے جوارح پر پوری طرح ضبط رکھ سکتے تھے، اس لئے آپ کے لئے ابتداء حیض میں بھی صرف آخری قسم کی احتیاط کا کافی تھی، اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تم میں کون حضور کے سے ضبط و مہربان والا ہو سکتا ہے؟ (بخاری شریف)

بہر حال انعام عادت مبارکہ کو ہی ہوگی جو بروہیت حضرت ام سلمہؓ اوسط طہرائی سے اوپر نکل ہوئی اور وہی امت کے لئے اسوہ ہے اور احیاناً وہ صورت بھی پیش آئی جس کو بروہیت حضرت عائشہؓ بخاری وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے، اور خود حضرت عائشہؓ نے فرمادیا کہ یہ صورت عائد امت کے لئے قابل عمل نہیں ہو سکتی۔ تیسری صورت ہمارے نزدیک وہ ہے جس کی طرف حقیق یعنی نے اشارہ کیا کہ حالت حیض میں آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے نیک ملا کر یا ان کی گود میں استراحت فرماتے ہوئے حلاوت بھی فرمائی ہے، اور وہ بخبر ان واقعات عدم ظہور دم میں ہوا ہوگا جن کا ذکر اوپر ہوا ہے کیونکہ بھلائی ظہور و فراموش صورت مذکورہ سے صحاح و آراء مجید کراہت شرعیہ کے علاوہ کہ تقسیم کے خلاف ہے خاص طبع مبارک سے بھی مستبعد ہے، اس لئے اس کا مکمل اس سے بہتر نہیں ہو سکتا جو حقیق یعنی نے پیش کیا ہے۔ واللہ اعلم عندہ العظیم العظیم۔

تشریح: بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کا مقصد اس باب سے صرف ایک لسانِ ولعت یا محاورہ کی تحقیق بیان کرتا ہے مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے ضمن میں حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دمِ نفاس درحقیقت دمِ حیض ہی ہے جو بعد ولادت فمِ رحم کل جانے کی وجہ سے خارج ہوا کرتا ہے، جو بوجہ حمل فمِ رحم بند ہو جانے کے سبب سے رک گیا تھا، جب بچہ پیدا ہوا اور فمِ رحم کھلا تو وہی دمِ حیض رکا ہوا خارج ہونے لگا، اسی لئے بعض لوگوں کی یہ بھی رائے ہے کہ دمِ حیض چونکہ چار ماہ کے بعد جنین کی غذا اجنتا ہے، اس لئے ہر ماہ کی زیادہ سے زیادہ مدتِ حیض ۱۰ ماہ کے حساب سے اکثر مدتِ نفاس بھی صرف چالیس دن ہو سکتی ہے۔

قولہ لباب حیضی: اس کی تشریح میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا۔ اس زمانہ میں عمر تیس حیض کے دوران استعمال کے کپڑے ساگ رکھتی تھیں، اور عام حالات میں استعمال کے کپڑے دوسرے ہوتے تھے۔

اس واقعہ سے اس دور کی سلامتی و ذوق و مناسبت طبع کا اندازہ بھی ہو سکتا ہے کہ کپڑوں کی عام ہلکت اور خصوصیت سے بیوت و ازواج نبوی میں اختیاری فقر و افلاس کے حالات میں ایسا اہتمام کرنا معمولی بات نہ تھی۔ رضی اللہ عنہن۔

بحث و نظر: اوپر کی تشریح سے یہ بات بھی واضح ہے کہ کتاب المصلوۃ سے قبل اس کے مقدمہ کتاب الطہارۃ کے سلسلہ میں مسائلِ حیض و استحاضہ کا ذکر اور اس کے ضمن میں زیر بحث بات کو ذکر کرنے کا مقصد یہی بتانا ہے کہ دربارہ طہارتِ حیض و نفاس کے مسائل یکساں ہیں، اس لئے ان دونوں میں جو جو فرق دوسرے اعتبارات سے ہیں، وہ یہاں کے موضوع سے خارج ہیں،

امام بخاری کا مقصد ترجمہ و باب واضح ہو جانے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کا ترجمہ و عنوان باب حدیث الباب سے بھی مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ اس میں شارحین بخاری کی رائیں مختلف ہیں،

محدث ابن منیر وابن بطلال و مہلب کی رائے

ابن المنیر نے فرمایا:۔ بظاہر مطابقت نہیں ہے کیونکہ حدیث الباب میں ترجمہ الباب کا لکھا ہے، لیکن امام کا مقصد اس امر پر متنبہ کرنا ہے کہ منافات مصلوۃ وغیرہ مسائل میں حیض و نفاس کا حکم ایک ہی ہے، اس لئے حدیث سے دونوں کا یکساں حکم استنباط کر کے ترجمہ قائم کر دیا، اور اس مسئلہ کی طرف یہاں تنبیہ اس لئے ضروری سمجھی کہ نفاس کا مسئلہ بتلانے کیلئے کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں تھی۔ اسی کے قریب رائے محدث ابن بطلال کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا: مہلب وغیرہ کی رائے ہے کہ حدیث میں حیض کو نفاس کا نام دے جانے سے امام بخاری نے دونوں کا حکم ایک سمجھا اور اسی کو بیان کیا ہے لیکن اس توجیہ پر اعتراض ہوا کہ ترجمہ میں تسمیہ کا ذکر ہے، حکم کا نہیں پھر خطابی نے ان دونوں الفاظ کے بحیثیت اشتقاق و ولعت مساوی الہمتی ہونے سے بھی انکار کیا ہے۔ انھوں نے لکھا:۔ حمل اس کلک کی نفس یعنی دم ہے مگر اہل لغت نے بناءً فعل (مینہ) کے لے کر ط سے فرق کر دیا ہے کہ حیض کیلئے نفس المرأۃ الخ النون بولتے ہیں اور ولادت کے لئے نفس بضم نون بولتے ہیں، اور یہی قول بہت سے اہل لغت کا ہے، لیکن ابو حاتم نے اصمعی سے نقل کیا کہ نفس بضم النون حیض و نفاس دونوں کیلئے بولا جاتا ہے اور ہماری روایت حدیث مذکورہ میں فتح نون اور ضم نون دونوں طرح ثابت ہوا ہے (فتح الباری ص ۱/۲۷) صاحب لامع نے ان کی طرف سے جواب دیا کہ امام بخاری کا استدلال اس تسمیہ سے حکم پر ہی ہے کیونکہ جامع صحیح کوئی لغت کی کتاب نہیں ہے کہ بیان تسمیہ ہی کا مقصد ٹھہرا دیا جائے۔ (لامع ص ۱/۱۱)

۱۔ شاعر بخاری میں لکھا کہ نفاس کا حکم حیض ہی کی طرح ہے، جو سات چیزوں کے، علامہ شامی نے اس کی تفصیل کی کہ وہ اسور ہے، یوں، استبراء، عدۃ، اقل، نفاس کی حد مقرر نہیں، اکثری مدت چالیس دن ہے صوم کفارہ میں دمِ نفاس جاری ہو جائے تو اس سے تالاع متعلق ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے طلاق سنت و جہت میں فصل حاصل نہیں ہوتا، ان سات کا ذکر صاحب اشیاء نے کیا ہے اور اس کے شارح نے دوسرے بھی چند فرق ذکر کیے ہیں۔ (لامع ص ۱/۱۱۸)

ہم نے یہاں حافظ کی پوری عبارت اس لئے درج کی ہے کہ ان کی رائے پوری طرح سامنے آجائے اور معلوم ہو کہ وہ خود تفسیر والے اعتراض کو اپنی جگہ اہم سمجھتے ہیں اسی لئے اس کا جواب نہیں دیا، اور تسو یہ والی توجیہ کو بھی مکمل نظر سمجھتے ہیں کیونکہ بحیثیت لغت ان کے تسو یہ میں کلام ہے اور جب تسو یہ تسلیم نہیں تو اس کی بناء پر استدلال بھی برل نہیں، اس صورت میں مطابقت ترجمہ لحد بھی محسوس ہے فقط کے نزدیک مکمل نظر ہوگا، اور غالباً اسی لئے حافظ نے آخر میں محدث ابن رشد کی توجیہ پیش کی ہے، جس سے بجائے حدیث رسولؐ کے تعبیر حضرت ام سلمہؓ سے مطابقت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا لامع الدراری ص ۱۱۷/۱۱۸ میں حافظ کا نقل کردہ اعتراض ناقص طور سے پیش کر کے جو جواب مذکور دیا گیا ہے، وہ نا کافی ہے،

افادات حافظ: آپ نے لکھا: ”کہا گیا ہے کہ امام بخاری کا یہ ترجمہ الباب مقلوبہ (پلٹا ہوا) ہے کیونکہ وہ ”من سمسى الحیض نفاساً“ ہونا چاہئے تھا، بعض نے کہا کہ اس میں تقدیم و تاخیر ہوئی ہے، دراصل ”من سمسى حیضاً النفاس“ ”تھا یہ بھی احتمال ہے کہ ”من سمسى“ سے مراد ”من اطلق لفظ النفاس على الحيض“ ہو، یعنی جس نے لفظ نفاس کا اطلاق حیض پر کیا، اس صورت میں ترجمہ کی مطابقت مضمون حدیث سے بے تکلف ہو جائے گی، اس کے بعد حافظ نے مہلب وغیرہ کی رائے لکھ کر وہ اعتراض وارک واد، جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، پھر محدث ابن رشد وغیرہ کی مذکورہ ذیل رائے نقل کی۔

محدث ابن رشد وغیرہ کی رائے

امام بخاریؒ کا مقصد یہ بتانا ہے کہ دم خارج (من الرحم) کا نام اصلہ نفاس ہے، اور اس کی تعبیر اس لفظ سے کرتا اعم و شامل معنی کی تعبیر ہے، پھر یہ کہ اس کی تعبیر حیض کے لفظ سے کرتا خص اور مخصوص و محدود معنی کی تعبیر ہے، پس حضور اکرمؐ کی تعبیر (نفاس سے) معنی اعم کے لحاظ سے ہے اور حضرت ام سلمہؓ نے معنی اخص کے اعتبار سے تعبیر کی ہے (کہ انھوں نے دم خارج کو بجائے نفاس کے حیض سے تعبیر کیا ہے، فرمایا کہ مجھے حیض آگیا تو میں حضور اکرمؐ کے پاس سے کھسک کر نکل آئی، اور پہلے کپڑے بدل کر زمانہ حیض میں استعمال کے کپڑے پہن لئے، حضور کو میرے اس عمل اور عیحدگی کا احساس ہوا تو فرمایا کیا تمہیں نفاس ہوا؟ میں نے عرض کیا، جی ہاں! آپ نے مجھے اپنے پاس بلایا اور میں پھر آپ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹ گئی)

۱۔ ایضاً البخاری ص ۸۵/۱۱۱، میں بتیوں جگہ بجائے ابن رشد کے ابن رشد کا نام درج ہوا ہے، اس کی صحیح کر لی جانے مشہور ابن رشد و گزرہ جی سے اور ابن رشد ایک بتیوں کے مختصر حالات بھی بعض اضافہ یہاں درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) المحمّد الفقیر الحافظ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد القرطبی، شیخ المالکیہ (م ۵۲۰ھ) مؤلف کتاب ”الایمان والتحصیل لسانی السخر ج ۱ من التوجیہ والتعلیل“ و کتاب ”المقدمات لاوائل کتب المدون“ وغیرہ۔

آپ امام لغوی کے سلسلہ ثلاثہ میں بھی ہیں، اور آپ نے امام لغوی کی تہذیب مشکل الہامی تاجری تفسیر بھی کی ہے جس میں اپنی تفسیر حدیث کو امام لغوی تک متصل کیا ہے۔ (الحادی المکثور ص ۳۹) آپ کو ابن رشد النجدی اور صاحب المقدمات بھی لکھا جاتا ہے (تذکرۃ الاطفا ص ۱۲۷/۱۲۸، تاریخ علم بغداد ص ۱۵۱) (۲) الشیخ الفقیر محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد المالکی الشہیر بالنجدی (م ۵۹۵ھ): آپ کی ولادت ۵۲۰ھ میں اپنے دادا ابن رشد النجدی صاحب المقدمات مذکور کی وفات سے ایک ماہ قبل ہوئی ہے، یہ مشہور طبیب و فلسفی، اصولی اور فقہ تھے، ان کی بدایت النجد و نہایت النجد تہذیب مفید و معروف تالیف ہے (مقدمہ بدلیہ النجد تاریخ علم بغداد ص ۱۵۲)

(۳) المحمّد الفقیر الحافظ ابو عبد اللہ محمد بن عرب بن محمد بن محمد بن رشد: الشہیر ہی المالکی صاحب الرحلۃ المشہورہ (م ۶۱۷ھ یا ۶۲۳ھ) آپ نے کتاب الاحکام الشریعہ عبد الحق الشہیدی کی ترجمہ ۶ جلدات میں مکمل کی اور ترجمان التراجم علی ابواب البخاری“ تالیف کی جس میں بقول حافظ ”تہذیب“ سے ترجمہ ابواب پر بحثیں کیں۔ مالکیہ کے یہاں دعاء مستحضر صلوة (مصحح حاکم اللہیم) نسخہ پر مبنی ہے اور احمد سے پہلے اسم اللہ پر حنا بھی فرض نماز میں مکتروہ ہے (کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ) ۱۷۰/۱۷۱/۱۷۲، اگر آپ ان دونوں سکون میں مالکیہ کے خلاف اور حنفیہ کے موافق عمل کرتے تھے، بہت سے حدیث کے محدث تھے ورحمہم اللہ (۱۔ اسرارہ السخر ذہ ۱۳۹) اور اللہ ورحمہم اللہ ابن جریر ص ۱۱۱/۱۱۲، حافظ غالباً اس ترجمان التراجہ کی نقل یا بحاشیہ ترجمہ کے میں پیش کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم مؤلف“

لہذا امام بخاری کا ترجمہ الباب حضرت ام سلمہؓ کی تعبیر سے مطابق ہوگا، واللہ اعلم (فتح الیاری ص ۷۷/۱)

افادات محقق یمنی: محدث خطابی نے فرمایا کہ امام بخاری سے اس ترجمہ میں ملاحظہ ہوئی ہے اور جو کچھ انہوں نے اس سے سمجھا وہ صحیح نہیں کیونکہ اصل اس لکھ کی اگرچہ نفس سے ماخوذ ہے جو معنی دم ہے، مگر اہل لغت نے نفست بفتح النون اور نفست بضم النون میں فرق کیا ہے (اس لئے مطلقاً نفاس کا اطلاق حیض پر درست نہیں، علامہ کرمانی نے کہا کہ امام بخاری سے کوئی غلطی نہیں ہوئی کیونکہ جب فرق مذکور ثابت ہے اور روایت بضم النون والی بھی صحیح ہے تو ایسی صورت میں کسی نفاس جیسا کہنا بھی صحیح ہی ہوگا، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ فرق مذکور امام بخاری کے نزدیکی تحفیہ لغت ثابت ہی نہ ہوا ہو اور ان کے نزدیکی نفست مفتوح النون اور نفست مضموم النون دونوں ہی کی وضع لغوی معنی ولادت ہو، جیسا کہ بعض اہل لغت عدم فرق کے بھی قائم ہوئے ہیں کہ دونوں لفظ حیض و ولادت دونوں کیلئے ہیں۔

محقق یمنی نے اس کے بعد یہ نتیجہ کی کہ ابن میروان بطل دونوں کی بات کا حاصل تو ایک ہی ہے یعنی مفہوم حیض و نفاس نے اندر مساوات کا وجود اور اس کی بناء پر استدلال، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ جائز ہے کہ ان دونوں میں عموم و خصوص من وجہ والی نسبت ہو، یہی انسان و حیوان میں ہے (لہذا تسویہ کی بناء پر تسویہ احکام کیلئے استدلال اور مذکورہ ترجمہ الباب بھی بے محل ہے اور کرمانی کا قول احتمال عدم ثبوت لغت عند البخاری بھی صحیح نہیں، کیونکہ ایسی بات تو کسی امام لغت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے اور ظاہر ہے امام بخاری امام حدیث تو ہیں مگر امام لغت نہیں ہیں، اس کے بعد محقق یمنی نے اپنی رائے پیش کی ہے۔

محقق یمنی کی رائے: فرمایا: اول تو اس ترجمہ امام بخاری کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے اور بصورت تسلیم اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب امام بخاری کے نزدیکی حیض و نفاس دونوں کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں تھا تو ان کیلئے ایک کے ذکر اور دوسرے کے مراد لینے کا جواز ہو گیا، اور جس طرح حدیث میں ذکر نفاس کا ہوا اور مراد حیض ہوا، اسی طرح امام نے بھی ذکر نفاس کا کیا اور مراد حیض کا کر لیا، لہذا ان کے قول سبب مس سبی کا مطلب باب من ذکر النفاس حیضاً ہونا چاہئے یعنی ذکر نفاس کا کیا اور مراد حیض لیا، ایسا ہی حدیث میں مذکور نفاس ہے اور مراد حیض ہے کیونکہ جب حضور اکرمؐ نے حضرت ام سلمہؓ سے آنفست فرمایا اور انہوں نے جواب میں نعم کہا حالانکہ وہ حاضرہ تھیں تو وہاں انہوں نے بھی نفاس کو حیض قرار دے دیا اس طرح حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے ہوجاتی ہے۔ (حدۃ القاری ص ۷۸/۲)

رائے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ

فرمایا: حاصل غرض امام بخاری یہ ہے کہ حیض کا اطلاق نفاس پر اور نفاس کا حیض پر اہل عرب میں شائع و ذائع ہے، لہذا اجواہر کام حیض کے ہوں گے وہی نفاس کے بھی ہو گئے اسی لئے شارع علیہ السلام نے الگ سے نفاس کے احکام کی تفصیل نہیں کی ہے، یہی غرض امام بخاری کی حدیث الباب کے قطعہ سے ہے (کہ اس میں ایک لفظ کا دوسرے کیلئے استعمال ہوا ہے) اس توجیہ کو جو سمجھو اور شکر کرو۔ (شرح تراجم الابواب) یہاں بخاری شریف کے ساتھ مطبوعہ کتاب تراجم الابواب میں بجائے شارع کے شارع صحیح گیا ہے اور اسی طرح اربع

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے یہ بات بھی عبارت اپنی فتح الیاری میں نقل نہیں کی، شاید اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ایسی کھلی تقلید کا انہیں ان کو پسند نہ ہوا ہوگا، مگر چنانچہ حدیث الخلافہ تسویہ والی بات حافظ کو بھی پسند نہیں ہوئی ماذکر اللہ تعالیٰ اعلم۔ "مؤلف"

۲۔ خاص یا مزید فائدہ کی نفی بظاہر اس لئے ہے کہ اول تو تسویہ لفظ بھی زیر بحث ہے، دوسرے شرعاً بھی، سارے احکام دونوں کے یکساں نہیں ہیں جیسا کہ ہم شاذ و نادر کے ہیں اور حیض و نفاس کی حالت نجاست میں عدم جواز مسواۃ وغیرہ کے مسائل بھی ظاہر تھے، پھر مستقل باب اس کیلئے قائم کرنے کی یہ خاص ضرورت تھی "لہذا یمنی کے بارے میں اول تو یہ کہنا کہ انہوں نے مطلقاً فائدہ کی نفی کی ہے صحیح نہیں، کیونکہ انہوں نے مزید فائدہ کی نفی کی ہے، دوسرے یہ کہ اس کے بعد خود انہوں نے بھی ترجمہ بخاری کی ایک ہجرت توجیہ پیش کی ہے، جس کا ذکر نہیں کیا گیا، ملاحظہ ہوا لامع الدراری ص ۷۷/۱

الدراری میں نقل ہو گیا، ہمارے نزدیک صحیح لفظ شارع ہے کمالا علی، واللہ تعالیٰ اعلم، دوسرے ہمیں اس میں کلام ہے کہ حیض کا اطلاق بھی نفاس مصطلح پر اہل عرب میں شائع تھا یا نہیں جیسا کہ اس کا برعکس تھا اور اسی طرح ایضاً البخاری ص ۱۱/۸۳ میں جو لکھا گیا کہ احادیث میں نفاس پر بھی حیض کا اطلاق کیا گیا محتاج ثبوت ہے۔

علامہ سندھی کی رائے: آپ نے چند توجہات ذکر کر کے لکھا کہ ہمارے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ قلب والی توجیہ ہے اور یقیناً صمد قلب بلافت کی ایک قسم ہے، اگر اس میں کوئی لطیف نکتہ ملحوظ ہو جیسا کہ یہاں بھی ہے، اور وہ اس طرف اشارہ ہے کہ نبی اکرم کے اطلاق و تسمیہ نفاس کو تو اصل قرار دیا جائے، اور تسمیہ حضرت ام سلمہ کو بطور فرع سمجھا جائے اور فرع محتاج بیان ہوتی ہے (اس لئے امام بخاری نے اسی کو بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ مطابقت بھی ہوگی) اس کے علاوہ تقدیم و تاخیر پر حمل کرنے کی توجیہ اور بھی یعنی اطلاق والی تاویل، یہ دونوں جیسا کہ منکر لانے کے خلاف ہیں، نیز تسمیہ یعنی اطلاق بولنے کی احتیاج محض یہ ہے کہ تسمیہ کے مفعول ثانی کا مفعول اول پر اطلاق کرتے ہیں، اس کا کس نہیں جیسا کہ یہاں ہے کسما لا یخفی علی من تتبع مظانہ، اس کا حاصل تو یہ ہے کہ تسمیہ صرف اپنی دونوں مفعولوں کے اطلاق سے عبارت ہوتا ہے یہ نہیں کہ صرف لفظ ہی سے مراد اطلاق لی جائے۔ قائم۔ (حاشیہ محدث سندھی علی البخاری ص ۱۱/۸۳) اوپر کی تفصیل کے ضمن میں یہ بات بھی آگئی کہ قلب والی توجیہ اور تقدیم و تاخیر والی دونوں الگ الگ مقاصد رکھتی ہیں اور دونوں کا حاصل ایک نہیں ہے، جیسا کہ ایضاً البخاری ص ۱۱/۸۳ میں درج ہوا کہ تقدیم و تاخیر اور صمد قلب کا حاصل ایک ہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: حیض و نفاس چونکہ دونوں ہی رحم سے خارج ہوتے ہیں، حیض پر نفاس کا اطلاق حدیث سے ثابت ہو گیا تو اس کا کس بھی درست ہوا کیونکہ دونوں کے احکام بھی فی الجملہ مشترک ہیں، پھر فرمایا مقصود دونوں کے صرف اشتراک صفحہ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے اور اطلاق مذکور سے یہ لازم نہیں آتا اور دونوں کے سارے ہی احکام یکساں ہوں بلکہ دونوں کے کچھ احکام الگ الگ مخصوص بھی ہو سکتے ہیں اور ہیں، غرض اشتراک بعض احکام کے باعث ایک کا دوسرے پر اطلاق بطور اطلاق مجازی صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جیسا کہ مفعول اول اور نفاس کو مفعول ثانی کہا جائے، تو ترجمہ کے ساتھ مطابقت روایت ظاہر ہے اور مقصد یہ بتانا ہے کہ دونوں کا اشتراک اسی ہے، شرعی احکام کے لحاظ سے نہیں ہے، گویا کسی کا لفظ لا کر امام بخاری نے حسیبی کی کہ بعید اشتراک صفت خروج من الرحم یہ صرف لفظی و ادنیٰ اشتراک ہے اس سے اشتراک احکام کا مخالفت نہ ہونا چاہئے پھر جب کہ احکام کا اشتراک پوری طرح نہیں ہے تو اتنا واسطہ کہ کوئی خاص فائدہ نہیں (خصوصاً جبکہ جامع صحیح کا بڑا مقصد احادیث احکام کا بیان ہے لہذا حضرت گنگوہی کی تحقیق پر بھی محقق حنفی کا مزید فائدہ کا انکار لائق استغراب و تکبر نہیں ہے اور جب کہ حافظ نے بھی مہلب و فیرہ پر اعتراض کو اہمیت دی ہے، تو صرف یعنی پر اعتراض کا کیا جواز ہے؟

حضرت گنگوہی کی توجیہ مذکور سے یہ بات بھی واضح ہے کہ امام بخاری کے استدلال کو صرف اتحاد حکم کیلئے متعین سمجھنا بھی محل نظر ہے بلکہ ان کا استدلال اس کے برعکس عدم اتحاد حکم کیلئے بھی قرار دیا جاسکتا ہے، اور اس صورت میں امام بخاری کی دقیق نظر اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۔ حضرت علامہ کشمیری نے بصورت تقدیم و تاخیر مفعول اول کو منکر اور مفعول ثانی کو معرف لانے کے جواز کو حاشیہ مفتی کے حوالہ سے ثابت کیا ہے۔ اس سے یہاں جواز آجائے گا، احسان نہیں۔ "مؤلف"

حیض حالت حمل میں

یہ ایک مستقل بحث ہے کہ حاملہ حمل میں حیض آتا ہے یا نہیں، امام شافعی کی تحقیق اور رائے یہ ہے کہ آتا ہے امام اعظم فرماتے ہیں کہ نہیں آتا۔ ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ بھی امام اعظمؒ کی موافقت کرتا چاہتے ہیں اور اس باب میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، یعنی قہر رحم سے جو دم خارج ہوتا ہے وہ اگرچہ سب ہی نفاس کہلایا جاسکتا ہے مگر جب قہ رحم بند ہوتا ہے حمل کی وجہ سے تو وہ حیض ہے، اور بچہ ہو کر قہ رحم کھل گیا اور بحر خون آیا تو وہ نفاس ہے، امام بخاری اپنی اسی رائے کو ابواب کے بعد باب فصول اللہ عزوجل "مخلقة وغیر مخلقة" لاکر مزید قوت پہنچائی ہے جیسا کہ محدث ابن بطال ماکن (م ۳۴۳ھ) نے اپنی شرح بخاری میں فرمایا کہ "امام بخاریؒ کی غرض خلقت والی حدیث کتاب انجیل میں لانے سے ان حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حالت حمل میں حیض نہیں آتا" لہذا میری رائے ہے کہ یہاں بھی امام بخاریؒ امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کے مذہب کی تقویت چاہتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: قولہ شرع شریف سے بھی اسی رائے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ شریعت نے استبراء رحم کے اصول پر بہت سے احکام متفرع کئے ہیں پس اگر حاملہ حمل میں حیض آجائے تو اس باب کا وجود ہی شریعت میں نہ ہوتا۔ اس کے باوجود میرے نزدیک یہ محقق ہو گیا ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے۔ مگر چونکہ وہ نہایت نادر الانوار ہے اس لئے شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا، میری رائے اس لئے ہے کہ اطباء اس کو جائز کہتے ہیں، اور ایسے امور میں ان کی رائے کو بھی تائید حاصل ہے کیونکہ یہ ان کا موضوع ہے وکل فن رجال، بلکہ جدید اطباء زمانہ کی تحقیقات پر بھی علماء کی نظر ہونی چاہئے، خصوصاً ان نظریات پر جن کو انہوں نے مشاہدات پر قائم کیا ہے۔ پھر فرمایا: عجیب بات ہے کہ فقہاء ایک ہی طوق کے قائل ہیں حتیٰ کہ دو یا زیادہ جڑاں بچوں کو بھی ایک ہی طوق سے مانسے ہیں، حالانکہ جالینوس نے تعدد و طوق کو ممکن کہا ہے۔ اس بارے میں مزید بحث اور تفصیل مذاہب وغیرہ باب خلقت میں درج ہوگی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ مَبَاشَرَةِ الْحَائِضِ

(حائضہ کے ساتھ استراحت کرنا یا طل کرنا)

(۲۹۲) حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ قَالَتْ حَدَّثَنَا ثَنُفَيْنٌ عَنْ مَنصُورٍ عَنْ ابْنِ أَبِيهِمْ عَنْ الْأَسَدِ عَنْ عَابِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ

أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ بَلَلْنَا حُجُبَ وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَرُ فَيُبَاسِرُنِي وَأَنَا

سہ اکل میں ۱۹۰/۲ میں ابن حزم نے لکھا: حاملہ حمل میں جو بھی خون دیکھے گی، وہ نہ حیض ہے نہ نفاس تا آنکہ وہ آخری بچہ بھی جن لے (اگر کئی بچے ہوں) اور ایسا خون دیکھنے سے وہ نماز، روزہ وغیرہ بھی ترک نہ کرے گی، نہ جماع متوع ہوگا۔

سہ رائے اطباء: ڈاکٹر احمد بنی مصری نے اپنی کتاب صحت المرأة فی ادوار حیاتیہ ص ۸۹ میں "علامات حمل کے تحت لکھا۔ ایک سب سے بڑی علامت حمل انتہاء حیض ہے، استائذ خیائے بہت سے طبعی مشاہدات کی روشنی میں بتایا کہ کبھی ایک مرتبہ بھی حالت حمل میں حیض کا استمرار مشاہدہ نہیں کیا اور بحر خون اس حالت میں بھی آتا بھی ہے تو اس کے اسباب مختلف ہوتے ہیں اور وہ اگرچہ بعض وجوہ سے دم حیض کے مشابہ ہوتا ہے، مگر وہ اس سے مدت زمانہ کی نسبت اور دوسرے اوصاف کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، لہذا ہر مریض کرنے والے ڈاکٹر کو جاننے کے حاملہ سے خصوصی حالات کر کے اس بارے میں تحقیق مکمل کریں تا کہ دم حیض کو دوسرے دم سے ممتاز کریں۔

ملاح اکلک ہند دوم ص ۵۰، میں حکیم محمد شریف دہلوی لکھا: بندش حیض ص ۱ اولین علامت میں سے ہے، تاہم اسی کو یقینی علامت نہیں کہہ سکتے کیونکہ بعض عورتوں کو حمل نہ ہونے کے وجود میں تین چار چار ماہ تک خون نہیں آتا اور پھر شروع ہو جاتا ہے اسی طرح بعض عورتیں حمل سے ہوتی ہیں لیکن پھر بھی انہیں تین چار ماہ تک ہر ماہ قحوظ قحوظ خون آتا رہتا ہے۔

تم نے یہاں جدید و قدیم دونوں رائے نقل کر دی ہیں اور جدید تحقیق ہی بظاہر راجح ہے کہ بحر خون حمل میں آتا ہے وہ حیض نہیں بلکہ اس سے مختلف اور الگ دوسری قسم کا ہوتا ہے، جس کو کھن مشابہت کی وجہ سے لوگ دم حیض خیال کر لیتے ہیں لہذا امام اعظمؒ وغیرہ کی رائے زیادہ قوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ "سلف"

خَائِضٌ وَتَمَّانٌ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ وَهُوَ مُتَعَبٌ قَائِمُهُ وَأَنَا خَائِضٌ

(۲۹۳) خَلَفْنَا ابْنِ سَجَلٍ بَنُ خَيْلٍ قَالَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ أَخْبَرَنَا أَبُو إِسْحَاقَ هُوَ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ إِخْدَانًا إِذَا كَانَتْ خَائِضًا فَأَزَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُبَاجِرَهَا أَمْرًا أَنْ تَعَزَّزَ لِي فِي قُبُرِ حُضِيِّهَا ثُمَّ يُبَاجِرُهَا قَالَتْ أَيْكُمْ يَمْلِكُ إِرْبَهُ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْلِكُ إِرْبَهُ نَابِعَةُ خَالِدٌ وَخَبْرٌ عَنْ الشَّيْبَانِيِّ.

(۲۹۴) خَلَفْنَا أَبُو السُّعْمَانِ قَالَ خَدَّ لَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ خَدَّ لَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ خَدَّ لَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَدَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ مَحْمُودَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَزَادَ أَنْ يُبَاجِرَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ أَمْرًا فَاتَّزَتْ وَهِيَ خَائِضٌ وَرَوَاهُ سُفْيَانُ عَنْ الشَّيْبَانِيِّ.

ترجمہ (۲۹۳): حضرت عائشہؓ نے فرمایا میں اور نبی کریمؐ ایک ہی برتن سے غسل کرتے اور دونوں جہنی ہوتے تھے اور آپ مجھے حکم فرماتے تو میں ازار باندھ لیتی، پھر آپ میرے ساتھ استراحت کرتے، یعنی بل کر سوتے تھے، اُس وقت کہ میں حائضہ جہن میں ہوتی۔ اور آپ اپنا سر مبارک میری طرف کر دیتے تھے۔ جس وقت آپ احکام میں ہوتے اور میں جہن کی حالت میں ہونے کے باوجود سر مبارک دھونے لگتی۔

ترجمہ (۲۹۴): حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ازواج میں سے کوئی جب حائضہ ہوتی اور اس حالت میں رسول ﷺ ہمارے ساتھ استراحت کا ارادہ کر دیتے تو آپ ازار باندھنے کا حکم دیتے باوجود جہن کی زیادتی کے پھر استراحت کرتے (یعنی بل کر سوتے تھے) حضرت عائشہؓ نے فرمایا: تم میں ایسا کوئی ہے جو نبی کریمؐ کی طرح اپنی خواہش پر قابو یافتہ ہوگا، اس حدیث کی متابعت خالدا اور جریر نے شیبان کی روایت سے کی ہے۔ ترجمہ (۲۹۴): حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ نبی کریمؐ اپنی ازواج میں سے کسی کے ساتھ استراحت کرتا جہن بل کر سونا چاہتے اور وہ حائضہ ہوتی تو آپ کے حکم سے پہلے وہ ازار باندھ لیتی۔

تشریح: یہ باب مباشرت حائض کے احکام میں ہے، لیکن یہاں اس سے مراد جماع نہیں ہے کہ وہ حائضہ سے کسی صورت جائز نہیں ہے اور حرام قطعی ہے بلکہ مراد بل کر سونا یا ساتھ سونا اور لیٹنا ہے کہ اس کا شریعت میں جواز ہے اگرچہ بعض شافعیہ نے اس میں بھی احتیاط کا حکم دیا ہے کہ اگر کسی کو اپنی ذات پر اعتماد نہ ہو اور اس کو جملائے جماع ہونے کا خطرہ ہو تو وہ ایسا بھی نہ کرے اور اس احتیاط کو اگرچہ صرف بعض علماء شافعیہ کی طرف سے نقل کیا گیا ہے، مگر ایسے شخص کیلئے غالباً سب ہی کے نزدیک احتیاط ضروری ہوگی اور ہونی چاہئے اور شاید اسی کی طرف حضرت عائشہؓ نے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ حضور علیہ السلام حائضہ جہن میں بھی ہمارے ساتھ سوتے تھے، مگر تم میں سے حضور علیہ السلام کی طرح کتنے ایسے ہوں گے جو اپنے نفس پر پورا قابو نہ رکھیں؟ یعنی تم ایسے ہوں گے فرض یہاں امام بخاری کے پیش نظر اصل مسئلہ ہے اور احتیاط کی بات بھی حدیث کے ضمن میں آگئی ہے۔ پھر امام بخاری کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ بل کر سونے کا جواز صرف اس وقت ہے کہ عورت کا جسم ناف سے گھٹنوں تک آزار وغیرہ سے مستور ہو کہ حضور علیہ السلام بھی اسی طرح کرتے تھے، گویا اس مستور حصہ جسم کا لمس و مس بھی ممنوع ہوگا، ورنہ حضور علیہ السلام آزار بندہ ہوانے کا اہتمام نہ فرماتے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری اس مسلک کے خلاف ہیں، جس میں صرف جماع

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ درج بخاری میں بھی ذکر فرمایا کرتے تھے اور مباشرت کا ترجمہ اس جگہ مباشرت سے کرنے کو غلط بتلایا کرتے تھے، کیونکہ اردو مادہ میں مباشرت کا لفظ جماع کیلئے بولا جاتا ہے، حضرت تراجم وطلاقات کے ملاحظہ پر بڑی وسیع نظر رکھتے تھے ایک دفعہ فرمایا کہ امکان کذب کی نسبت اردو کے عام محاورہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کیونکہ عوام اردو اس سے امکان عادی ہی سمجھتے ہیں جو حق تعالیٰ کے لئے یقیناً درست نہیں اور امکان عقلی و ذاتی جو متابع بغیر کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اس کو عام کیا کبھی کہتے ہیں، اس لئے وہ تو کبھی سمجھیں گے کہ خدا ہماری طرح سمجھتے ہوئے ہو سکتا ہے، اور اس سے ان کا عقیدہ بگڑ جائے گا، یا وہ ایسا کہنے والوں کو بدعقیدہ سمجھیں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔ "مؤلف"

منوع ہے اور کل جماع کو چھوڑ کر باقی سارے بدن کا لمس و مس جائز ہے اس کی مزید وضاحت آگے آ رہی ہے۔

تفصیل مذہب: محقق یعنی نے لکھا:۔ امام اعظم کے نزدیک سرور کہہ کر درمیانی حصہ جسم سے بھارت حیض علاوہ جماع کے بھی تمتع کرنا حرام ہے یہی ایک روایت میں امام ابو یوسف کا بھی مسلک ہے۔ اور شافعیہ سے بھی وجہ صحیح اسی طرح منقول ہے۔ امام مالک اور اکثر علماء کا بھی یہی قول ہے جن میں سے یہ حضرات ہیں:۔ سعید بن المسیب، بشر بن طائوس، عطاء، سلیمان ابن یزید قاضی رضی اللہ عنہم۔

امام احمد، امام محمد و ابو یوسف کا (برولیت دیگر) یہ مذہب ہے کہ شعاردوم (مخصوص حصہ جسم) کو چھوڑ کر باقی تمام جسم سے تمتع لمس و غیرہ جائز ہے۔ حضرت نکرہ مجاہد، صفی، نجی، حکم، ثوری، اوزاعی، اصبح، الحنفی بن راہویہ، ابو ثور، ابن المنذر، روداؤد کا بھی یہی مذہب ہے۔
بظاہر یہی مذہب حدیث انس "انصوا کل شی الا النکاح" کی وجہ سے از روئے دلیل زیادتی ہے، اور حضور علیہ السلام سے جو صرف استحباب نماز فوق الا از امر وی ہے وہاں انتخاب پر عمل ہوگا، نیز امام محمد کا قول حضرت علی، ابن عباس و ابو طلحہ کے اقوال سے بھی مؤید ہے (حدیث صحیحہ ص ۲۱۹)

الکوکب الدرری کا ذکر

اس میں جو قول امام اعظم کی طرف من السرة الى القدم والا ذکر کیا گیا ہے وہ غالباً امام صاحب سے ثابت نہیں ہے کیونکہ ان سے صرف ایک ہی قول نقل ہوا ہے جو جمہور کا بھی قول ہے (ص ۱/۸۱) دوسرے یہ کہ طرے میں جو بات و ثابت من فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عبارت میں درج ہوئی ہے وہ بھی کل نظر ہے، کیونکہ حضور اکرم سے ملا بہت بشرہ و تحت الا از روای والی روایت ابو داؤد میں مروی ہے جیسا کہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا اول تو وہ ضعیف و ساقط الاعتبار ہے کیونکہ اس کے رواۃ میں ابن عمر غام اور ان کے شیخ ابن زیاد و شیخ اشعث حمارة بن خراب سب ہی میں کلام کیا گیا ہے، محدث منذری نے کہا کہ ان لوگوں کی روایت سے استدلال نہیں ہو سکتا (انوار المجہود ص ۱/۱۱۵)
امام ترمذی نے فرمایا کہ عبد الرحمن بن زیاد ضعیف ہے عند اہل الحدیث، حجتی القطان وغیرہ نے اس کو ضعیف کہا (بذل ص ۱/۱۶۱)
(بذل المجہود ص ۱/۱۶۱) میں ان تینوں پر جرح و نقد کی پوری تفصیل مذکور ہے، نیز یہ کہ ان سب کی روایت حضرت عائشہ سے بواسطہ نعمت حمارہ ہے، جو غیر معروف الا کم و الحال ہے۔

دوسرے یہ کہ کشف خذ کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ زائد کپڑے چادر وغیرہ کو بٹھایا گیا ہو اور بت بند بدستور رہا ہو، جیسا کہ سردی سے اوقات میں زائد کپڑوں کا استعمال ہوا کرتا ہے اور پورے واقعہ پر نظر کرنے سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

کیونکہ حضرت عائشہ نے فرمایا:۔ حضور علیہ السلام ایک دفعہ گھر میں تشریف لائے اور گھر کی مسجد (نماز پڑھنے کی جگہ میں جا کر نماز میں مشغول ہو گئے، لوٹے تو اس وقت میں غلبہ نوم کی وجہ سے سوچتی تھی، اور آپ نے اس وقت سخت سردی دیکھی تھی کہ انہوں نے کہا (غالباً موسم کی سردی کے باعث یا علالت کی وجہ سے جیسے حمی تشہیرہ میں بخار سے پہلے سردی چڑھا کرتی ہے) آپ نے فرمایا:۔ مجھ سے قریب ہو جاؤ، میں نے عرض کیا کہ میں حیض میں ہوں، آپ نے چاہا کہ میں اس کے باوجود آپ کو گرمی پہنچاؤں اور میری ران سے کپڑا ہٹا کر اپنے رخسار

سے حافطہ ابن حزم کا بھی یہی مذہب ہے انھوں نے سلسلہ ۲۶۰ لکھا:۔ والرحلان یصلہ من امراته الحائض بکل شیء حاشا الایلاج فی المرح ولہ ان یشغرو ولا یولج واما الذہب فحرام فی کل وقت (الکلی ص ۲/۱۷۶) آپ نے حسب عادت دوسروں کی متدل احادیث و آثار کو گرانے کی سعی کی ہے بلکہ مذہب اہل حدیث (غیر متقدمین) کا بھی ہے شاید اس لئے کہ علامہ شاکانی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور ان کے مقابلہ میں حافظ ابن تیمیہ جیسے اکابر کی رائے بھی بوقت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب "مؤلف"

سے شیخ ابن حام نے لکھا:۔ حضور علیہ السلام کا تعامل ہی رہتا کہ آپ ازواج مطہرات کے ساتھ حالت حیض میں بغیر ان کے ازار یا باندھے ہوئے کسی ملہ بہت اختیار نہ فرماتے تھے وہاں متفق علیہ (حدیث القدر ص ۱/۱۶۶)

مبارک اور سید کو اس پر رکھا، میں بھی آپ پر اچھی طرح جھک گئی تا آنکہ آپ میں گرمی آگئی اور آپ سو گئے۔ یہ واقعہ کی صورت بظاہر بالکل اسی طرح ہوتی کہ جیسے کوئی عورت اپنی بچی کو سخت سردی سے بچانے کیلئے اپنی گود میں لٹا کر اوپر سے بالے لٹا کر اس کو اچھی طرح گرمی پہنچ جائے اور سردی کا اثر زائل ہو جائے ظاہر ہے کہ اس وقت جو چادر مکمل وغیرہ اس کے پاس ہوگا۔ وہ اپنے اوپر سے ہٹا کر ہی بچے کو اندر کر کے گرمی پہنچائے گی اور اس وقت بدن کی گرمی کے ساتھ معمولی چادر وغیرہ بھی اوپر سے کافی ہوگی، پھر اس زمانہ میں بڑے لحاف اور عمدہ قسم کے کبل وغیرہ کہاں تھے؟ خصوصاً یہ نبوت میں کہ وہاں تو نہایت سادہ اور معمولی گدن گداں کا سامان تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شہداء اور سردی کا اثر زائل کرنے کیلئے استفادہ بالمرأۃ کا فطری طریقہ بھی نہایت مفید و موثر ہے، شاید اسی سے وہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام غسل کے بعد استفادہ فرمایا کرتے تھے اور معمولی باریک کپڑا استفادہ سے مانع نہیں ہے۔

راقم الحرف تو تفصیل مذکور کے بعد عرض کرتا ہے کہ مذکور بالا حلیہ مجبوری و ضرورت میں اگر بالفرض کھٹ ساقی بلا حائل بھی ہو گیا ہو تو اس کو ضرورت پر محمول کریں گے، کیونکہ اس میں استماع و استخلا اذ بامت تحت السره کی صورت قطعاً نہیں ہے، جو اس باب میں زیر بحث ہے، اور وہی امام اعظم و جمہور کے نزدیک ممنوع ہے، لہذا اول تو حدیث مذکور کو ثبوت باب التزاع کیلئے کافی سمجھتا اس کے صحت سند کی وجہ سے درست نہیں، دوسرے جو واقعہ اس میں بیان ہوا ہے، اس میں ثوب زائد کا کشف محتمل ہے (حائل کی صورت میں استماع بھی جائز ہے ویکو کتاب الفقہ ص ۹۰/۱، تیسرے وہ صورت ضرورت و مجبوری یا مرض کی ہے اس سے استماع کا جواز نکالنا کسی کیلئے صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ بحث و نظر: چونکہ خود ائمہ حنفیہ کے دوقول ہیں، اس لئے بعض حضرات نے امام اعظم کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور بعض نے امام محمدؒ کے امام ابو یوسفؒ کی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، دونوں طرف روایتیں ہیں، اور ائمہ اربعہ میں سے صرف امام احمد اور امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

عام طور سے سب کتابوں میں اور شرح الہذب کے حوالہ سے بھی امام احمد کا مذہب وہی نقل ہوا ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا مگر امام ترمذیؒ نے باب معاشرۃ الخائف میں صرف ایک حدیث حضرت عائشہؓ کی نقل کی جس میں حضور علیہ السلام کے حکم ازار بندی کا ذکر ہے اور لکھا کہ ”اس باب میں حضرت ام سلمہؓ و یمنونہؓ سے بھی روایات ہیں، مذکور حدیث عائشہؓ حسن صحیح ہے اور یہی قول بہت سے صحابہ و تابعین کا ہے اور اسی کے قائل امام شافعی، امام احمد و آئق ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد و امام شافعی کا ایک ہی قول ہے اس تعارض کو کسی نے رفع نہیں کیا، صاحب تحفۃ الاحوذی بھی یہاں خاموشی سے گزر گئے۔ فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۴/۱، میں ہے کہ عائشہ و نفاس والی عورت سے صرف مافوق الاراز استماع جائز ہے، انھوں نے امام احمد کا مخالف قول بھی ذکر نہیں کیا، نہ اس کی کوئی وجہ پیش کی، حالانکہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں۔ امام احمدؒ کی مسند میں باب جواز مباشرۃ الخائف فی مسما فوق الاراز کے تحت ۱۵ حدیث مذکور ہیں، جن میں ازار و ثوب وغیرہ کا ذکر ہے، ایک حدیث عائشہؓ میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام میرے پاس حالت حیض میں سوتے تھے، جبکہ میں ازار باندھ لیتی تھی، اور اس وقت ہمارے پاس صرف ایک بستر تھا، پھر جب خدا نے دوسرا بستر مرحمت فرمایا تو میں آپ سے الگ سوتی تھی، ایک روایت میں ہے کہ جب ہم میں سے کسی کو ایسی حالت ہوتی تھی تو ہم بزدہ باندھ لیا کرتے تھے، پھر حضور کے ساتھ مل کر سوتی تھیں، ایک دفعہ حضرت عائشہؓ حضور علیہ السلام کے ساتھ تھیں کہ حیض شروع ہو گیا وہ خاموشی سے الگ ہو گئیں تو آپ نے فرمایا: بزدہ باندھ کر لوٹ آنا۔ حضرت یمنونہؓ نے روایت کی کہ حضور علیہ السلام اپنی کسی زوجہ مطہرہ کے ساتھ حالت حیض میں سوتے تھے تو صرف ایک کپڑا درمیان میں حائل ہوتا تھا، جو گھٹنوں تک ہوتا تھا۔

ان سب احادیث میں امام مسلم والی حدیث "اصنعوا کل شیء الا النکاح" یا کوئی دوسری روایت نہیں ہے جس سے مجوزین استدلال کرتے ہیں الفتحر البانی ترحیب مند الامام احمد الشیبانی ص ۲/۱۵۴ میں لکھا کہ جمہور کا مذہب تحریم مباشرت فیما بین السمرہ والربکہ ہے، بوجہ حدیث عائشہ جس کو امام احمد و تھعین (بخاری و مسلم) نے روایت کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ازار باندہ نے کا حکم فرمایا کرتے تھے، اس سے بظاہر معلوم ہوا کہ امام احمد کا مذہب اپنی روایات کے خلاف نہ ہوگا۔

حافظ ابن حزم نے بھی امام احمد کا مذہب ذکر نہیں کیا، صرف امام ابوحنیفہ، شافعی و مالک کا ذکر کیا، اس لئے ہم بھی امام احمد کے مسلک کی تعین میں محتال ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اختلاف آراء بابہ تریج مذہب

امام طحاوی کے بارے میں منقول ہے کہ آپ نے من حیث الدلیل امام محمد کے مذہب کو ترجیح دی، مگر مختصر الطحاوی میں انھوں نے امام ابوحنیفہ کے مسلک کو اختیار کیا، اس لئے احتمال ہے کہ ان کی یہی رائے آخری ہو، محقق یعنی حنفی، اصحاب مالکی، نووی، شافعی، اور ابن دقیق العید مالکی شافعی نے بھی امام محمد کے مذہب کو ترجیح دی ہے، دوسری طرف جمہور کے مسلک کی تائید و ترجیح میں امام بخاری، امام ترمذی، شیخ ابن ہمام، حافظ ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ علامہ سندھی حنفی بخاری، اور ہمارے حضرت شاہ صاحب وغیرہ ہیں۔

ارشاد انوار: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: "مجوزین کا بڑا استدلال حدیث مسلم وغیرہ" "اصنعوا کل شیء الا النکاح" سے ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس کے عموم کی تخصیص دوسری احادیث بخاری سے ہو جاتی ہے، لہذا وہ عموم غیر مقصود ہوگا اور اس کا عموم و شیوع ماسواہ تحت الازار کے بارے میں رہے گا، اور جہاں عموم غیر مقصود ہوا ہوتا ہے وہ نہایت ضعیف ہوا کرتا ہے، جیسے قولہ تعالیٰ: "و اوقیت من کل شیء" میں کہ ظاہر ہے ملکہ سوا کو ایک جنس کی چیز بھی پوری نہیں دی گئی تھی۔ چہ جائیکہ تمام چیزوں کی عطا سے اس کو نوازا گیا ہو، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس موقع پر آپ مبارک میں لفظ نکاح سے بطور کنایہ استعمال بماتحت الازار ہی مراد ہے۔ گویا صراحت تو نکاح (بمعنی جماع) کی ہے، اور اشارہ و کنایہ کے ذریعہ ماحول سے بھی روک دیا گیا ہے کیونکہ مخدوش مقام کے گرد جانا بھی خطرہ سے خالی نہیں ہوتا، عربی مثل ہے "من ذعی حول الجنی فوشک ان یقع فیہ" (جو کسی دوسرے کی مخصوص چراگاہ کے پاس اپنے جانور چرانے کو چھوڑے گا، ہوسکتا ہے کہ بہت جلد اس چراگاہ کے اندر بھی گئے ہوگا)۔

اسی طور پر یہاں شریعت نے نہ صرف جماع کو بلکہ اس کے قریب جانے سے روکا ہے اور شریعت کا یہ مزاج لا تقربوا الزنا کے طریقہ نبی و ممالحت سے بھی سمجھ میں آسکتا ہے۔

حضرت شاہ صاحب کے مذکورہ بالا ارشاد کے ساتھ حضور اکرم کے تعامل مبارک اور احتیاط کو سامنے رکھا جائے کہ ازواج مطہرات کو تبند باندہ سے کا خصوصی امر فرماتے تھے، جبکہ بقول حضرت عائشہ حضور جیسا اپنے نفسانی خواہشات پر سخت ضبط و کنٹرول رکھنے والا

صلیہ امام احمد کا مذہب چونکہ خردان کی زندگی میں مدون نہیں ہوا بلکہ بعد کو آپ کے اصحاب و تلامذہ نے جمع کیا ہے، اس لئے اختلاف روایات کی وجہ سے بعض مسائل میں تو دس روایات تک توبت پہنچ گئی ہے (مخالات الکبیری ص ۱۴۱) اسی لئے ہمارا تردد داخل یہاں بے عمل نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"۔

صلیہ حضرت شاہ صاحب نے یہاں اس کی توجیہ میں فرمایا کہ انہما علیہم السلام دنا میں بھی پہلے اہل جنت پر ہوتے ہیں اور فیض الہامی ص ۱۴۱ میں حضرت سے نقل ہوا کہ انہما علیہم السلام و جہرہ اہل جنت پر ہوتے ہیں، اس دن کی زندگی میں بھی اسی باب سے ہے جہن کا زمانہ کی کریمہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لکھ لیا آپ کی قوت جہان (اہل جنت جیسی) یا اجساد انہما کا زمین پر حرام ہونا کہ وہ ان کو نہیں کر سکتی وغیرہ

یہ تحقیق حضرت شاہ صاحب نے باب بعد ازین ص ۱۴۰ بخاری میں فرمائی، اور ہاں اہل جنت کیلئے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دوسرے نہیں ہو سکتا، اور اسی لئے آپ نے ایک شخص کے سوال پر فرمایا کہ حالت حیض میں تم اپنی بیوی کو تہ بندہ کرو اگر صرف اس کے اوپر کے جسم سے ترحیح کر سکتے ہو (رواہ مالک مرسل) دوسرے نے پوچھا کہ حالت حیض میں مجھے اپنی بیوی سے کیا کچھ حلال و جائز ہے، تو فرمایا کہ تمہارے لئے صرف تہ بندہ سے اوپر حلال ہے (رواہ ابوداؤد)

اس طرح دیکھا جائے تو جمہور کا مذہب زیادہ قوی تھا اور قابل عمل معلوم ہوتا ہے، پھر یہ کہ جائز کہنے والوں کے دلائل اباحت کیلئے ہیں، جبکہ ناجائز قرار دینے والوں کے دلائل ممانعت کے ہیں، اس لئے بھی ممانعت کو بمقابلہ اباحت کے ترجیح حاصل ہے۔ یہ بحث فتح الملہم میں بھی اچھی ہے، وہ اور معارف السنن علامہ البجوری بھی دیکھی جائے۔

قولہ فی فور حیضتها کے تحت محقق مینی نے لکھا: اس سے ابتدا حیض اور بعد کے زمانہ کا فرق نکلا ہے، جس کی تائید روایت ابن ماجہ عن ام سلمہ "کان النبی علیہ السلام یبقى سورة الدم ثلاثا ثم یباضر ہا بعد ذلک" سے بھی ہوتی ہے، اور ان احادیث کے منافی نہیں ہے، جس میں مطلقاً مباشرت کا ذکر ہے، کیونکہ اختلاف حالات کے ساتھ عمل کا اختلاف رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (عمدہ ص ۲/۹۴) فائدہ: اس بحث کے دوران حدیث ابن ماجہ مذکور کا حوالہ فتح الباری ص ۲۷۸/۱۱ اور شرح الرزقانی علی الموطا ص ۱/۱۱۶ میں بھی دکھایا گیا ہے، مگر مطبوعہ نسخہ ابن ماجہ میں اس مضمون کی حدیث حضرت ام سلمہ سے مذکور نہیں ہے، بلکہ یہاں کی حدیث بخاری ہی کی طرح حضرت عائشہ سے روایت موجود ہے اور اس میں یبقى سورة الدم ثلاثا کے الفاظ نہیں ہیں، البتہ مجمع الزوائد ص ۱/۲۸۲ میں حدیث ام سلمہ ان الفاظ سے ہے، "یبقى سورة الدم ثلاثا ثم یباضر بعد ذلک" (اسی طرح فتح الباری و شرح الرزقانی میں بھی ہے بجائے یباضر ہا کے۔ محدث لکھٹی نے لکھا: یہ روایت اسططبرانی کی ہے اور حضرت ام سلمہ کی یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ میں بھی ہے، بجز ان کے قول یبقى سورة الدم ثلاثا کے، اس کے بعد نہیں کہا جا سکتا کہ ابن ماجہ کے نسخہ میں یہ حدیث طبع سے کیونکر گئی جبکہ حافظ ابن حجر وغیرہ سب ہی نے اس کا حوالہ دیا ہے، مقدمہ قلمی نسخوں میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) قولہ ورحمہم المسک (ان کا پینہ نہ شک جیسا خوشبودار ہوگا) با حذر کی تقریر پر بخاری شریف میں حسب ذیل تحقیق کا اضافہ بھی ہے۔ اتفاقاً خصوصی دنیا میں جنت کے نمونے فرمایا۔ میری تحقیق یہ ہے کہ نہائیں جنس کی مثالیں زیادہ ہوتی ہیں نہایت دوزخ کے کاس کے نمونے کم ہیں، چنانچہ انبیاء و پیغم اسلام اکابر احوال جنت پر ہوتے ہیں، حضور علیہ السلام کا پینہ خوشبودار ہوا معلوم کر لینے کے لئے کس کی سچا گندہ سے ہیں اور ان کے خاندان کو زمین میں کر لیتی تھی وغیرہ، پھر فرمایا۔ "خداوند کائنات دوزخ کے نمونے" کو فرمایا کہ اہل جنت کے حالات بھی ایسے ہوتے ہیں (یعنی انبیاء و پیغم اسلام کی طرح کے) اسی سلسلہ میں مزعافہ فرمایا۔

روح و نسمہ کے افعال پر برزخ، نماز، حج، تلاوت قرآن مجید، کھانا پینا، رضاعت، پانچوں چیزیں برزخ میں روئے کیلئے ثابت ہیں اور کھانے پینے کے سلسلہ میں بجائے روح کے نسمہ کہہ دو، معلوم ہوا کہ تربیت بھی بچوں کی ہو سکتی ہے برزخ میں اور وہاں روح دودھ پینے کی

انبیاء کیلئے دنیا میں خواص اہل جنت: حضرت العلاء مولا ابودر عالم صاحب نے ترجمان السنن ص ۳/۲۹۳ میں بڑی تفصیل کے ساتھ انبیاء علیہم السلام کے لئے خواص اہل جنت کا اثبات کیا ہے، با حذر ان میں اضافہ کر کے اس خواص کا ذکر یہاں اجلا کرتا ہے و تفصیل محل آفران شاہ اللہ تعالیٰ۔

(۱) قبریہ عالم برزخ میں اجسام کا پوری طرح سالم محفوظ رہتا۔ (۲) حیات و عبادت (۳) طہارت و فضیلت (۴) جوار و سکوت و استغفار فی المسجد بحالت جنابت وغیرہ۔ (۵) کھانا و پینا (۶) صحت من الذنوب (۷) قوت جناب مثل اہل جنت۔ (۸) زمین کا فضیلت کو نگل لینا (۹) پینہ کا خوشبودار ہونا (۱۰) حضور علیہ السلام کا تمام احوال میں اپنے آگمہ اور پیچھے کیسا دیکھنا (اس کو تحقیق مینی نے عمہ ص ۲/۳۳۳ میں ذکر کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمِ

(حائضہ عورت کا روزے چھوڑنا)

(۲۹۵) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْزُومٍ قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زَيْدُ هُوَ ابْنُ أَسْلَمٍ عَنْ حِيَاضِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحَى أَوْ بَطْنٍ إِلَى الْمُصَلَّى قَمَرَ عَلَى النِّسَاءِ قَالَ يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَلُّنَ فَإِنِّي أُرِيكُمْ أَهْلَ النَّارِ لَقَدْ نَافَلْنَا بِهِمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ تُكْفِرْنَ اللَّغْنَ وَتُكْفِرْنَ الْغَشِيْرَ مَا زَأَيْتُ مِنْ نَافِلَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَائِضِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ قُلْنَ وَمَا نَقُصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ نَصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَلَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانٍ عَقْلُهَا أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تُصُمْ؟ قُلْنَ بَلَى قَالَ فَلَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانٍ دِينِهَا

ترجمہ: حضرت ابوسعید خدریؓ نے فرمایا رسول اللہ ﷺ عید الاضحیٰ یا عید البقر کے موقع پر عید کا تشریف لے گئے وہاں آپ عورتوں کی طرف گئے اور فرمایا اے بیویو! صدقہ کرو! کیونکہ میں نے جہنم میں زیادہ عورتوں ہی کو دیکھا۔ انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ایسا کیوں ہے! آپ نے فرمایا کہ تم لمن طعن کثرت سے کرتی ہو اور شرہر کی ناشکری کرتی ہو، باوجود عقل اور دین میں ناقص ہونے کے، میں نے تم سے زیادہ کسی کو بھی ایک زیرک اور تجربہ کار مرد کو روانہ بنا دینے والا نہیں دیکھا، عورتوں نے عرض کی اور ہمارے دین اور ہماری عقل میں نقصان کیا ہے؟ یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا۔ کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت کے آدھے برابر نہیں ہے؟ انھوں نے کہا جی ہے آپ نے فرمایا بس یہی اس کی عقل کا نقصان ہے پھر آپ نے پوچھا کیا ایسا نہیں ہے کہ جب عورت حائضہ ہو تو نماز پڑھ سکتی ہے نہ روزہ رکھ سکتی ہے؟ عورتوں نے کہا ایسا ہی ہے، آپ نے فرمایا یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔

تشریح: محدث ابن رشد وغیرہ نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے حسب عادت اس باب میں ایک مشکل و فنی بات کو ذکر کیا ہے اور واضح و جلی امر کو ترک کر دیا، کیونکہ نماز کا ترک عدم طہارت حائضہ کی وجہ سے ظاہر تھا، اور روزہ میں چونکہ طہارت شرط نہیں ہے اس لئے اس کا ترک محض تعبدی تھا، اس لئے اس کو خاموش طور سے ذکر کرنا مناسب سمجھا (فتح الباری ۸/۱۷۷)

محقق یعنی نے بھی یہی وجہ لکھی نیز لکھا کہ روزہ کا ذکر اس لئے بھی مناسب ہوا کہ ترک کے بعد اس کی قضاء بھی ہے، اور نماز کی قضا نہیں ہے اس لئے اس کا ذکر اہم نہ تھا۔ مناسبت پہلے باب سے یہ ہے کہ دونوں میں حائضہ کے احکام ہیں، اور مطاہرہ ترجمہ الباب قولہ "ولم تصم" سے ہے (عمدہ ۲/۹۵)

اس پر اجماع امت ہے کہ حائضہ کے لئے نماز اور روزہ فرض و اہل سب ناجائز ہیں، اور اس پر بھی اجماع ہے کہ نماز کی قضا نہیں، صرف روزہ کی قضا ہے (شرح المہذب ص ۳۵۱/۲) صرف خوارشج اس کے قائل ہیں کہ نماز کی بھی قضا کرے گی (المغنی لابن قدامہ ص ۱/۲۱۹)۔ جمہور علماء و مطلق (امام ابوحنیفہ و اصحاب امام مالک و شافعی و اوزاعی و ثوری وغیرہ) کی رائے ہے کہ حیض والی پر وضو، تسبیح، ذکر وغیرہ بھی اوقات نماز وغیرہ میں ضروری نہیں ہے (شرح المہذب ص ۳۵۳/۲) البتہ حنیفہ کے نزدیک ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور اپنے گھر کی مسجد یا جائے نماز پر کچھ دیر بیٹھ کر تسبیح و تہلیل میں مشغول ہونا مستحب ہے، اور لڑائی طہریہ میں یہ بھی ہے کہ بعد ارادہ یا غرض نماز بیٹھے، تاکہ نماز کی عادت نہ چھوٹے۔

سہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ان کا شرچہ اہل سنت و الجماعت میں نہیں ہے، اس لئے ان کا خلاف ہے (ماثر ہے) (مؤلف)

محقق یحییٰ نے لکھا کہ بعض سلف سے منقول ہے وہ عاصدہ کو ہر نماز کے وقت وضو کرنے اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر اللہ کرنے کو کہا کرتے تھے، حضرت عقیقہ بن عامر، وکیل سے بھی مروی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ مسلمان عورتوں کا حیض کی حالت میں یہی طریقہ تھا۔ اور عبدالرزاق نے کہا مجھے یہ بات یحییٰ سے ہر نماز کے وقت ان کو یہ ہدایت کی جاتی تھی، لیکن عطاء نے کہا کہ مجھے یہ بات نہیں یحییٰ سے بات اچھی ہے، ابو عمر نے کہا کہ یہ بات ایک جمہور فقہاء کے نزدیک متروک ہے بلکہ وہ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، ابو یوسف نے کہا: ہم نے اس بارے میں تحقیق کی تو ہمیں اس کی کوئی اصل نہ ملی، سعید بن عبدالعزیز نے کہا: ہم اس کو نہیں پہچانتے، اور ہم تو اس کو مکروہ سمجھتے ہیں، عبدیہ المصنفی للحنفیہ میں ہے کہ عاصدہ کیلئے اپنے گھر کی مسجد میں بیٹھ کر بعد ازاں ادا و صلوٰۃ تسبیح و تہلیل مستحب ہے تاکہ اس کی عادت نماز ختم نہ ہو جائے (عمدہ ص ۱۳۴/۲)

اس سے معلوم ہوا کہ نظر حنیفہ میں صورت مذکورہ کا بظہر مصاحف مذکورہ شرعیہ استحباب ہی ہے نیز اس کی قیمت و اہمیت ناقابل انکار ہے، اور چونکہ دوسرے حضرات کی رائے محقق یحییٰ نے لکھی ہیں وہ الگ نظر یہ ہے، اس کو اس کے لائق درجہ دیا جائے گا کیونکہ تسبیح و تہلیل و ذکر اللہ کی قدر و قیمت مسلم ہے اور جب حال ہیض میں یہ چیزیں اس کے واسطے سب کے نزدیک جائز ہیں، اور وہ نماز و روزہ سے محروم ہو چکی ہے تو شریعت کے کم از کم درجہ استحباب سے بھی اس کو روک دینا، شارع علیہ السلام کی نظر میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا جن کی تعلیم "لا تسال لسانک و طبلا مذکور اللہ" (یہ حدیث ترمذی ہے کہ تمہاری زبان ہر وقت ذکر خداوندی سے تردد کی چاہئے) نیز حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جس گھر میں ذکر اللہ ہو اور جس گھر میں نہ ہو ان دونوں کی مثال زندہ اور مردہ کی ہے (بخاری و مسلم) پھر خود حضور کی شان بھی یہ ذکر ہوئی ہے کہ آپ اپنی تمام اوقات ذکر الہی میں مشغول رکھتے تھے۔ (بخاری شریف)

اس کے بعد گذارش ہے کہ اس استحباب حنیفہ کو حدیث "المس اذا حاضت لم یصل ولم یضم" کے خلاف سمجھنا موزوں نہیں کیونکہ مقصد طہانی نہیں ہے، نماز تو اس کے ذمہ سے ساقط ہی کر دی گئی ہے۔ اس کی طہانی کا سوال بھی نہیں، اور روزہ کی قضا سے خود ہی طہانی ہو جائے گی، اس لئے اس استحباب ذکر کو طہانی کیلئے کسی نے بھی نہیں سمجھا، البتہ مصلحت ذکر اللہ اور عادت نماز کا باقی رکھنا ہے اور دوسرا بڑا فائدہ خدا کی یاد کا دوام اور اس کا ہمہ وقتی تحفظ ہے، جس کے فوائد و برکات کا حصول یقینی ہے اور گھر کو سرے سے ایک بڑے وقت کیلئے ذکر اللہ سے محروم کر دینا اس گھر کو بھی میت کے حکم میں کر دینا ہے جو ایک مومن و مومنہ کی شان نہیں ہے بلکہ جب نہیں کہ حنیفہ کی وقتبہ نظر کرنے پر فیصلہ حدیث مذکور ہی سے اخذ کیا ہو، یعنی حضور نے یہ فرمایا کہ اگر ایک وقت خاص میں اتنی بڑی سعادتوں سے محروم ہونے کے سبب سے تمہارا دین ناقص ہو جاتا ہے، اس طرف اشارہ اور توجہ دلائی ہو کہ چھوٹی سعادتوں کے حصول سے غفلت نہ رہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

شرح الفاظ حدیث: "ہما معشر النساء؟" لیث سے منقول ہے کہ معشر ہاں جماعت کو کہتے ہیں جن کے احوال و معاملات یکساں قسم کے ہوں۔ محقق یحییٰ نے لکھا: احمد بن یحییٰ سے منقول ہوا کہ معشر، نفر، قوم اور ہط سب کے معنی جماعت کے ہیں، ان ہی کے الفاظ سے ان کا کوئی نفر نہیں ہے اور یہ سب صرف مردوں کیلئے بولے جاتے ہیں، مگر حدیث رسول میں معشر کا اطلاق عورتوں کیلئے ہوا، اس لئے احمد بن یحییٰ کی مذکورہ تحقیق ناقابل قبول ہے حافظ نے لکھا کہ شاید ان کی مراد مطلق لفظ سے ہو اور حال ہیض تہیہ میں عورتوں کیلئے بھی اطلاق جائز سمجھا ہو جیسے یہاں معشر النساء بولا گیا ہے، معشر کے جمع معاشرہ آتی ہے۔

اکثر عورتیں جنہم میں: "أربعین اکثر اهل النار" یعنی حق تعالیٰ نے مجھے دکھایا کہ قرم میں سے زیادہ تعداد دوزخ میں داخل ہے، محقق عینی نے لکھا کہ یہ بات شب معراج میں حضور علیہ السلام کو دکھائی گئی ہے اور حضرت ابن عباس سے اس طرح روایت ہے کہ مجھے دوزخ دکھائی گئی تو میں نے دیکھا کہ اس میں اکثریت عورتوں کی ہے، حافظ نے لکھا کہ حدیث ابن عباس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ روایت مذکورہ کا واقعہ نماز کسوف کی حالت میں پیش آیا ہے، جیسا کہ جماعت نماز کسوف کے باب میں وضاحت کے ساتھ آئے گا (ان دونوں باتوں میں کوئی

تضاد نہیں۔ ممکن ہے دونوں مواقع پر آپ نے ایسا دیکھا ہوگا)

محقق یعنی نے اس حدیث کے اشکال کا کہ ہر جنتی کو جنت میں دو بیویاں انسانوں میں سے ملیں گی (اگر جہنم میں عورتوں کی کثرت ہے تو جنت میں کثرت نہ رہے گی) جواب دیا کہ شاید یہ کثرت وقوع شفاعت کے بعد ہو جائے گی (یعنی مردوں کی طرح کنگھار عورتیں بھی جہنم میں داخل ہوں گی اور بہ نسبت مردوں کے وہ زیادہ بھی ہوں گی، جس کا لازمی نتیجہ جنت میں اس کے برعکس ہوگا، مگر کچھ سزا بھگتتے کے بعد جب شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے ان کا اخراج اور دخول جنت ہوگا تو عورتیں وہاں زیادہ ہو جائیں گی اس لئے ایک ایک جنتی کے نکاح میں دو دو آجائیں گی، مگر واضح ہو کہ جہنم کا کم سے کم عذاب بھی نہایت شدید اور ناقابل برداشت ہوگا حتیٰ کہ اس کے پہلے ہی لمحہ میں انسان دنیا کی برہم کاریوں کی راحتوں اور نعمتوں کو بھول جائے گا، اس لئے احادیث شفاعت وغیرہ کی وجہ سے گناہوں پر جرأت نہ ہونی چاہئے کہ یہ خود ہزار گناہوں سے بڑا گناہ ہے۔ اھاذا اللہ مہنا

ایمان و کفر کا فرق: یہاں جو کچھ ذکر ہوا وہ ایمان والے مردوں اور عورتوں کا ہے کفار و شرکین سے جنت نہیں، یعنی ایمان کے ساتھ ذرہ برابر بھی کفر و شرک نہ ہونا چاہئے ورنہ شرک و کفر کی ذرا سی آمیزش بھی ساری دولت ایمان کو برباد کر دیتی ہے، ان اللہ لا یغفران یشرک بہ (اللہ تعالیٰ شرک کی بخشش نہیں کریں گے اور اس کے سوا پھر چھوٹے بڑے گناہ کو بھی چاہیں گے تو بخش دیں گے)۔

الدین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم الا یہ، جو صحیح طور سے ایمان لائے، اور پھر کبھی بھی ایمان و عقائد صحیح کے ساتھ شرک و کفر کی کوئی بات نہ ملانی، تو صرف وہی خدا کے عذاب سے مامون و محفوظ ہوں گے، اور صرف وہی خدا کے یہاں ہدایت یافتہ سمجھے جائیں گے، اس لئے ایمان و عقائد کی درست سب سے پہلا اور نہایت عظیم الشان فریضہ ہے اس کے بعد اعمال کی درستی بھی، بہت اہم ہے کہ نہ اور بد اعمالیاں بھی خدا کے عذاب کی مستحق بناتی ہیں، اگرچہ وہ عذاب کفر و شرک کے بادی عذاب کی طرح نہ ہوگا۔ علم و علماء کی ضرورت: ایمان و عقائد صحیح چونکہ صرف علم صحیح سے ہے اس لئے علوم نبوت کی تحصیل ضروری ہے، اگر یہ نہ ہو سکے تو علماء پر بائین سے تعلق اور استفادہ کرنا چاہئے، اور علماء دنیا، علماء سوء و ناقص علم والوں سے بہت دور رہنا چاہئے، ان سے بجائے نفع کے نقصان دین ہوگا، اس زمانہ میں حضرت تھانویؒ نے اردو دان مسلمانوں کیلئے مکمل دین و شریعت کو نہایت سہل انداز میں پیش کر دیا ہے، اس سے فائدہ نہ اٹھانا بڑی محرومی ہے اس کے بعد مزید علمی ترقی کیلئے دوسرے اکابر علماء کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے، پھر چونکہ معصوم علماء بھی نہیں ہیں، اور بڑے بڑوں سے بھی بعض بعض غلطیاں ہوتی ہیں، اور ہوتی رہیں گی، اس لئے کسی غلطی کی وجہ سے بدگمانی یا بدگوئی کا ارتکاب ہرگز نہ کیا جائے اور ایسی اغلاط کی جب بھی علاء حق قرآن و سنت کے معیار پر پیش کر کے صحیح کریں تو اس کو شریح صدر اور خوش دلی کے ساتھ قبول کر لینا چاہئے، واللہ الموفق لما یحب و یرضی۔

جہنم میں زیادہ عورتیں کیوں جائیں گی؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا وہ بڑی وجہ سے، ایک تو یہ کہ تم بات بھانے دوسروں پر لعنت و پھنکار کی بھرمار کرتی رہتی ہو، دوسرے تم اپنے شوہر وغیرہ محسنوں کی ناشکری کرنے کی عادی ہو، (یعنی تم چونکہ دوسروں پر لعنت و پھنکار ڈالتی ہو، جس کے معنی خدا کی رحمت سے دور ہونے کے ہیں، اس لئے اسی جیسی سزا جھگڑوگی کہ جہنم میں وہی جائے گا جو خدا کی رحمت سے ہزاروں کوس دور ہوگا، تم نے اپنی زبان کو خلاف شریعت چلا یا تھا اور دوسرے مسلمان مردوں عورتوں پر لعنت بھیجی تھی، جو کسی مسلمان مرد و عورت کیلئے جائز نہیں اور سخت گناہ ہے اس لئے سزا بھی ایسی سخت تھی ملے گی، دوسرے تم کسی محسن اور خصوصیت سے شوہر کے احسانات کی بے قدری کرتی ہو اور اس کو ان کدر

کرتی ہو یا ذلیل کرتی ہو، اس لئے اس کے بدلہ میں تمہاری آخرت کی زندگی ذلت آمیز اور مکدر کر دی جائے گی، حدیث میں آتا ہے کہ عورتوں کی فطرت اس قدر احسان فراموش ہوتی ہے کہ ساری عمر ان کیساتھ بھلائی کرو، پھر کوئی بات مگڑ جائے تو کہیں گی، میں نے تم سے کبھی کوئی خیر اور بھلائی نہیں دیکھی (بخاری ص ۸۴۷ باب کفران البشیر)

اس کے بعد حضور علیہ السلام نے بظہر اصلاح عورتوں کے ایک مزید نقص و عیب کا بھی احساس دلایا کہ میں نے کسی کو دین و عقل کی کمی کے باوجود تمہارے جیسا نہیں دیکھا کہ بڑے سے بڑے سمجھ دار اور بات مدہر مرد کی عقل و خرد کو بھی خراب کر کے رکھ دیتی ہو (یعنی عورتوں کے مکر و کید اور ان کی فتنہ سامانی و ریشہ و اندوں کے مقابلہ میں مردوں کی عقلیں بیکار ہو کر رہ جاتی ہیں،

حدیث میں آتا ہے کہ میرے بعد مردوں کیلئے کوئی فتنہ عورتوں کے فتنے سے زیادہ ضرر رساں نہ ہوگا، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان ہی کے ذریعہ سے شیطان کو مردوں کے ایمان و عقل پر چھاپ مارنے کے مواقع زیادہ آسانی سے حاصل ہوتے ہیں۔ ”والسبساء جالاف الشیطان“ (عورتیں شیطان کا جال ہیں)

نقصان دین و عقل کیا ہے؟

عورتوں کے اس سوال پر حضور اکرمؐ نے فرمایا: کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کی شہادت مرد کی شہادت سے آدمی مافی کی؟ (کہ دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کے برابر ہوتی ہے اور اس کی وجہ بھی حق تعالیٰ نے بتلا دی کہ ایک بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے گی۔ معلوم ہوا کہ ان میں بھول کا مادہ زیادہ ہوتا ہے، جو ایک قسم کا نقصان عقل ہی ہے۔)

”اس پر عورتوں نے عرض کیا کہ حضورؐ نے صحیح فرمایا، آپ نے فرمایا، بس یہ ان کے نقصان عقل ہی کے سبب ہے تو ہے پھر فرمایا: کیا عورت حیض کے دنوں میں نماز و روزہ (جیسے عظیم ارکان دین) سے محروم نہیں ہو جاتی؟ عورتوں نے عرض کیا بیشک ایسا ہی ہوتا ہے، آپ نے فرمایا پھر یہ ان کے نقصان دین ہی کا سبب تو ہے۔

باکمال عورتیں

محقق عینی نے لکھا: بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دنیا کی ساری ہی عورتیں عقل و دین کے لحاظ سے ناقص ہوتی ہیں، حالانکہ دوسری حدیث سے عورتوں کے کمال کا بھی ثبوت ملتا ہے، حضور علیہ السلام نے فرمایا: مردوں میں سے تو بہت سے لوگ باکمال ہوں مگر عورتوں میں سے صرف دو کمال ہوئی ہیں۔ حضرت مریم بنت عمران (والدہ صاحبہ حضرت مسیح علیہ السلام، اور حضرت آسیہ بنت مزاحم (فرعون کی بیوی)۔

روابعہؓ نے فرمایا: نساء عالمین میں سے چار ہی کا فخر و شرف تمہارے لئے بہت کافی ہے جو یہ ہیں: حضرت مریم، حضرت آسیہ، حضرت خدیجہ، حضرت فاطمہؓ، اس کا جواب بعض علماء نے یہ دیا کہ کچھ افراد کی وجہ سے مذکورہ کلیہ پر اثر نہیں

۱۔ محقق عینی و حافظ ابن حجر نے اس موقع پر علامہ طبری کا قول نقل کیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے پہلے تو استحقاق جہنم کی دو وجہ ذکر کیں، پھر بلو صنعت و استبحار کے ان قابل خدمت ہاتھوں کے ساتھ ایک اور قابل خدمت امر اور عجب تر وصف بھی عورتوں کا ذکر فرمادیا کہ باوجود ان کے ناقصات عقل و فہم ہونے کے بھی کمال اہل پندہ کا مردانہ کے مطیع و متقا رہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں لیکن حافظ نے یہ نظر کہہ کر اس کو جبہ کو مروج قرار دیا ہے، پھر اپنی رائے لکھی کہ بظاہر یہ بات بھی عورتوں کے اکمل اہل انوار ہونے کے اسباب میں سے متلائی گئی ہے اس لئے کہ جب وہ ایک پندہ کا سمجھا رودہ ہر عقل مرد کی عقل و مدہر کو بیکار کر کے رکھ دیتی ہیں، حتیٰ کہ وہ نامناسب، ناجائز و غیر موزوں طریقہ اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، تو وہ بھی اس کے ناجائز فعل کے گناہ میں شریک ہو گئیں، بلکہ خود سب گناہ ہونے کی وجہ سے اس مرد سے بھی زیادہ گناہ کے لہجہ سے ملے ہوئے گئے اور اس نے خود اپنی بھی زیادہ مزا دار ہوئیں۔ محقق عینی کی رائے یہ ہے کہ اس میں عورتوں کی خدمت سے زیادہ اہتمام و توجہ کا پہلو نمایاں ہے۔ (محمد ۹/۸۸، ج ۲، ص ۱/۲۹۸)

پڑتا کیونکہ وہ بہت کم اور نادر ہیں، دو بہتر جواب یہ ہے کہ کسی بات کا حکم اگر کلن نوع پر بھی کیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ حکم اس کے برابر فرد پر لاگو ہو جائے اور کچھ افراد بھی اس سے نہ بچ سکیں (عہدہ ص ۲/۹۸)

پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ اگر عورت صلاح و تقویٰ اور اخلاقی فاضلہ سے عین ہو تو وہ مرد کیلئے بہترین متاع دنیا ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے اور قرآن مجید میں بھی ایسی عورتوں کی مدح کی گئی ہے ارشاد ہے: "الصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله" (نیک عورتیں شوہروں کی تابعدار ہوتی ہیں اور اللہ کے حکم کے موافق ان کے چہرے پیچھے مال و پردہ کی حفاظت کرتی ہیں۔)

بحث مساواة مرد و زن

اس سے پہلے آیت الرجال قوامون علی النساء ہے، جس میں عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کی برتری و فضیلت واضح کی گئی ہے، اس کا شان نزول یہ ہے کہ ابتداء میں حضور علیہ السلام کا رجحان بھی مساوات کی طرف تھا، چنانچہ ایک صحابی نے اپنے شوہر کی بہت زیادہ نافرمانی کی تو اس نے ایک طنز مچا دیا، صحابیہ نے اس کی شکایت اپنے باپ سے کی، اور انھوں نے حضور علیہ السلام کی خدمت میں مراد نہ کیا، آپ نے فیصلہ فرمایا کہ وہ شوہر سے بدلہ لے لے، اس وقت یہ آیت اتری کہ مردوں کا حق اوپر ہے، اس لئے بدلہ نہیں لے سکتی اس پر حضور نے ارشاد فرمایا کہ ہم نے کچھ چاہا اور اللہ تعالیٰ نے کچھ اور چاہا، اور جو کچھ اللہ نے چاہا وہی بہتر ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۲/۳۹۱، انوار الہدٰی ص ۱۰۷) رحمت و دعا عالم حضور علیہ السلام نہ صرف مرد و عورت کو مساوی درجہ دینا چاہتے تھے، بلکہ بعض امور میں ان کو ترجیح بھی دینا چاہتے تھے، چنانچہ فرمایا۔ اپنی اولاد کو دینے میں برابری کیا کرو اور میں تو کسی کو فضیلت دے رہا ہوں تو عورتوں کو دیتا (انوار الہدٰی ص ۲/۳۵۵، بحوالہ بیہقی وغیرہ) پھر اس سے بھی زیادہ فضیلت عورتوں کیلئے یہ ثابت ہوئی کہ حضور علیہ السلام نے اپنے لئے دنیا کی تین محبوب ترین چیزوں میں سے ان کو بھی شرافت فرمایا۔

عورتیں مردوں کیلئے بڑی آزمائش ہیں

حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ یہ تو ایک عام بات ہے مگر ان کے سبب تو انبیاء علیہم السلام تک بھی آزمائش میں مبتلا تھے گئے ہیں، اور چونکہ انبیاء کی آزمائش دوسروں کی نسبت سے زیادہ سخت ہوتی ہے، اور سب سے زیادہ سخت ابتلاء وہ ہے جو کسی کو اپنے گھر اور قبیلہ ہی کی طرف سے پیش آئے، اس لئے ہر نبی کی آزمائش عورتوں کی طرف سے بھی ضرور پیش آئی ہے، اسی قبیل سے حضور اکرمؐ کیلئے بیعت نبوت کے اندر ہی افک کا واقعہ پیش آیا، جو آپ کی محبوب ترین زوجہ مطہرہ و مقدسہ کے بارے میں تھا، اس میں حکمت الہیہ حضور کا غیر معمولی مضبوط اور احکام شرع پر پختہ و استقامت اور اس کی حدود سے سرموجا ہونے کا نمونہ دکھانا تھا۔ ایسے ہی حضرت آدم علیہ السلام کا حضرت حواؑ کی وجہ سے طامسہ خداوندی کا مستوجب ہونا پڑا۔

حضرت نوح و لوط علیہما السلام کی بیویاں غیر مومن اور کافر تھیں، پھر حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی تو بد زبان بھی تھیں اور حضرت کو پاگل و مجنون کہتی تھیں، حضرت لوط کی بیوی گھر کے راز خیموں پر افشاء کرتی تھیں، اس کے باوجود اولوالعزم و پیغمبروں کو جھٹکا کیا گیا کہ صبر و برداشت کریں، ان کے ساتھ ایک گھر میں رہیں، ساتھ کھاں پیئیں، اس سے بڑا ابتلاء ان کیلئے کیا ہو سکتا تھا، (تفصیل تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں دیکھی جائے) حضرت ابراہیم علیہ السلام حضرت سارہ و ہاجرہ کے جھگڑوں کی وجہ سے حضرت ہاجرہ کو لے کر گھر سے نکلے پر مجبور ہوئے (حضرت یوسف علیہ السلام کو ارمہ عزیز کی وجہ سے جیسا کہ کچھ ابتلاء عظیمؑ پیش آیا سورہ یوسف میں اس کی تفصیل کافی ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام

سے اس واقعہ سے عورتوں کے ساتھ مکر کیا اور مردوں کے اشتقاق و یکجہ کی خاطر تاک و تباہی بھی دیکھنی پڑتی ہے اور یہ اگر عورت کسی بڑے رادے سے راز آئے تو وہ کس حد تک چا سکتی ہے، اور مرد کیلئے ایسی حالت میں بجز ہادی تعالیٰ کی دیکھیری کے اس کے شیطانی جال سے بچنے کی کوئی صورت نہیں بن سکتی، برخلاف اس کے حق تعالیٰ

کو بھرے مجمع میں یمن خلیفہ کے وقت ایک عورت نے تہمت لگائی، جو قماروں کی سکھائی بہکانی تھی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آزمائش حضرت والدہ ماجدہ مریحہ کے ذریعہ ہوئی کہ ان کو لوگوں نے بہیم کیا تھا (فیض الباری ص ۱۰۶/۴) چونکہ عورتوں کی وجہ سے گھر کے اندر رفتے سر اٹھاتے عورتوں کو ضرور کی دوازدہ سب سے پہلے تہمت بہت سے محفوظ تھے اور بجاؤ کی صورتیں مہیا کر دی ہیں، یا اور بات ہے کہ خود عورتیں ہی اپنی یا ناگہمی یا عاقبت اندیشی سے ان حصاروں کو توڑ کرے کار عبادی، حق خلیفہ نے ضرورتوں کے پیش نظر اپنی رہن رہن اور معاشرہ کی صرف ایک شرط پر گنجائش دی ہے کہ مردوں کی عورتوں پر اور ان کی آن پر چٹائی ہوئی نظریں نہ پڑیں، اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ہرگز اجازت نہیں کیونکہ اس سے معاشرے کی تباہی اور ان کی رسوائی اور وسیع پامانی ہو سکتی ہے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں امراۃ العزیز اور اس کی ہم شرب عورتوں کے نقصان عقل و دین کے مظاہرے سے اور ان کے تباہی پر سب ہی سامنے آ جاتے ہیں، پھر بھی صاحب ترجمان القرآن کی یہ بیانیگانہ قاضی ہم ہے کہ عورتوں کو نہایت مصوم ہوتی ہیں، اور صرف مرد ہی ان کو اپنے جال میں چھپانے کی تدابیر کیا کرتے ہیں، خبردار دیکھئے اور پھر انصاف سے فیصلہ کیجئے۔

- (۱) سب سے پہلے جب حضرت یوسف علیہ السلام کے عالم جوانی کا آغاز ہوتا ہے تو مراودت کی ساری صورتیں عورت کی طرف سے ظاہر ہوتی ہیں۔
- (۲) حق تعالیٰ کے فضل و کرم سے عورت کی برائی دے جانی کے منصوبے ناکام ہوتے ہیں۔
- (۳) عزیز مصر کے سامنے اس کی بیوی ان الزام حضرت یوسف علیہ السلام پر لگا دیتی ہے جو بعد تحقیق غلط ثابت ہوتا ہے اور عزیز خود ہی بیکار اٹھتا ہے کہ یہ سب کچھ عورتوں کے کٹر ہیں، اور تھوڑی سی چالیں تو غضب کی بولتی ہی ہیں، اور اے عورت اتنی خطا کا رہے۔
- (۴) شہر کی دوسری عورت بھی اس معاملہ سے غافل انداز میں دیکھتی ہیں تو عزیز کی بیوی ان کی چال پچکان لیتی ہے اور ان کو نیچا دکھانے کی تدبیر میں لگ جاتی ہے۔
- (۵) وہ عورتیں بھی حسب احترام مولانا کا آواز اڑھتے چر تر دکھاتی ہیں۔
- (۶) عزیز کی بیوی ان سب کے سامنے اعتراض کرتی ہے کہ میں نے اس جوان کو پھسلانے کی بہت کوشش کر لی مگر دوس سے مس نہ ہوا بلکہ وہ استقامت بظاہر۔
- (۷) حضرت یوسف علیہ السلام عورتوں کے مسلسل اور ختم نہ ہونے والے ٹکروں کے سلسلہ سے گھر کا بارگاہ خداوندی میں ان کے بھاننے کی دعا فرماتے ہیں۔
- (۸) حضرت یوسف علیہ السلام کا خوف کہ عورتوں کے کڑو جال میں پھنس کر میں بھی کہیں جاؤں اور کم مفلوون میں نہ ہو جاؤں۔
- (۹) حق تعالیٰ کی طرف سے استجاب دعا اور عورتوں کے ٹکروں کا خاتمہ کرنا۔
- (۱۰) حضرت یوسف کا قید خانہ سے بادشاہ کے نام پیغام میں بھی ظاہر کرنا کہ میرا رب ان عورتوں کے ٹکروں سے واقف ہے۔
- (۱۱) دربار سلطانی میں امراۃ العزیز کا احترام کہ میں نے ہی حضرت یوسف کو پھسلانے کی کوشش کی تھی اور وہ کپے راست باز تھے۔
- (۱۲) حضرت یوسف کو جب یہ بات پہنچی کہ حقیقت گھر کسب کے سامنے آ چکی ہے تو فرمایا: میرا مقصد یہ تھا کہ قید خانہ چھوڑنے سے قبل ہی عزیز مصر کو ہمہیناں کرادوں کہ میری طرف سے اس کے معاملہ میں کوئی خیانت ہرگز نہیں ہوئی (یعنی جس کی غلطی و سخی خیانت تھی، وہ وہی معلوم ہوئی کہ وہ خود احترام کر چکی ہے) حضرت علامہ مثنیٰ نے لکھا: یعنی اتنی تحقیق و تفتیش اس لئے کرانی کہ پیغمبرانہ عصمت و دیانت بالکل آشکارا ہو جائے اور لوگ معلوم کر لیں کہ خاندان اور دغا بازوں کا قریب اللہ پہنچنے دیتا، چنانچہ عورتوں کا قریب نہ چلا، آخر حق حق ہو کر رہا۔ (فوائد ص ۳۱۲)

محمد اکرم بن ہریرہ بن ابی حاتم نے بھی تصریح حضرت اکرم عباسؑ سے نقل کی ہے اور بھی قول مجاہد بن سعید بن جبیر حکیم ابن ابی ہذیل علیؑ کہ حسن بن ابراہیم اور سہیل کا بھی ہے (تفسیر ابن کثیر ص ۲۸۸) لیکن خود ابن کثیر نے جو حدیث اپنے اساتذہ کا بیان کی ہے کہ یہ تھوڑی امراۃ العزیز کا قاریہ ہے اور چونکہ دونوں کلام میں کوئی ناسل نہیں ہے اس لئے ایک ہی کا کلام قرار دینے کو زیادہ صحابہ ثابت کرنے کی سعی ہے کہ حالانکہ قرآن مجید میں بطور انحصار یہ حذف و تقدیر کی مثالیں نہیں ہیں دوسرے مدلولوں کے کلام میں بھی نمایاں فرق ہے جو ایک تفسیر اور دوسری کلام میں ہونا بھی چاہئے اور امراۃ العزیز کی طرف سے عدم خیانت کا دعویٰ کیا گیا جو تبار اور امر اور وغیرہ کے کل ہے۔

تیسری تفسیر ابو حیان کی ہے کہ لعمریہ کہ خیر عاب کا مرجعائے عزیز ہے حضرت یوسف ہوں یہ بھی بہت مستعد ہے کیونکہ ان سے اس کا کوئی رشتہ علاقہ تھا ہی نہیں، جس کے بارے میں اہانت و خیانت کا سوال پیدا ہوا اور اس کو بجائے اپنے شوہر کے حضرت یوسف علیہ السلام کو مطمئن کرنا مقدم یا ضروری ہوتا۔ حیرت ہے کہ محترم حضرت مولانا حافظ الرحمن صاحب نے بھی اسی ابو حیان والی تفسیر کو اختیار کر لیا، جو سب سے زیادہ مرجع اور غیر متقول ہے اور پھر آخر میں حضرت یوسف علیہ السلام کا متقول قرار دینے کی سب سے اعلیٰ وجہ ذکر کیا مفسرین کی تفسیر بتلا، جو ہم لکھ چکے ہیں کہ کراہت کی تفسیر ہے۔

یہاں طبعیت کی ایک اہم غلطی بھی ہوئی ہے طبع مجموعہ ۵، ص ۲۸۰ اور طبع جدید ص ۲۵۰ کے ص ۳۱۰-۳۱۱ میں بجائے "اسی طرح عزیز کی جانب" کے اسی طرح عزیز کی بیوی کی جانب چھپ گیا ہے تفسیر مظہری اور تفسیر بیون القرآن حضرت خاتونِ نبیؑ میں مذکور لکھ لعلہم سے متقول حضرت یوسف علیہ السلام کا ہی قرار دیا گیا ہے وهو الحق وهو احق ان یبضع، والحق الموفق حل مجددہ

نوٹ: اوپر کی بحث پڑھ کر ناظرین احساس کریں کہ حدیث کی طرح تفسیر کی کام بھی پوری تحقیق کے ساتھ ہونا چاہی ہے، جو اگر براہ مفسرین و محدثین کے ارشادات کی روشنی میں انجام دیا جائے۔ اور نہ تو اجماع و ایضات نے اس ضرورت کو اور بھی نمایاں کر دیا ہے، کیونکہ اگر ہم اسی طرح ترک قدیم کا وہ جہد کی روشنی پر قائم رہے تو قرآن کریم سے بہت دور رہے۔ چلے جائیں گے۔ و اللہ المستعان

ہیں اس لئے ظاہر ہے مرد و سکون کی زندگی سے محروم ہو جاتے ہیں اور اس کا وبال غم و غم پر پڑتا ہے، اسی لئے اسلام نے اس بلاء عظیمہ کا علاج صبر تجویز کیا ہے، اور انبیاء علیہم السلام کا اسوہ بھی پیش کر دیا ہے تاکہ اس علاج کو ناقابل عمل نہ سمجھا جائے اور غالباً اسی لئے حدیث میں آتا ہے: ”ما زال جبریل یوحیٰ بالنساء حتی ظننت انہ سیمحرم طلاقہن“ (حضرت جبریل علیہ السلام مجھ کو ہمیشہ غم و غم سے روک رہے تھے کہ میں طلاق نہ کر دوں) اور حسن سلوک کی نصیحت و تلقین کرتے رہے حتیٰ کہ مجھے یہ خیال ہونے لگا کہ شاید اب اجازت طلاق کی کوئی صورت ہی باقی نہ رہے گی (یعنی اخلاق حدود کے آخری سرے تک جانا پڑے گا تب کہیں اس اجازت کا فائدہ حاصل کیا جاسکے گا، اس سے پہلے نہیں) واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا میں نے روایات میں دیکھا کہ حضرت حواؑ جب دنیا میں اتریں اور حیض کی صورت پیش آئی تو حضرت آدمؑ سے عرض کیا، انھوں نے جناب باری میں اس کی وجہ دریافت کی تو وحی سے بتلایا گیا کہ یہ بطور عتاب ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ عتاب اس کا دینا کے ساتھ مخصوص ہے، جو یہاں آیا ہے وہ اس قسم کی تکالیف میں بطور عتاب الہی مبتلا ہوگا، پھر جو مکلف انسان و جن یہاں کی زندگی میں کفر و معاصی کے ساتھ ملوث ہوگا وہ دوزخ میں انواع عذاب کا بھی مستوجب ہوگا، اور جو ایمان اور اعمال صالحہ سے بہرہ ور ہوگا، دنیوی خرافات و منوعات لذات کو ترک کر کے دوزخ کی طرف کوچ کر لے گا اور یہاں سے ہجرت کر کے اپنے وطن اصلی کی طرف لوٹ جائے گا تو وہ اس عتاب کہہ سے نکل کر دارالنعیم میں پہنچ جائے گا۔

مزید فرمایا کہ اسی طرح حضرت آدمؑ و حواؑ علیہما السلام نے جب جنت میں ممنوع وائے کھالی، اور برازی کی حاجت ہوئی تو حضرت حق نے ارشاد فرمایا کہ یہاں سے اتر جاؤ، یہ الواہ و نجاستوں کی جگہ نہیں ہے، اس کی جگہ دنیائے، چنانچہ اسی وقت ان دونوں کو اعضا یوں و براز کی ضرورت و قایت کا بھی احساس ہوا جس کی طرف قرآن مجید میں آیت **للمسا ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما** (اعراف) اور **آیت لاکلا منها فبدت لهما سواتهما** (ط) سے اشارہ کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ترک صلوٰۃ و صوم کی وجہ

حیض و نفاس والی عورتیں ان حالتوں میں نہ نماز پڑھ سکتی ہیں نہ روزہ رکھ سکتی ہیں کیونکہ نماز کیلئے تو طہارت شرط ہے اور روزہ کا ترک عہدی ہے کہ حکم خداوندی ہونے کی وجہ سے ترک ضروری ہے خواہ اس کی بظاہر کوئی وجہ و دلیل نہ بھی معلوم ہو، اور چونکہ ترک نماز کی وجہ ظاہری اور ترک صوم کی وجہ ظاہری اسی لئے امام بخاری نے صرف ترک صوم کا ذکر کیا ہے، دوسری وجہ امام بخاری کیلئے یہ ہو سکتی ہے کہ نماز کا ترک مطلقاً تھا کہ اس کی بھر طہارت کے بعد قضا بھی نہیں ہے، اور روزہ کی قضاء ہے اس لئے اس کو ذکر کیا (عمد ۲/۹۲)

حافظ نے لکھا: محدث ابن رشید وغیرہ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ اپنی عادت پر چلے ہیں کہ مشکل کو واضح کیا اور واضح بات کو ترک کر دیا، کیونکہ ترک صلوٰۃ کی بات شرط طہارت کی وجہ سے واضح تھی، اور صوم میں چونکہ طہارت شرط نہیں اور اس کا ترک تعبد محض ہے اس لئے اس کو حرجاً سے لکھا۔ (فتح ۸/۱۶)

حضرت شاہ صاحبؒ کا اشارہ اس طرف ہے کہ جنت کے لحاظ سے یہ دنیاں الجحیم والوات ہے، اگرچہ عالم آخرت کے لحاظ سے یہاں خیر، طہارت و نجاست، ایمان و کفر اور طاعت و معصیت کا مجموعہ ہے، مگر اس کی برائی ملی جلی ہے، پھر اس کے بعد عالم آخرت اور دارالجزا میں دو عالم الگ الگ ہوں گے، ایک وہ جہاں صرف خیر، طہارت، تقویٰ، نیکی اور انواع و اقسام کی نعمتیں ہوں گی وہ دارالنعیم یا جنت کہلائے گی دوسرا وہ جہاں صرف شر، نجاست، بکوث، برائی اور انواع و اقسام کے عذاب اور تکالیف ہوگی اس کو دارالعداب یا جہنم کہیں گے، اور یہ سارا طلاق و ساقیوں آسمان تک جہنم کا ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور اس کے اوپر طلاق جنت کا ہے اس لئے خدا کے نیک بندوں کو اس جہان سے ہجرت کر کے اوپر کے جہان میں پہنچنے کی سعی کرنی ہے، اور اس کا واحد طریقہ و معتد قیامت نبویؐ پر عمل پیرا ہونا ہے یہی حضرت فرمایا کرتے تھے کہ الحمد للہ میں اور ہمارے کا برکھ معلوم نبوت کی صحیح روشنی ہے اگرچہ عمل کے میدان میں ہمارے اندر بھی بہت سی کوتاہیاں آگئی ہیں، ان کو دور کرنے کی کلمہ و دعاء سب کو کرنی چاہئے۔ اللھم ولفنا لصاحب و ترصی

محقق امام الحرمین شافعیؒ نے بھی یہی کہا کہ عدم صلوٰۃ معقول المعنی ہے نماز میں شرط طہارت کی وجہ سے، اور روزہ کا صحیح نہ ہونا غیر مدرک المعنی اسر ہے (تفہیم النووی فی شرح المہذب)

ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس بارے میں ان سب سے الگ ہے آپ نے فرمایا کہ طہارت دونوں میں ضروری ہے بلکہ سب عبادات میں اس کی رعایت ہے، چنانچہ حج کے بعض مناسک میں بہ تعریض فقہاء واجب ہے اور بعض میں سنت ہے جیسے سحر عورت کہ وہ اگرچہ خارج اور اکثر احوال میں بھی فرض ہے، مگر خاص طور سے نماز و واجبات حج میں بھی شرط کے درجہ پر رکھی گئی ہے، اس طرح کو یا اسلام کی دو بڑی عبادتوں میں تو طہارت کا ضروری ہونا تسلیم ہو چکا، اور مجھ پر یہ امر بھی واضح ہوا ہے کہ روزہ میں بھی شرعاً ملحوظ و معتبر ہے اگرچہ کسی کو اس پر تنبیہ نہیں ہوا ہے اور اس کی طرف جنی کے بارے میں حدیث لا صوم لہ اور بچنے لگانے کیلئے حدیث الفطر العاجم و المعجوم میں اشارہ ہے، اور یہ ایسا ہے جس طرح روزہ میں غیبت افطار معنوی سے کیونکہ یہ معنی اکل لحم ہے، اگرچہ حنائیں ہیں۔ غرض جس طرح غیبت سے روزہ میں بظہر معنوی کمی آ جاتی ہے، مگر نظر فقہی میں نہیں آتی اسی طرح میرے نزدیک عدم طہارت سے بھی معنوی و باطنی نقص ہر عبادت میں آ جاتا ہے، اور ساری عبادتوں کا کمال طہارت کو مقتضی ہے لہذا جس طرح حدیث منافی صلوٰۃ ہے، منافی صوم بھی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ منافات کی نوعیت جدا جدا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکور کی تائید علامہ محقق محدث کا شانی صاحب بدائع سے بھی ملتی ہے، انھوں نے لکھا جنبی کا روزہ صحیح اور حیض ونفاس والی کا غیر صحیح اس لیے ہے کہ حیض ونفاس کی حالت، حدیث سے زیادہ شدت و غلظت لئے ہوئے ہے دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ شرعاً تنگی و مشقت اٹھادی گئی ہے، ظاہر ہے کہ اول تو عورتیں خود ہی ضعیف الخففت اور کمزور ہوتی ہیں، پھر دم حیض ونفاس جاری ہونے کی حالت میں اور بھی زیادہ کمزور ہو جاتی ہیں۔ ایسی حالت میں روزہ کی بھی تکلف ہو جس تو ان پر بڑی مشقت پڑ جاتی، اس لئے اس حالت میں ان کو اس فریضہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ کر دیا گیا، بخلاف جنبی کے کہ اس کو روزہ رکھنے میں کوئی تنگی و مشقت نہ ہوگی۔

صاحب بدائعؒ کی دونوں تو جیہ حد ہے، اور پہلی وجہ سے حضرت شاہ صاحبؒ کی بات بھی اور زیادہ روشنی میں آگئی کہ عدم طہارت کے مراتب پر بھی نظر ہونی چاہئے، مثلاً ایک عدم طہارت حدیث اصغر (بلا وضو) کی ہے کہ نماز تو نہیں پڑھ سکتے، قرآن مجید پڑھ سکتے ہیں، مسجد وغیرہ میں داخل ہو سکتے ہیں، وغیرہ دوسری حد اکبر (جنابت) کی ہے کہ تلاوت بھی نہیں کر سکتے، نہ مسجد وغیرہ میں جا سکتے ہیں مگر روزہ رکھ سکتے ہیں، تیسری عدم طہارت حد حلیہ حیض ونفاس کی ہے، جو جنابت سے بھی آگے ہے کہ اس میں روزہ بھی درست نہیں، جن علماء کی نظر مراتب اشیاء اور مراتب احکام شرع پر ہے، وہ ان تو جیہات کی قدر کریں گے۔

روزہ کی قضا کیوں ہے

حالت حیض ونفاس کی نمازیں قضا نہیں کی جاتیں، پھر صرف روزوں کی قضا کیوں ہے، امام الحرمین نے اس میں بھی کہا کہ ہم اس فرق کی وجہ نہیں جانتے، شریعت کا حکم ہے اور اس کا اتباع بغیر اور اک فرق بھی ضروری ہے جیسا کہ ۱۳ باب کے بعد باب "لا تقضی الحائض الصلوٰۃ" میں حضرت عائشہؓ کا جواب آئے گا کہ ہمیں قضاء صوم کا حکم کیا جاتا تھا اور قضاء صلوٰۃ کا حکم نہیں کیا جاتا تھا، ابوالثرناد نے کہا کہ بہت سے شرعی احکام خلاف رائے بھی ہوتے ہیں اور یہ بھی ان ہی میں سے ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی باب تنقیح الحائض الی مناسک لکھا میں لکھا کہ حادث، جنسی کے حادث سے لفظ ہے۔ (فتح ۱/۲۸۸) محدث خطابی نے بھی لکھا کہ جنسی کی طرح حادث کیلئے بھی قرآن کریم جائز نہیں کیونکہ اس کا حادث جنابت کے حادث سے لفظ ہے۔ (تخت الاحوذ ۱۴۳)

علامہ نووی نے شرح المہذب میں لکھا کہ نمازیں زیادہ قضا ہوتیں اور ان کی قضا دشوار تھی اس لئے معاف ہوئی، روزے سال بھر میں چھری قضا ہوتے ہیں ان کی قضاں دشوار تھی، اس لئے حکم ہوا۔ ہمارے فقہاء حنفیہ نے بھی اکثر یہی وجہ لکھی ہے (مردم ۱۳/۱۲۱ اور اربعہ ۱۳/۱۱۱)۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ طہارت کے بعد وقتی نمازوں کے ساتھ حالت حیض و نفاس کی قضا نمازوں کا بھی حکم ہوتا تو مکمل ذیل ہو جاتا اور اس کا شاق ہونا ظاہر ہے بخلاف روزہ کے کہ وہ سال کے باقی خالی گیارہ مہینوں میں بلا مشقت قضا کئے جاسکتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وجوب قضا بغیر حکم ادا کیوں کر ہے؟

بحث یہ ہے کہ جب حالت حیض منافی صوم تھی اور اس لئے اس پر حکم صوم کا اجرا بھی نہیں ہوا تو قضا کیسے کسی؟ قضا تو عدم اداء کی تلافی کیلئے ہوتی ہے، جب وقت پر وہ ادا کی مکلف نہ تھی تو قضا کیوں کر لازم ہوئی؟ اس کا جواب ان حضرات کی تحقیق پر تو واضح ہے جو کہتے ہیں کہ قضا کا وجوب امر جدید سے ہوا کرتا ہے۔ اور ہمارے جمہور مشائخ کے قول پر اس طرح ہے کہ صرف سبب وجوب کا تحقق ہی وجوب قضا کے لئے کافی ہے، حکم ادا کی ضرورت نہیں، یہاں سبب وجوب روزہ کا وقت ہے یعنی ایام رمضان المبارک جس طرح نماز کا سبب وجوب اوقات صلوٰۃ ہوتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ استنباط احکام: حدیث الباب کے تحت بحث کافی طویل ہو گئی تاہم تحقیق یحییٰ نے عنوان بالا کے ذیل میں جو اہم افادات لکھے ہیں، ان کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں، اس لئے وہ نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) میدان مصلیٰ العید (عید گاہ) کی طرف لام کا قوم کے ساتھ نکلنا، نماز عید کیلئے مستحب ہے صدر راول کے لوگ اسی پر عمل کرتے تھے، پھر جامع مسجدوں کی کثرت ہو جانے پر مذکورہ تعالیٰ پراثر پراگر بھیجی بہت سے بلاد میں یہ عمل (یعنی سب سے باہر میدان میں نماز عید پڑھنے کا) متروک نہیں ہوا، (۲) صدق و خیرات کی رغبت دلانے کا حکم معلوم ہوا، کیونکہ یہ افعال خیرات و جبرات سے ہیں اور حسنات و سیئات کو کٹھن کرتی ہیں، خصوصاً عیدین کے موقع پر اس حکم کی زیادہ اہمیت اس لئے ہے کہ اغنیاء و فقراء ایک ہی ہوتے ہیں، فقراء و یتیمائیں اور مساکین مرد و عورت امراء و اغنیاء کے تحویل اور لباس فاخر و فقیر کو دیکھ کر حسرت و غصہ کرتے، اس لئے ان کے پاس ایسا امداد صدقات کی وجہ سے ایسے لباس اور خورد و نوش کا سامان ہوگا، اور حضورؐ نے خاص طور سے صرف عورتوں کو اس حکم میں خطاب اس لئے کیا کہ ان میں عام طور سے غل کی ہفت زیادہ ہوتی ہے اور صدقہ کا جڑ ڈھاب کا علم و احتضار کم ہوتا ہے۔ (۳) ایام عید میں عید گاہ کی طرف عورتوں کے بھی جانے کا جواز معلوم ہوا تا کہ وہ نماز و دعا میں شریک ہوں، لیکن علماء امت نے فیصلہ کیا کہ یہ جواز حضور اکرمؐ کے زمانہ مبارک تک تھا، اب جو ان عورت کو عید گاہ کیلئے گھر سے نہ نکلنا چاہئے اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ اگر حضور اکرمؐ وہ حالات ملاحظہ فرماتے جو آپ کے بعد عورتوں کیلئے پیدا ہوئے تو ان کو مساجد کی حاضری سے روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو ممانعت ہو گئی تھی تحقیق یحییٰ نے لکھا: یہ حضرت عائشہؓ کا ارشاد حضور علیہ السلام کے بعد بہت ہی کم عرصہ کا ہے اور اب تو نعوذ باللہ حالت بہت ہی ناگفتہ بہ ہو گئی ہے، اس لئے عورتوں کے نکلنے کا جواز کسی طرح نہیں ہو سکتا خصوصاً مصری عورتوں کے لئے جن کا حال سب کو معلوم ہے۔

عورتوں کے لئے عید گاہ جانے کا مسئلہ

توضیح میں ہے کہ ایک جماعت ان کیلئے اس کو جائز سمجھتی ہے، ان میں حضرت ابو بکر علیؓ، امین عمرؓ و غیر ہم ہیں، دوسرے حضرات نے عید کی نماز یسری سے باہر کیلئے میدان میں پڑھنا مستحب ہے جس کیلئے جگہ کا لفظ آتا ہے اس کے سنی بے درخت کی بلند و ہموار زمین اور صحراء کے ہیں، صحیح بہانین، حضور اکرمؐ نے ہند ہجرت مدینہ طیبہ سے باہر سات جہوں پر نماز پڑھی، اور آخر میں جہاں نماز پڑھی، وہیں بعد کو بھی پڑھی جاتی رہی (عمدہ الاخبار فی مدینہ) فقراء میں تفصیل ہے (حضور اکرمؐ نے یہی ارشاد فرمایا کہ عید گاہ میں نہ کوئی فقیر ہونی چاہئے نہ کوئی خیر لگانا چاہئے، سترہ کیلئے حضور اکرمؐ تیز رو کا استعمال کرتے تھے اس کی جگہ دیوار قبلہ ہو سکتی ہے، اس سے زیادہ فقیر کا اہتمام اصل اسراف اور خلاف سنت ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (سوانح)۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے اہل دیال میں سے جن کو بھی عید گاہ لے جاسکتے تھے، لے جایا کرتے تھے، لیکن اس سے یہ بات سراہنے

منع فرمایا، جن میں حضرت مروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک و ابو یوسف ہیں، امام ابو حنیفہ سے اجازت و ممانعت دونوں کی روایت ہے، اور بعض حضرات نے جو ان عورتوں کیلئے ممانعت کی، بچوں اور بوڑھیوں کیلئے نہیں، امام مالک و ابو یوسف کا یہی مذہب ہے، امام طحاوی نے فرمایا کہ اجماع اسلام میں عورتوں کیلئے ننگے کا حکم دشمنوں کی نظر میں نکیر سواد مسکین کی غرض سے تھا، میں کہتا ہوں کہ کسی کے ساتھ وہ زمانہ امن کا یہی تھا اور آج کل امن بہت کم ہے اور مسلمانوں کی تعداد بھی بہت ہو گئی ہے (اس لئے تکثیر سواد کی غرض فوت ہو گئی) اب ہمارے اصحاب حنیفہ کا مذہب وہ ہے جو صاحب بدائع نے لکھا ہے: ”سب فقہاء نے اس امر پر اتفاق کیا کہ نماز عیدین وجود دیگر نمازوں کیلئے جو ان عورتوں کو ننگے کی رخصت و اجازت نہیں ہوگی۔ لیسقوله تعالیٰ و لون فی ہیوتکن (اے گھروں میں گڑی چمچی رہو) دوسرے یہ کہ ان کا گھر سے نکلنا قتل اور خرابیوں کا سبب ہوگا، البتہ بوڑھی عورتیں عیدین کیلئے نکل سکتیں ہیں اگرچہ افضل ان کیلئے بھی بلا خلاف یہی ہے کہ کسی نماز کیلئے بھی نہ نکلے، پھر وہ اگر جائیں تو بدعت حسن عن الامام ابی حنیفہ نماز عید پڑھیں گی، اور امام ابو یوسف نے امام صاحب سے یہ روایت ثابت نہیں ہوئی کہ جن کو وہ لے جاتے تھے، اس پر نماز کا وجہ بھی تھا بلکہ حضرت ابن عمر سے ممانعت بھی مروی ہے، اس لئے احتمال ہے کہ وہ حالتوں کیلئے الگ الگ رائے رکھی جائے (فتح الباری ص ۳۲۱/۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت ابن عمر نے بھی بعد کثرتوں کی وجہ سے عورتوں کے ننگے کے بارے میں رائے بدلی ہو۔ حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا: میں آج کل عورتوں کا عیدین میں نکلنا ناپسند کرتا ہوں۔ پس اگر کوئی عورت ننگے پڑھ رہی ہو تو اس کے شوہر کو چاہئے کہ اپنے معمولی کپڑوں میں اور بغیر زینت کے ننگے کی اجازت دے دیں، اگر وہ اس طرح تیار نہ ہو تو شوہر کو بالکل روک دینے کا حق و اعتبار ہے، حضرت سفیان ثوری سے مروی ہے کہ انھوں نے بھی اپنے زمانہ میں عورتوں کا عید گاہ کی طرف نکلنا مکروہ قرار دیا ہے (کتاب الامار امام محمد بن شیبہ مولانا ابی الوفا اصفہانی ص ۱۵۹/۱)، اگرچہ اکثر مذہب امام مالک، ابو یوسف سے بھی کراہت منقول ہے اور ابن قدامت نے بھی اسے کراہت مطلقاً نقل کی ہے، ابن ابی شیبہ نے بھی سے جو ان عورت کیلئے کراہت نقل کی ہے (مرقاۃ ص ۳۳۳/۲) اس زمانہ کے اہل حدیث حضرات نے کاشی شکرانی و ابن حزم کے اجماع میں جو ان عورتوں کیلئے بھی عید گاہ جانا کراہت جائز کہا ہے، اور اس زمانہ شروء فتن کے لحاظ سے کراہت ہی غیر محتمل قرار دے، خصوصاً ایسے وارا مغرب کے باشندوں کیلئے جہاں مسلمانوں کی جان و مال و آبرو کی حفاظت کی طرف سے حکومت اور غیر مسلم اکثریت دونوں اپرا وہ ہوں، اس قسم کے مسائل میں دیکر کفر و اسلام کے بھی و غلی فروغ کو نظر انداز کر دینا بہت بڑی غلطی ہے، اللہ تعالیٰ علما کو صحیح فہم و تقسیم سے نوازے گا۔

صاحب مرقاۃ نے یہ بھی لکھا کہ جو ان خلیعہ عورتوں کیلئے بھی اگر مفاسد زمانہ سے امن ہو تو ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ ان کیلئے مستحب ہے اور یہی قول راجح ہے (مرقاۃ ص ۳۳۳/۲)

سوال یہ ہے کہ مفاسد زمانہ سے امن کہاں حاصل ہے؟ اور جب اس کا وجود ہی سرے سے نہیں ہے تو جواز و استحباب کے فتوے کس لئے دیئے جاتے ہیں؟ حق یہ ہے کہ فقہاء حنیفہ کا مسلک اس بارے میں بہت ہی زیادہ احتیاط اور اصول شرعیہ کے مطابق ہے، محقق ابن امام نے فرمایا کہ عید کیلئے صرف بوڑھی عورتیں نکل سکتی ہیں، جوان نہیں، محدث ماطلی قادری نے کہا کہ فیصلی بعد صل و اعتدال کا مظہر ہے بلکہ یہ قیدی بھی بڑھائی چاہئے کہ وہ بوڑھی عورتیں بھی اس قدر مریدہ ہوں کہ مرد ان میں رخصت نہ کریں، پھر وہ نکلنے بھی بہت معمولی لباس میں اور اپنے شوہروں کی اجازت سے مفاسد سے بھی امن ہو، مردوں سے احتیاط بھی نہ کریں، زنجیر و لباس کی نراش، خوشبو، بناؤ سنگھار، بے چارگی وغیرہ سے بھی پوری طرح احتیاط کریں۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ نماز طاعت بھی نہ نکلے یعنی جو عورتیں دوسری ضرورتوں سے باہر نہیں نکلتیں وہ بھی احتیاط کریں، اور عید کیلئے گھر سے نہ نکلے۔ یہی ان کیلئے بہتر ہے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام صاحب سے آخری روایت عدم خروج ہی کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے اگرچہ حضرت حاکم سے قول منع کو صریح تنوع کی حیثیت میں تسلیم نہیں کیا، تاہم لکھا: ”اولیٰ یہی ہے کہ عورتوں کے عید کیلئے ننگے کے جواز کو اس صورت کے ساتھ حاکم کریں کہ خود ان پر فتوں کا ڈر ہو، شان کی وجہ سے دوسرے فتنہ میں مبتلا ہوں، اور ان کے وہاں جانے سے کوئی دوسری خرابی بھی پیش نہ آئے اور نہ راستوں میں اور جمع ہونے کے مقامات (مساجد یا عید گاہ میں مردوں کے ساتھ ان کا اختلاط یا مزاحمت ہو (فتح الباری ص ۳۲۱/۲)

یہ حافظ کا فیصلہ باوجود اس کے ہے کہ امام شافعی اپنی کتاب الام میں لکھ چکے۔ میں بوڑھی اور غیر قبول صورت عورتوں کیلئے نماز کی شرکت کو پسند کرتا ہوں اور عیدین کی حاضری کو اور بھی زیادہ محبوب رکھتا ہوں۔ معلوم ہوا کہ سب سے زیادہ اہل حنفیہ ہی نے اس مسئلہ کی نزاکت کو سمجھا اور احادیث و تاریکی غرض و عاقبت دریافت کی اور بالا خرغافہ میں سے بھی حافظ ابن حجر وغیرہ کو وہی بات مانتی پڑی جو سادہ زمانہ کی وجہ سے حضرت عائشہ، ابن عمر، عبداللہ بن مبارک، امام تقی اور ائمہ حنفیہ و امام مالک وغیرہ نے اختیار کی تھی، اور انی زمانہ عورتوں کے عید گاہ کی طرف ننگے کے استحباب یا جواز کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، واللہ اعلم بحکمہ و حکم ”مستوف“

کی کہ نماز نہیں پڑھیں گی، بلکہ صرف تکبیر سواۓ مسلمان کر سکیں گی اور ان کی دعا میں شرکت سے نفع حاصل کریں گی کہ حدیث ام عطیہ میں ہے:- رسول ﷺ بالغ لڑکیوں اور کنواروں پر دو نشین عورتوں اور حیض والی عورتوں کو بھی عید گاہ کی طرف نکلنے کی ہدایت فرمایا کرتے تھے، پھر حیض والیاں عید گاہ سے علیحدہ متعلکہ جگہ میں جمع ہوتی تھیں، اس طرح مبارک و باخیر تقریب و اجتماع عید میں شرکت کرتیں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں ساتھ ہوتی تھیں (بخاری و مسلم) اس وقت حضور علیہ السلام نے یہ بھی فرمایا تھا کہ خدا کی بندیوں کو اس کی سادہ میں حاضر سے مت روکو (بخاری و مسلم) ابوداؤد کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ سادہ استعمالی کپڑوں میں نکلیں اور عطر و خوشبو میں ہسی ہوئی نہ ہوں۔

شرح المہذب للحوی میں ہے کہ جو ان عورت کیلئے عید کے واسطے نکلتا مکروہ ہے، اور ایسے ہی وہ عورت بھی جس کی طرف مردوں کو رغبت ہو، کیونکہ ایسی عورتوں کے باہر نکلنے سے وہ خود بھی فتنوں میں مبتلا ہو سکتی ہیں اور ان کی وجہ سے مرد بھی مبتلا ہو سکتے ہیں (۴) معلوم ہوا کہ عورتوں کی نصیحت و وعظ کیلئے امام وقت یا جب وہ موجود نہ ہو تو اس کا نائب الگ وقت و موقع دے سکتا ہے۔

(۵) نصیحت کے موقع پر سخت لہجہ اور الفاظ بھی استعمال ہو سکتے ہیں تاکہ سامعین پر بے اطوار و عادات ترک کرنے پر آمادہ ہوں، اور تنگ انسانیت و اوصاف کو ترک کریں۔

(۶) نصیحت کے موقع پر کسی شخص معین پر طعن نہ چاہئے، بلکہ عام الفاظ اور ہم خطاب کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

(۷) صدقہ کرنے سے عذاب الہی دفع ہوتا ہے اور اس سے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے۔

(۸) انکار نصیحت خداوندی حرام ہے، اور کفر انی نعمت مذموم ہے۔

(۹) مومن پر لعن و طعن کرنا اور سب و شتم حرام ہے، اگر ایسا بار بار کرے گا تو سخت گنہ گبیرہ کا مستحق ہوگا۔

(۱۰) کفر کا اطلاق حدیث الباب میں گناہوں پر ہوا حالانکہ ان کا مرتکب ملت سے خارج نہیں ہو جاتا تاکہ ایسے امور سے احتراز

میں غفلت نہ ہو اور ایسا کرنے والے کو سخت بڑا سمجھا جائے، یہ بھی معلوم ہوا کہ کفر کا اطلاق غیر کفر پر ہو سکتا ہے۔

(۱۱) ایک شاعر اور چھوٹا آدمی اپنے استاد یا بڑے سے کسی بات کو سوالات کر کے اچھی طرح سمجھ سکتا ہے، جیسے یہاں عورتوں نے

حضور علیہ السلام سے سوالات کر کے وضاحت طلب کی۔

(۱۲) معلوم ہوا کہ شہادت کا بڑا اہم عقل پر ہے، اسی لئے عورت کی شہادت مرد سے نصف قرار پائی۔

(۱۳) مساکین و اہل حاجت کیلئے شفاعت و سفارش کرنا مستحب ہے اور ان کیلئے دوسروں سے سوال بھی کر سکتا ہے، لہذا جن

لوگوں نے کہا کہ دوسروں کیلئے بھی سوال کرنا مکروہ ہے وہ صحیح نہیں (البتہ اپنے لئے سوال کرنے سے حتی الامکان پرہیز کرے اور بغیر شدید

ضرورت کے اس سے بچنے کا اس کو شریعت نے بہت مذموم قرار دیا ہے)

(۱۴) حدیث الباب سے امت کیلئے حضور اکرم ﷺ کے خلق عظیم، صلح جلیل اور غیر معمولی رحمت و رافت کا ثبوت ہوا کہ عذاب خداوندی

سے نجات دلانے اور رحمت خداوندی سے قریب کرنے ہی کی فکر میں رہتے تھے۔ علیہ افضل الصلوٰات و اشرف التیامات (مدونہ، ص ۹۹)

بَابُ تَقْضِي الْمَحَاضِ الْمَنَابِكِ كُلُّهَا إِلَّا الطَّوَابِثَ بِالنَّبِيِّ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ لَا بَأْسَ أَنْ تَقْرَأَ آيَةَ وَ لَمْ يَزَإِنْ عُبَّاسٌ بِالْفَرِيقِ الْبَعْضِ بَأْسًا وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَذْكُرُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ أَحِبَّائِهِ وَقَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ كُنَّا نَوْمُرُ أَنْ تُعْرَجَ الْحُضْنُ فَيُكَبِّرُونَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَذْعُونَ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ أَنَّ هِرَقْلَ دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَرَأَهُ فَإِذَا فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبَاطِلُ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا إِلَى قَوْلِهِ مُسْلِمُونَ وَقَالَ عَطَاءٌ عَنْ جَابِرٍ خَاصَتْ غَابِئَةُ فَلَسَّكَتِ الْمَنَابِكُ كُلُّهَا غَيْرَ الطَّوَابِثِ بِالنَّبِيِّ وَلَا تَصْلَى وَقَالَ الْحَكَمُ إِنِّي لَا ذَنْبَ عَلَيَّ وَنَا جُنُبٌ وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِنِهَايَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ.

(حاضر بیت اللہ کے طواف کے علاوہ حج کے باقی مناسک پورے کرے گی، ابراہیم نے کہا کہ آیت کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور ابن عباس جی کیلئے قرآن مجید پڑھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے اور نبی کریم ہر دت ذکر اللہ کیا کرتے تھے، ام عطیہ نے فرمایا ہمیں حکم ہوتا تھا کہ ہم حاضر عورتوں کو (عید کے دن) یا ہر نکالیں جس وہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہیں اور دعا کرتیں۔ ابن عباس نے فرمایا کہ ان سے ایسے بیان کیا کہ ہر قل نے نبی کریم کے عکس کو طلب کیا اور اسے پڑھا۔ اس میں لکھا تھا (ترجمہ) شروع کرتا ہوں میں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے، اور اسے اہل کتاب ایک ایسے لکھ کر طرف آؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے کہ ہم خدا کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اور اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں خداوند تعالیٰ کے قول مسلمانوں تک عطائے جا رہے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کو (حج میں) حیض آگیا تو آپ نے تمام مناسک پورے کئے سوا طواف بیت اللہ کے اور نماز بھی آپ نہیں پڑھتی تھیں، اور حکم نے کہا ہے میں جی ہونے کے باوجود ذبح کروں گا اور خدا نے تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جس ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے نہ کھاؤ۔

(۲۹۶) حَدَّثَنَا أَبُو نَعْمَانَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ ابْنِ سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ غَابِئَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نَذْكُرُ إِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا جِئْنَا سَرَفَ طَبَعْتُ فَلَدْخَلَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَبْلَى فَقَالَ مَا تَبْكِيكِ قُلْتُ لَوْ دِدْتُ وَاللَّهِ إِنِّي لَمْ أَخُجِ الْعَامَ قَالَ لَعَلَّكَ نَفْسَتْ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ ذَلِكَ خِيَتْ خِيبَةَ اللَّهِ عَلَى بَنَاتِ أَدَمَ فَافْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطْلُفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْلُفِي.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ کے ساتھ حج کیلئے اس طرح نکلے کہ ہماری زبانوں پر حج کے علاوہ اور کوئی ذکر نہیں تھا۔ جب ہم مقام سرف پہنچے تو مجھے حیض آگیا (اس حدیث پر) میں رو رہی تھی کہ نبی اکرم شریف لائے، آپ نے پوچھا کہ رو کیوں رہی ہو؟ میں نے کہا کاش! اس سال حج کا ارادہ ہی نہ کرتی، آپ نے فرمایا شاید تمہیں حیض آگیا ہے۔ میں نے کہا جی ہاں! آپ نے فرمایا یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں کیلئے لکھ دی ہے اس لئے تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ طواف بیت اللہ کے علاوہ حاجیوں کی طرح تمام اعمال انجام دو۔

تشریح: حسب تحقیق حافظ بیہقی اس باب کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں ترک صوم کا ذکر تھا جو فرض ہے، اور یہاں ترک طواف کی صورت مذکور ہے جو رکن حج اور فرض بھی ہے، معلوم ہوا کہ حاضر عورت کیلئے شریعت میں ترک فرض کی گنجائش ہے، پھر مطابقت ترجمہ الباب اس طرح ہے کہ امام بخاریؒ کے ذکر کردہ آثار سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ حیض کی حالت ہر عبادت کے منافی نہیں ہے بلکہ کچھ عبادات جائز بھی ہیں، جیسے ذکر اللہ، تسبیح، تہلیل، تجمید وغیرہ اور جی کا حکم حاضر کی طرح ہے (محرم ۱۰/۲۰۱۰) پھر حدیث الباب پر لکھا

کہ امام بخاری نے اس سے اور جو کچھ اس باب میں ذکر کیا ہے سب سے جواز قراءۃ للجبب والی انقض کے لئے استدلال کیا ہے، کیونکہ ذکر عام ہے قرآن مجید وغیرہ سب کو شامل ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۱) پھر آگے جا کر ذکر و تشریح آثار کے بعد بھی محقق معنی نے لکھا: امام بخاری نے یہاں تک چھڑا کر ذکر کئے ہیں اور ان سے منجی کیلئے جواز قراءۃ قرآن مجید پر استدلال کیا ہے لیکن ان میں سے ہر اثر سے استدلال میں مناقشہ ہوا ہے اور جمہور نے بخاری کے مسلک پر ان احادیث کے ذریعہ رد کیا ہے۔ جو منجی کیلئے معافیت قراءۃ قرآن مجید میں وارد ہوئی ہیں۔ (عمدہ ص ۲/۱۰۲)

حافظ نے لکھا: امام بخاری نے جن آثار سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے اگرچہ ان سب میں نزاع و بحث ہوئی ہے مگر امام موصوف کے طرز تصرف سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سے جواز قراءۃ کا ہی ارادہ کر رہے ہیں، اور جمہور کا استدلال حدیث علی وغیرہ سے ہے اراخ (فتح ص ۱/۳۸۱)

حافظ کے نزدیک یہ احتمال مروج ہے کہ امام بخاری نے اس باب میں سیدھے سادے طریقہ پر حائضہ کیلئے ذکر و تسبیح وغیرہ کی اجازت بتلائی ہے بلکہ وہ گھما پھرا کر جواز قراءۃ کا اثبات بھی کر رہے ہیں، اس طرح کہ جب ذکر اقلہ جائز ہے تو تلاوت بھی جائز ہونی چاہئے فرق کی کوئی دلیل نہیں اور اگر تلاوت کی ممانعت کسی خاص دلیل سے ہے تو وہ بخاری کے نزدیک محض کوئیں پہنچی اگرچہ دوسرے حضرات کے نزدیک اس بارے میں احادیث و روایات جمعی حیثیت میں حجت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اراخ

راے بقول حافظ کے ابن بطلان و ابن رشید کی ہے، حافظ معنی نے اگرچہ مناسبت ابواب و مطابقت کے ذیل میں امام بخاری کے اس مقصد کی وضاحت نہیں کی، مگر آگے جا کر اس کو کھول دیا کہ امام بخاری کا ارادہ ان آثار سے اپنے خاص مسلک پر استدلال ہی کرنا ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب کی رائے بھی یہ ہے کہ امام بخاری نے حدیث الملباب اور آثار کے اطلاقات سے فائدہ اٹھایا ہے یہ ان کی خاص عادت ہے کہ عموماً و اطلاقات سے دلیل چکرتے ہیں اور اصولی اگرچہ اطلاقات و عموم کو ایک ہی درجہ میں رکھتے ہیں، مگر میرے نزدیک اطلاقات کا درجہ عموم سے اترا ہوا ہے، کیونکہ عموم لفظ ہوتا ہے، اور اطلاقات محض سکوت سے پیدا ہوتا ہے تو اس کا درجہ عموم سے گھٹ جانے کا لیکن امام بخاری اس فرق کی پروا نہیں کرتے، یہاں بھی وہ اسی طریقہ پر چلے ہیں اور منجی و حائضہ کے لئے تلاوت قرآن مجید کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ اطلاقات و عموماً مانعین جواز پر حجت نہیں ہو سکتے، پھر ہمارے پاس خصوصی دلائل منع کے بھی موجود ہیں، امام بخاری منطقوں کی طرح عموم میں تقادیر ممکنہ الا اجتماع مان کر استدلال کی صورت بنا کر گئے مگر ظاہر ہے کہ خصوصی حکم کے سامنے ایسی چیزیں کارآمد نہیں ہوسکتیں۔

تفصیل مذہب: حائضہ چنابت و نفاس میں تلاوت قرآن مجید کے جواز و عدم جواز کی بحث سے قبل اختلاف مذہب کا بیان بھی ضروری ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ اکثر حضرات نے اس میں غلطی کی ہے، مثلاً امام مالک کی طرف منجی و حائضہ دونوں کیلئے جواز تلاوت مطلقاً کی نسبت صحیح نہیں، اور ابن حزم نے امام مالک کی طرف یہ منسوب کر دیا کہ حائضہ جتنا چاہے قرآن مجید پڑھ سکتی ہے اور منجی دو آیتیں اور مثل ان کے پڑھ سکتا ہے (محلی ص ۸/۱) آگے ہم صحیح ترین تفصیل درج کرتے ہیں، واللہ الموفق۔

امام ترمذی نے حدیث ابن عمر لا تقرأ الحائض ولا الجنب شہنا من القرآن " (حائضہ اور منجی کچھ بھی قرآن نہ پڑھیں) روایت کر کے لکھا: اس بارے میں حضرت علیؓ سے بھی روایت ہے، منجی (عدم جواز) کا قول اکثر صحابہ و تابعین اور بعد کے حضرات کا ہے، جیسے سفیان ثوری ابن المبارک امام شافعی امام احمد و ابی داؤد، وہ سب بھی کہتے ہیں کہ حائضہ و منجی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتے بجز حرف یا جز آیت وغیرہ کے (کہ پوری آیت پڑھنے کی بھی فقہاء اجازت نہیں ہے) البتہ ان کیلئے تسبیح و تہلیل کی اجازت ہے۔ صاحب فتاویٰ الاحوذی نے اس پر خطابی کی حسب ذیل شرح نقل کی:۔ حدیث سے فقہی مسئلہ معلوم ہوا کہ منجی قرآن مجید نہیں پڑھ سکتا، اور ایسے ہی حائضہ بھی کیونکہ اس کا حدیث حدیث چنابت سے زیادہ غلط ہے، امام مالک نے منجی کے بارے میں فرمایا کہ آیت، اور اس کے برابر نہ پڑھے، اور ان سے یہ بھی مروی ہے کہ منجی

تو نہ پڑے مگر حاکمہ پڑھ سکتی ہے کیونکہ وہ اگر نہ پڑھے گی تو قرآن بھول جائے گی، ایام حیض زیادہ ہوتے ہیں اور مدت جنابت کم ہوتی ہے، ابن المسیب وکرمہ سے بھی منقول ہے کہ وہ جنبی کیلئے قراءۃ قرآن کی اجازت دیتے تھے اور اکثر علماء حرام ہی قرار دیتے ہیں۔

اکثر کا قول رائج ہے

ادوپر کی عبارت نقل کر کے صاحب تحفہ نے لکھا کہ اکثر علماء کا قول (حرمت والا) ہی رائج ہے، جس پر حدیث الباب ولالت کر رہی ہے (تحفہ ۱/۱۲۴) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ص ۸۸/۸۹ میں اس طرح لکھا:-

مذہب مالکیہ: اجنبی کیلئے قراءۃ قرآن مجید جائز نہیں مگر بہت تھوڑی، وہ بھی جبکہ بقصد تحصیل یا استدلال پڑھے (حیض ونفاس والی کو جریان دم کے زمانہ میں قراءۃ جائز ہے خواہ وہ پہلے سے جہیہ بھی ہو، اور انظار دم کے بعد بغیر غسل کے جائز نہیں۔ رائج مذہب حنفیہ: حائض جنابت اور حیض ونفاس میں تلاوت جائز نہیں، البتہ معلم ہو تو شاگرد کو ایک ایک کلمہ الگ الگ کر کے تلا سکتا ہے، مشروع کام میں بسم اللہ اور بقصد دعائیاں چھوٹی آیت پڑھنے کی بھی اجازت ہے۔

مذہب حنبلیہ: حالات مذکورہ میں چھوٹی آیت یا بقدر اس کے بڑی آیت میں سے پڑھنے کی اجازت ہے، اس سے زیادہ حرام ہے، بسم اللہ وغیرہ کا رواج بھی خاص خاص اوقات کی پڑھ سکتے ہیں خواہ وہ الفاظ قرآن ہی کے سوائے ہوں۔

مذہب شافعیہ: ان حالات میں ایک حرف قرآن مجید بھی بقصد تلاوت پڑھنا حرام ہے، البتہ بطور ذکر تعداد (جیسے بسم اللہ، الحمد للہ وغیرہ، یا بلا ارادہ زبان سے کچھ پڑھا جائے تو گناہ نہیں۔

امام بخاری وغیرہ کا مذہب: جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ کی تصریحات سے اوپر بتلایا گیا، حالت جنابت حیض ونفاس میں اکثر صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ و دیگر اکابر محدثین و علماء امت کا مذہب عدم جواز تلاوت و دخول مساجد و مسحف وغیرہ ہی ہے، اور ان کے خلاف مسلک امام بخاری طبری ابن المنذر اور دلو و ظاہری کا ہے، امام بخاری نے یہاں حدیث عائشہ کے اطلاق اور دوسرے چھ اقوال کے اجمال و ابہام سے فائدہ اٹھایا ہے حالانکہ بقول حافظ ابن حجر مبین وغیرہ ان سب سے استدلال عمل نظر ہے، اور کوئی صحیح حدیث ممانعت کی ان کی شرط پر نہ ملنا بھی دلیل جواز نہیں بن سکتی، کیونکہ اکثر صحابہ و تابعین اور ائمہ کبار و محدثین کے متفقہ فیعل کے خلاف مسلک بنانے کیلئے کافی مضبوط و مستحکم دلائل کتاب وسنت و آثار سے پیش کرنے کی ضرورت تھی، پھر حالت یہ کہ صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباس کو اور تابعین میں سے صرف سعید بن المسیب وکرمہ ربیعہ اور سعید بن جبیر کو پیش کیا گیا ہے امام بخاری نے سب سے پہلا اثر ابراہیم قمی کا پیش کیا ہے، حالانکہ یہ تصریح ابن حزم وہ تابعین کے ساتھ ہیں، امام بخاری کے بعد اس مسئلہ کو ابن حزم نے بھی زور شور سے اٹھایا ہے، ملاحظہ ہو:-

مسئلہ نمبر ۱۱۶: قراءۃ قرآن مجید، مجرد تلاوت، بس مسحف اور ذکر اللہ یہ سب وضو سے اور بلا وضو بھی جائز ہیں اور جنبی و حاکمہ کیلئے بھی جائز

مذہب مالکیہ ہے کہ حاکمہ کیلئے قراءۃ لکھنا یا سنا جائز ہے (جلد ۱۱ مجلد ص ۳۲) (مکالمات ابن عربی ما لکی نے کہا:- جنبی قرآن مجید نہ پڑھے اور بعض مبتدع نے کہا کہ پڑھ سکتا ہے حاکمہ کے بارے میں امام مالک سے دو روایت ہیں ایک ممانعت کی جنسی کی طرح دوسری جواز کی اور دوسری زیادہ صحیح ہے، قاضی عیاض نے تیسری روایت دونوں کیلئے الاحتیاط کی بھی نقل کی ہے (امالی الاحرام ص ۳۱/۳۲) غالباً یہ تیسری روایت علی الاطلاق امام مالک کی طرف سے منسوب ہوئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "منزل"

سے بقصد تلاوت ایک آیت سے کم میں دو روایت ہیں، علامہ کرشی و دیگر فقہاء نے عدم جواز نقل کیا ہے، اور امام حمادی وغیرہ نے الاحتیاط ذکر کیا ہے، صاحب میل نے اس کی وجہ لکھی کہ آیت سے کم میں نظم و سحر دونوں کے لحاظ سے کی ہے اسی لئے اس سے کم از کم درست نہیں ہوتی، اور امام حمادی میں بھی ایسے ہیے زبان پر جاری ہوتے ہیں، لہذا اس میں قرآن نہ ہونے کا شبہ واقع ہو گیا، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:- غالباً آیت سے کم جواز اس لئے ہے کہ کلام خداوندی کا الفاظی پہلو آیت کے اندر ظاہر ہوتا ہے، خواہ وہ چھوٹی سے چھوٹی بھی ہو، اور اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کا فرض بھی اس سے ادا ہو جاتا ہے، لہذا ایک آیت سے کم کا جواز اس کے بخیر نہ ہونے کے سبب سے ہے (معارف السنن ص ۴۳/۴۴) نیز ملاحظہ ہو فیض الباری ص ۱۰۳/۱۰۴

ہیں، کیونکہ یہ سب نیک شرعی کام قابل ثواب ہیں، ان کی کسی خاص حالت میں ممانعت کا جو دعویٰ کرے وہ دلیل پیش کرے پھر فرمایا کہ بغیر وضو تلاوت کو تو ہماری طرح ممانعت کرنے والے ابھی جائز مانتے ہیں، اختلاف صرف جتنی وجوہات میں ہے، ایک حافظ ممانعت کرتا ہے اور دوسری قوت حضرت عمر فاروق، حضرت علی، حسن بصری، بقادہ، ابراہیم نخعی وغیرہم کا ہے، ایک جماعت نے کہا کہ حاکم جتنا چاہے قرآن پڑھ سکتی ہے اور جتنی دوا آیتیں اور ان کی برابر پڑھ سکتا ہے۔ یہ قول امام مالک کا ہے۔ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام مالک کا یہ مذہب نہیں ہے، ابن حزم نے غلط نقل کیا ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ ایسی حالتوں میں پوری ایک آیت بھی نہ پڑھے، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے ممانعت کرنے والوں نے جو احادیث پیش کی ہیں اول تو وہ صحیح نہیں، کیونکہ ان کی اسناد میں ضعف ہے، دوسرے ان میں ممانعت کا حکم نہیں ہے صرف اتنا ہے کہ حضور علیہ السلام مثلاً حالت جنابت میں قرآن مجید کی تلاوت نہ فرماتے تھے تو حضور نے تو اور بھی بہت سے کام نہیں کئے، کیا وہ سب حرام ہو گئے؟

اس کے بعد ابن حزم نے حسب ذیل دلائل جواز لکھے ہیں۔ (۱) ربیعہ نے کہا جتنی قراءۃ قرآن کرے تو کچھ حرج نہیں، (۲) سعید بن المسیب سے سوال کیا گیا کہ جتنی قرآن پڑھ سکتا ہے؟ جواب دیا کیوں نہیں وہ تو اس کے جوف میں بھی موجود ہے۔ (۳) حضرت ابن عباسؓ حالت جنابت میں سورہ بقرہ پڑھا کرتے تھے۔ (۴) سعید بن جبیر سے سوال کیا گیا جتنی قراءۃ کر سکتا ہے تو انھوں نے اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا اور کہا، کیا اس کے جوف یا سینہ میں قرآن مجید نہیں؟ (۵) بخاری (مخفی ص ۷۷/۱)

بحث و نظر: جہاں تک حافظ ابن حزم کے رد و استدلال کا تعلق ہے، اس کو ہم پہلے صاف کر دینا چاہتے ہیں، ان کے عقلی دلائل اور روایت تو جیسے ہر موقع پر ہوا کرتے ہیں، یہاں بھی ہیں اور ہر صاحب بصیرت ان کا جواب جانتا ہے، نقلی دلائل میں سے خود ان کا اعتراف ہے کہ جواز تلاوت، محبت جنابت و حیض میں کوئی حدیث رسول ان کے پاس نہیں ہے، کیونکہ محض اطلاق یا عموم سے وہ بھی امام بخاریؒ کی طرح استدلال نہیں کر سکتے، اس کے بعد آثار صحابہ میں سے صرف حضرت ابن عباسؓ کا نقل ان کو ملے گا ہے جو ان ہی کے اعتراف سے حضرت عمرؓ کی ایسے کام صحابہ کے خلاف ہے۔

تحقیق امام غماویؒ: محقق وحدت امام غماویؒ نے لکھا کہ ”ممانعت کے حکم کو ترجیح سے قول ابن عباسؓ، کیونکہ وہ حکم حدیث علیؓ، حدیث ابن عمرؓ، حدیث ابی موسیٰؓ اور حدیث مالک بن عبادہؓ کے موافق ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، جعفر کا بھی ہے۔“ امام غماویؒ نے یہ تحقیق بھی لکھی ہے کہ ابتداء میں ذکر اللہ اور سلام کرنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ بھی بلا طہارت مکروہ تھا، اور اس پر حضور علیہ السلام نے عمل بھی فرمایا ہے، پھر وہ حکم منسوخ ہو گیا، اور سداً، ذکر تلاوت وغیرہ کی بلا وضو اجازت ہو گئی لیکن حالت جنابت و حیض و نفاس میں تلاوت قرآن مجید کی ممانعت رہی، جس کیلئے خصوصی ممانعت کی احادیث بھی ثابت ہوئی ہیں، امام غماویؒ کا پورا استدلال مع ضروری و اہم نشریات کے مابین الاہبار ص ۲۲/۲، ص ۲۳/۲ میں دیکھا جائے۔

تحقیق حافظ عینیؒ: آپ نے ممانعت کیلئے مذکورہ ذیل احادیث پیش کی ہیں، (۱) حدیث علیؓ کہ رسول اکرمؐ قضاء حاجت کے بعد تشریف لائے تو ہمیں قرآن مجید پڑھاتے تھے، ہمارے ساتھ گوشت کھاتے تھے اور ان کو قرآن مجید پڑھنے پڑھانے سے بجز جنابت کے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کو اباب صحاح ستہ میں سے چار محدثین (ترمذی، ابوداؤد، ترمذی، ابی داؤد) نے روایت کیا ہے، اس حدیث کے رد و

حکم حافظ ابن حزم نے آگے چل کر اذان و اقامت کو بھی بلا طہارت اور حالت جنابت میں بھی جائز کہا ہے (مخفی ص ۱۸۵/۱ مسئلہ ۱۱۷)۔ اور ماہنامہ ”دلیل حدیث“ ص ۱۸۵/۱ میں ”مکرم اللہ الاعلیٰ طہر“ (ابوداؤد وغیرہ) کے جواب میں الزام دیا کہ بغیر وضو کے تو تم بھی جائز جہاں کہہ کر کہتے ہو، لہذا حدیث مذکورہ سے کراہت ثابت ہے تو اس کا جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ ان کے نزدیک اذان و اقامت کا جواز کراہت ہی کے ساتھ ہے، اس کے بغیر نہیں ہے، جہاں میں

۱۸۵/۱ میں یہ روایت امام صاحب سے موجود ہے اور حضرت شافعیؒ فرماتے تھے کہ ایسی روایت کو اہمیت دینی چاہئے کیونکہ حدیث اس کی ساعد ہے۔ ماہنامہ ”امام شافعیؒ و اسحاقؒ“ میں داخل ہیں جیسے کہ امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ ذاتی مجموعہ ص ۱۴۰/۱ اور ابن حزم کے ساتھ امام داؤد وغیرہ ہیں جو حدیث دسب دونوں کیلئے اذان و اقامت کو درست کہتے ہیں، امام مالک نے اذان کو صحیح اور اقامت کو مکروہ کہا ہے، جو حنفیہ کے یہاں دوسرے درجہ کی روایت ہے (نوٹ) ابن حزم نے جو امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کو اپنے ساتھ مجوز میں نہیں لکھا (مخفی ص ۷۷/۱) وہ ان کی صریح غلطی ہے۔ مؤلف۔

میں سے عبداللہ بن سلمہ میں امام بخاری وغیرہ نے کلام کیا اور امام شافعی نے بھی اس حدیث کو اپنے استدلال میں ذکر کر لکھا۔ ”مگر چنانچہ اہل حدیث اس کو ثابت نہیں کرتے“

یہی نے کہا کہ توقف^۲ امام شافعی کی وجہ عبداللہ بن سلمہ میں کلام ہے، (محقق یعنی نے لکھا) میں کہتا ہوں کہ امام ترمذی نے اسی حدیث عبداللہ بن سلمہ والی کو ذکر کر کے اس کو حدیث صحیح کہا، اور ابن حبان نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، حاکم نے عبداللہ بن سلمہ کو غیر مطعون قرار دیا، بخاری نے ان کو تابعی ثقہ کہا، ابن عدی نے کہا مجھے امید ہے کہ وہ لایاں ہے، (۲) حدیث ابن عمرؓ کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:۔ حائضہ اور جنسی قرآن مجید میں سے کچھ نہ پڑھیں، اگرچہ اس حدیث کو اسماعیل بن عیاش کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے، (۳) حدیث جابرؓ بھی اسی اور اسی طرح ہے، اور اس کو محمد بن الفضل کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں حدیثوں کو پہلی حدیث علی سے قوت مل جاتی ہے۔ اس (عہدہ میں ۲/۱۰۴)

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اگرچہ الباری میں حدیث ابن عمرؓ کو ضعیف لکھا ہے، مگر تخریص میں اس کو ذکر کر کے یہ بھی لکھا کہ اس کے واسطے حدیث جابر شاہد موجود ہے۔ (جو اس کو قوت پہنچاتی ہے)

مزید تحقیق امام طحاوی رحمہ اللہ

آپ نے لکھا: ہم نے اوپر وہ احادیث ذکر کیں جن سے بغیر وضو بھی ذکر اللہ و تلاوت کی اجازت ملتی ہے لیکن حالت جنابت میں تلاوت کی ممانعت حدیث علیؓ میں خاص طور پر وارد ہوئی ہے، علامہ بخاری نے لکھا کہ فضیلت کے ساتھ ممانعت تلاوت کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن میں حدیث عبداللہ بن رواحہؓ بھی ہے کہ رسول اکرمؐ نے ہمیں حالت جنابت میں تلاوت قرآن مجید کرنے سے ممانعت فرمائی ہے، محدث ابو عمر نے کہا کہ اس حدیث کی روایت ہمیں بہت سے وجوہ و طرق صحیحہ سے پہنچی ہے اور حدیث علیؓ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو بجز جنابت کے کوئی چیز قرآن مجید سے مانع نہ ہوتی تھی، اس حدیث کی تصحیح ایک جماعت محدثین نے کی ہے، جن میں اہل تحقیق یعنی نے اسی طرح الفاظ لکھے ہیں ”وان لم یکن اهل الحديث یسبونه“ دوسرے مفسرین نے ”وان لم یکن“ کو اڑا دیا ہے، تھعلی الا حودی ص ۱۳۳/۱، میں بھی ”قال الشافعي اهل الحديث لا یسبونه“ نقل کیا ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں بڑا فرق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی نے استدلال بلا توقف کیا ہے اور اہل حدیث کی تھعلی و توقف کو اہمیت نہیں دی، اور اس صورت میں توقف خود امام شافعی کا نہیں ہے بلکہ انھوں نے دوسروں کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے، یہ بات ہم اس لئے بھی لکھ رہے ہیں کہ ممانعت کے باب میں آثار ابودہش میں سے امام شافعی کے نزدیک سب سے زیادہ شدت ہے کہ قرآن مجید کا ایک حرف پڑھنا بھی حالت جنابت وغیرہ میں حرام ہے، اور وہ اہل الرائے بھی نہیں تھے، بلکہ اہل حدیث بھی ان کو اہل حدیث میں شمار کرتے ہیں، بغیر بظنی قوت حدیث کے ان کے مسلک میں اتنی شدت کیسے آسکتی تھی، مگر ہمیں یہاں یہ بات بھی لکھنی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے باوجود کہ شافعی مسلک ہیں کوئی اچھی حمایت اپنے نہ بھ کیلئے نہیں کر سکتے اور ایک ایسی حدیث کو جسے بڑے بڑے محدثین نے رد کر دیا ہے، مگر امام بخاری وغیرہ کی وجہ سے رد نہیں کیا، ان کو آگے بڑھ گئے ہیں، یہ حال امام بخاری و حافظ جیسے اکابر شافعیہ کا ہے، برخلاف اس کے امام طحاویؒ یعنی وغیرہ اکابر حنفیہ کے، کہ یہ حضرات کسی کے رب و اب میں نہیں آئے، اور احادیث صحیحہ کا پوری طرح کو حق نکال کر سامنے کر دیتے ہیں، مگر ہم نے اسے لے لیا ہے، جرح و تعدیل و اطلاق و رد و غیرہ یہ ہوتی ہے اس کو بھی نظر میں رکھتے ہیں۔ مثلاً یہاں اگر عبداللہ بن سلمہ میں کلام بھی ہوا ہے تو اس سے بجا ہوا کوں ہے، مگر امام نسائیؒ تو امام بخاریؒ سے بھی زیادہ متقدم ہیں، اور ان کی شرائط بھی بہت سخت ہیں، اس کے باوجود وہ اسی حدیث کو عبداللہ بن سلمہ کی روایت سے اپنی نسائیؒ میں لائے ہیں۔ امام احمدؒ نے بھی اپنی مسند میں ممانعت کی دو حدیثیں، ان ہی عبداللہ بن سلمہ کے واسطے سے درج کی ہیں (الفتح الباری ص ۱۲۰/۲، باب حجة من قال الحجب لا یقرأ القرآن) (ایسا خیال کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ ابن حجرؒ میں طرح اصول فقہی کی جامعیت و کمال انصاف و احکام سے بہت متاثر تھے حتیٰ کہ اس وجہ سے حتیٰ کہ اپنے کا اردو بھی کر لیتے تھے، مگر ایک خواب کے سبب رک گئے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اسی طرح حدیثی نقطہ نظر سے بھی وہ نسبت امام شافعیؒ دو مگر محدثین شافعیہ کے امام بخاریؒ وغیرہ سے زیادہ متاثر معصوم ہوتے ہیں۔

سچ ہم نے اوپر ثابت کیا کہ امام شافعیؒ کوئی توقف نہیں تھا، حالانکہ امام شافعیؒ کے سامنے بھی ناقص عبارت تھی اس سے ماخوذ ہوا۔ واللہ اعلم

حدیث ابن خزیمہ ابن حبان، ابویعلیٰ طبری، امام ترمذی، حاکم و بیہقی ہیں، محدث شیعہ نے کہا کوئی شخص اس حدیث سے بھتر حدیث کی روایت کرنے والا نہیں ہے اور یہ بھی کہا کرتے تھے کہ یہ حدیث میرا لٹ راس المال ہے، کمال ابن عدی میں ہے کہ عمر و نے اس سے اچھی کوئی حدیث روایت نہیں کی (امانی الاحبار ص ۲/۳۳)

معارف السنن ص ۱/۲۳۶ میں ہے کہ اگر حدیث ابن عمر کا ضعف تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کیلئے شاہد حدیث علی موجود ہے جس کو اصحاب السنن نے روایت کیا ہے اور اس کی صحیح ترمذی، ابن السکن، ابن حبان، عبدالحق اور بیہقی نے کی ہے اور حسن کے درجہ سے تو وہ کسی صورت میں بھی کم نہیں ہے، پھر صرف اسماعیل بن حیاث ہی اس کی روایت میں متفرق نہیں ہے کیونکہ اس کی متابعت موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرنے میں مغیرہ بن عبد الرحمن نے کی ہے (دارقطنی) اور مغیرہ سے عبد الملک بن سلمہ نے روایت کی ہے جس کی توثیق دارقطنی نے اپنی سنن میں کی ہے، اسی طرح حافظ مہر نے بھی طریق مغیرہ کی صحیح کی ہے، لکن، تنقیص (ص ۵۱) لہذا اس کی سند حید ہے اور متابعت بھی تو ہی ہے اے

معلوم ہوا کہ امام ترمذی کا "لاضعفہ الامن حدیث اسماعیل بن عیاض" کہنا ان کی اپنی معرفت تک محدود ہے، جبکہ مغیرہ کے طریق سے اس کی متابعت ثابت ہوگئی۔

امام احمد کی روایت: اسی طرح امام بخاری کا عبد اللہ بن سلمہ کے بارے میں "لا تابع فی حدیثہ" کہنا بھی جہت نہیں کیونکہ اس کا تابع ابو الغریف عبید اللہ مسند احمد میں موجود ہے (الفتح اربانی ص ۲/۱۲۱)

شاید میں لکھا کہ ابو الغریف کا نام عبید اللہ بن خلیفہ ہے اور اس حدیث کو حضرت علیؑ سے محدث ابویعلیٰ نے بھی مختصراً روایت کیا ہے، اس طرح کہ حضرت علیؑ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا آپ نے وضو کیا پھر کچھ قرآن مجید پڑھا اور فرمایا کہ اسی طرح وہ شخص پڑھ سکتا ہے جو چاہی نہ ہو، لیکن جہتی ایک آیت بھی نہیں پڑھ سکتا محدث لکھی نے کہا کہ اس روایت کے درجہ الٹ ہیں (الفتح اربانی ص ۲/۱۲۱)

امام اعظم کی روایت

آپ سے بھی بطریق عامر بن بسطام عن ابی الغریف عن الحسن بن علی بن علیؑ عن علیؑ مرفوعاً لا یقر الجنب من القرآن حولاً واحداً مروی ہے و لکھذا رواہ طبرانی (مختار الجوامع ص ۱۵۱) حیرت ہے کہ فرقہ شیعہ کی مشہور فقہی حدیثی کتاب کافی کلنٹن ص ۱۵۱/۱ میں "سبب الحاصل والنفساء تقراء ان القرآن" قائم کر کے جواز تلاوت جنسی و حائض کیلئے ثابت کیا ہے اور وہاں حضرت علیؑ حسن کی روایات ذکر نہیں کی گئیں۔

حدیثی فوائد: امام شافعی کا حدیث علیؑ بروایت عبد اللہ بن سلمہ سے اپنے مسلک ممانعت پر استدلال اور اس کے ساتھ اہل حدیث کے تضعیف حدیث مذکور پر ریمارک مقرر رہا ہے کہ اہل حدیث کے سارے فیصلے قابل قبول نہیں ہیں چنانچہ ہم نے اوپر واضح کیا کہ امام ترمذی و بخاری کے عدم متابعت کے فیصلے ٹوٹ چکے ہیں، اور امام بخاری کا فیصلہ تو ان کے استاذ امام احمدی کے ذریعہ ختم ہو گیا، اور امام اعظم کی روایت تو ان کے نقد سے بھی بالاتر ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ہر حکم شرعی کیلئے بخاری و مسلم سے بھی کسی حدیث کا مل جانا ضروری نہیں ہے، وہ اپنی اپنی شرائط کے پابند ہیں اور امام بخاری تو اسی کے ساتھ اپنے مسلک کی بھی خاص رعایت کرتے ہیں اگرچہ بہت سے مسائل میں ان کا جہور امت کو چھوڑ کر ظاہر ہے وغیرہم کے ساتھ موافقت کر لینا کوئی معمولی اور غیر اہم بات نہیں ہے، اور اسی لئے ہمیں ایسے مسائل کی تنقیح میں غیر معمولی کاوش کرنی پڑے گی اگرچہ اس کا فائدہ بھی بہت بڑا ہوگا اور ہماری بے وجہ عمر و حیات کا سد باب ہو جائے گا۔ ان شاء اللہ

ضعیف و مضعف کا فرق: یہ بہت اہم نقطہ ہے کہ روایات کے کسی راوی پر حکام کی وجہ سے یا کسی متن حدیث کے ضعف کے سبب سے اس روایت کو مضعف کہیں گے، ضعیف نہیں، کیونکہ ضعیف وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن کے ضعف پر سب کا اجماع ہو گیا ہو، اگر اجماع نہ

ہو بلکہ بعض اس کی تضعیف کریں اور بعض تقویت تو وہ مضعف ہے جس کا مرتبہ ضعیف سے اعلیٰ ہے اور ایسی حدیث بخاری میں بھی ہے کثافی ارشاد السار (تسبیح النظام فی سند الامام ص ۶۹) اس موقع پر صاحب تسبیح نے یہ بھی لکھا کہ مضعفین بخاری و مسلم میں بھی کثیر ہیں۔

موصوف نے شروع مقدمہ میں یہ بھی لکھا کہ سند الامام الاعظم کے اوّل تو اکثر رجال (رجال بخاری و مسلم ہیں۔ پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات و شواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجال بخاری و مسلم ہیں پھر اگر کچھ مضعف بھی ہیں تو ان روایات کیلئے متابعات و شواہد دوسری کتب صحاح میں موجود ہیں، جس طرح رجال بخاری و مسلم میں بھی کچھ مضعف ہیں مثلاً عبد اللہ بن ابی نعیم انصاری وغیرہ (= ص ۳) یعنی جس طرح عام احادیث صحیحین کو متابعات و شواہد کی موجودگی میں مجموعہ صحاح کہا جاتا ہے اسی طرح سند الامام کی جملہ احادیث کو بھی مجموعہ صحاح ہی کہا جائے گا، اور مضعفین میں کام مضعف حدیث نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ شعبہ نے عبد اللہ بن سلمہ میں کلام بھی کہا اور حدیث علیؑ مذکور کو احسن حدیث بھی کہا اور محدث ابن خزیمہ نے اس کو اپنا نمٹک رس المال بتایا۔

لکھ کر یہ: یہ تو ایک اتفاقی امر ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں علامہ شوکانی اور ان کے متبعین اہل حدیث بھی امام بخاریؒ و دہریہ کے ساتھ نہیں ہیں اور انھوں نے آئمہ مجتہدین کا مسلک اختیار کیا ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ دوسری بہت سے اختلافی مسائل میں جو یہ مطالبہ ہوا کرتا ہے کہ ان کے ثبوت میں بخاری و مسلم کی حدیث پیش کرو، ورنہ اپنے مسلک کو کتزور یا بے اصل سمجھو، یہ طریقہ کہاں تک صحیح ہے؟ یہاں آپ نے دیکھا کہ امام مسلمؒ تو خاموشی سے گزر گئے، انھوں نے کوئی حدیث ممانعت کی ذکر نہیں کی، (شاید اس لئے کہ وہ کسی مذہب کے متبع نہیں ہیں یا ان کو بھی اپنی شرط پر حدیث نہ ملی ہو وغیرہ) امام بخاریؒ نے ان احادیث صحاح کی بھی پروا نہ کی، جو ان کے استاذ و محدث و شیوخ نے روایت کی تھیں اور بعد کے محدثین کبار نے بھی ممانعت کی احادیث صحیحہ روایت کی ہیں، مثلاً امام ترمذیؒ، ابو داؤد سنائیؒ، ابن ماجہؒ، بخاریؒ، ابن خزیمہؒ، حمادیؒ، ابن سکنؒ، ابن حبانؒ، طبرانیؒ، دارقطنیؒ، ابویعلیٰؒ، بیہقیؒ، عبد الحق اصبہلیؒ، ابن سید الناسؒ، ابن حجرؒ، یعنی، ذہبیؒ، بیہقیؒ وغیرہ

ائمہ مقبوعین کے مذاہب

یہاں یہ بات بخوبی واضح ہو گئی کہ ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی بنیاد احادیث صحیحہ تو یہ پر قائم ہے اور اسی لئے محقق امت علامہ شعرانی شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کسی مجتہد مطلق محدث کا تہ کا کسی راوی کی احادیث کو استدلال اور استشہاد میں پیش کرنا ہی اُس راوی کی توثیق و تزکیہ کیلئے کافی و کافی ہے (تسبیح النظام ص ۶۸) نیز موصوف ہی نے خاص طور سے امام اعظمؒ کی مسانید کے بارے میں اپنی مشہور کتاب المحرر ان میں فرمایا کہ حق تعالیٰ کے احسان سے مجھے مسانید امام اعظمؒ کے مطالعہ کا شرف حاصل ہوا، ان کی سب روایات خیانتاً بعین عدول و وفات سے ہیں جو یہ شہادت رسول اکرم ﷺ خیر القرون میں سے تھے، مثلاً اسود، علقمہ، عطاء، عمرہ، مجاہد، کھول، حسن بھری و اشعث، رضی اللہ عنہم اجمعین، جس و تمام راوی جو امام اعظمؒ اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان ہیں وہ عدول، ثقات، اعلام و اخبار ہیں ان میں سے کوئی بھی وضع حدیث یا کذب کے ساتھ متعم نہیں ہے (ایضاً ص ۶۸)

امام بخاریؒ کے استدلال پر نظر: بحث کو مختصر کرتے ہوئے اب ہم امام بخاریؒ کے استدلال کو سامنے لاتے ہیں۔ سب سے بڑا استدلال تو حضرت

سیدنا محمد بن کبیر راوی بخاریؒ کو امام سنائیؒ اور حافظ ابن عیین نے ضعیف قرار دیا، پوری تفصیل انوار الباری ص ۳۴، میں گزر چکی ہے اور امام بخاریؒ کے حالات میں بھی مضعفین کی طرف اشارہ ہے، تسبیح النظام میں بھی ضعیف و مضعف کی بحث کی ہے، اور مضعفین صحیح بخاریؒ کا تذکرہ ہے، وغیرہ۔ "مؤلفہ"

سے امام اعظمؒ امام احمدؒ سے ممانعت کی روایات اوپر ذکر ہوئیں، امام شافعیؒ و امام مالکؒ کا مسلک بھی صریح ممانعت کا مضمون ہے، احمد ابن حنبلؒ فی الحدیث محدث شعبہ اور امام محمدؒ نے بھی ممانعت کی احادیث روایت کیں، اور محدث ابن ابی شیبہؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے صرف ایک دو ایت کی اجازت منسلک کی، یہ سب امام بخاریؒ کے احاطہ، بلا واسطہ و واسطہ سے ہیں۔

عائشہ کے اطلاق سے کیا ہے کہ حضور علیہ السلام ہر وقت ذکر اللہ فرماتے تھے، ذکر اللہ قرآن مجید کو بھی شامل ہے، اسی لئے ہر حالت میں اس کی اجازت نکلی اور ممانعت کی احادیث چونکہ اس حدیث کے برابر صحیح قوی نہیں ہیں، اس لئے اجازت کو ترجیح دی گئی، اکثر محدثین کے جواب اویا چکے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ اجازت صرف ذکر اللہ کی ہے اور ممانعت کی احادیث صحیح ثابت نہ قرآن مجید کی تلاوت کو خاص طور سے ممنوع قرار دیا ہے۔

محدث ابن حبان کا ارشاد

آپ نے کہا: غیر بحر فی الحدیث کو وہم ہو سکتا ہے کہ حدیث عائشہ، حدیث ممانعت تلاوت، بحجب سے متعارض ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ کی ذکر اللہ سے مراد غیر قرآن ہے، اس لئے کہ قرآن مجید کو بھی اگر چہ ذکر کہہ سکتے ہیں، مگر چونکہ حضور علیہ السلام اس کی قراءت حالت جنابت میں نہیں کرتے تھے اور دوسرے سب احوال میں کرتے تھے، لہذا ذکر اللہ میں وہ مراد نہیں ہو سکتا، (امانی الاحیاء ص ۲۴۳/۲)

محدث ابن جریر طبری کا ارشاد: آپ نے اپنی کتاب التجزئہ میں لکھا: صواب یہ ہے کہ جو کچھ حضور اکرم ﷺ سے تمام اوقات میں ذکر اللہ کرنے کا حال مروی ہوا اور یہ بھی کہ آپ علاوہ حالت جنابت کے قراءۃ بھی کیا کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی قراءۃ بحالت طہارت کرنا افضل حالتین کا اختیار تھا، اور دوسری حالت (عدم طہارت) میں آپ نے امت کو تعمید دینے کا ارادہ فرمایا اور بتلایا کہ ان کیلئے ایسی حالت میں بھی ذکر اللہ و قراءۃ قرآن ممنوع نہیں ہے (عہدہ ص ۱۰۴/۲)

۱۔ (۲/۳۶) متعلق مقدمہ انوار الیاری ص ۴۵/۱۴۵، الامام اعلم القرد حافظ حدیث ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر طبری (ص ۳۱۳ھ) ولادت ۲۳۳ھ صاحب تصانیف شیعہ، محدث ابن خزیمہ کے معاصر تھے، بڑے بڑے محدثین و مفسرین سے علم حاصل کیا۔

خلیب نے کہا: ابن جریر کا وقت تھے کہ ان کے علم و فضل کے سبب ان کے قول و رائے پر فیصلے کئے جاتے تھے آپ نے علوم سے اس قدر حصہ پایا کہ آپ کے ہم عصروں میں سے کوئی آپ کا ہم پل نہ ہو سکا، حافظ کتاب اللہ، معانی و احکام قرآن کی بصیرت رکھنے والے فقہ، سنن نبویہ، ان کے طرق صحیح و تقیم، تاریخ و منہج، احکام کے عالم، احوال صحابہ و تابعین سے واقف اور علم تاریخ کے بڑے ماہر تھے، تاریخ الامم میں آپ کی بڑی مشہور کتاب ہے، تفسیر میں آپ کی کتاب ہے نظیر ہے کہ اس جیسی نہیں لکھی گئی، حدیث میں ان کی کتاب تہذیب الاحادیث جس کی مجلس میں نے دیکھی، اس کو وہ پورا نہ کر سکے، اصول فروع میں بھی ان کی بہت سی تصانیف ہیں، اور اقوال فقہاء میں سے اپنے مختار و پندیرہ مسائل کا آپ نے انتخاب بھی کیا تھا، کچھ مسائل میں آپ نے تفرد بھی کیا ہے جو میری نظر میں ہیں، (غائب طبری) موصوف کا مذہب شافعی تھا اور شاہ یہ بغدادی خلافت سے تیار ہی ہے، امراء کے ہدایا قبول نہ کرتے تھے قضا کا عہدہ بھی ترک کر دیا تھا۔ چالیس سال تک تصنیف رستہ رہے اور ہر روز چالیس ورق لکھتے تھے، علاوہ سافراہی سے کہا کہ اگر کوئی شخص ابن جریر کی تفسیر کیلئے عین تک بھی سفر کرے تو بہت نہیں ہے، محدث ابن خزیمہ نے فرمایا: مجھے معلوم نہیں کہ روئے زمین پر بھی کوئی شخص زیادہ علم والا ہو بہ نسبت ابن جریر کے، اور حدیث بلکہ ان پر ظلم کیا ہے (کہ ان کے پاس جانے سے لوگوں کو روک دیتے تھے)

نقل ہے کہ ابن جریر نے اپنے اصحاب سے کہا: تاریخ عالم لکھنے کیلئے تیار ہو؟ جو چھاتی ہو؟ فرمایا تقریباً ۳۰۰۰۰۰ میں ہزار ورق کہنے لگے اس سے پورا ہونے سے تو پہلے ہی میری عمر ختم ہو جائیگی کہ فرمایا: اللہ! افسوس ہے کہ ہستیں مردہ ہو گئیں۔ پھر آپ نے (انھار کے ساتھ) بقدر جس ہزار ورق املاء کرانے جب تفسیر کا اتمام کیا گا تو اس وقت بھی اسی طرح سوال و جواب ہوا اور تاریخ کی طرح وہ بھی مختصر کر دی۔

فرمائی ہے کہ ابن جریر نے دو سال تک مذہب شافعی کو پھیلایا اور اس کی اقتدائی، پھر ان کا علم وسیع ہو گیا اور اجتہاد کے تحت وہ مسلک اختیار کر گئے جن کا ذکر انھوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے، تفسیر، حدیث و تاریخ کی ذکوہ والا آپ کی مشہور تصانیف کے علاوہ دوسری اہم کتاب ہیں: کتاب القراءات، کتاب الاعداد والمثل، کتاب اختلاف العلماء، کتاب تاریخ اہل محل، کتاب الخلیف و کتاب لطیف القول (نقدیں) کتاب میں التبعیر (اصول میں) تاریخ

ابن النذیم نے لکھا کہ ابن جریر نے نقد میں داؤد زاہری کی شاگردی کی اور نقد شافعی کو رائج بنایا، ابن سلیمان وغیرہ سے نقد لیا، یونس بن عبداللہ وغیرہ سے اور نقد اہل عراق و اہل عراق سے حاصل کیا، ابن جریر کا نقض ابن حبان کا مذہب تھا جس میں کتابیں لکھی ہیں، ابن النذیم نے کچھ حوالہ دے سکات بھی لکھے ہیں۔ (الطہر ص ۳۶)

ابن جریر بن یزید بن کثیر طبری کا ارشاد: ابن جریر بن یزید بن کثیر طبری نے کہا کہ اگر کوئی شخص ابن جریر کی تفسیر کیلئے عین تک بھی سفر کرے تو بہت نہیں ہے، محدث ابن خزیمہ نے فرمایا: مجھے معلوم نہیں کہ روئے زمین پر بھی کوئی شخص زیادہ علم والا ہو بہ نسبت ابن جریر کے، اور حدیث بلکہ ان پر ظلم کیا ہے (کہ ان کے پاس جانے سے لوگوں کو روک دیتے تھے)

تقدیراتی میان کا باعث حافظ ابن عساکر رحمہ اللہ علیہ مذات الصلور

محقق یعنی نے طبری کا قول مذکور نقل کیا ہے اور اس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ علامہ محدث طبری کے سامنے حاملہ جنابت میں قراءت قرآن مجید کا کوئی سوال نہیں تھا اور غالباً اس وقت امام بخاری کے قول جواز کی بھی کوئی اہمیت نہ تھی، لہذا انھوں نے صرف اس اشکال کو رفع کیا ہے کہ حضور علیہ السلام سے بغیر طہارت کے جواب سلام تک بھی نہ دینے کی روایات موجود ہیں اور آپؐ نے بغیر طہارت کے ذکر اللہ کو تاپہ نہ بھی فرمایا، پھر آپؐ سے تمام حالات میں ذکر اللہ کرنے اور علاوہ جنابت کے قراءت کرنے کا بھی ثبوت ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے بغیر وضو کے تلاوت بھی فرمائی ہے تو اس کا جواب علامہ طبری نے دیا کہ وہ بغیر وضو حضور علیہ السلام کا جواب سلام نہ دینا اور ذکر اللہ کو بغیر طہارت مکروہ فرمانا افضل حالتین کا اختیار تھا اور دوسرے حالات میں تعظیم امت کیلئے غیر افضل صورت پر بھی عمل کیا ہے، تاکہ اس کو ممنوع نہ سمجھا جائے۔

محقق یعنی نے بھی غالباً اس موقع پر قول مذکور کو اس لئے پیش کیا ہے کہ بعد کسر اللہ علی کل احیانہ سے حاملہ جنابت وغیرہ میں جواز قراءت کیلئے استدلال کرنا بے عمل ہے اور حنفی میں بھی کیسی سمجھتے تھے اور ممکن ہے یعنی نے طبری کا قول اس لئے بھی پیش کیا ہو کہ انھوں نے باوجود تسلیم داؤد ظاہری ہونے کے جواز تلاوت بحالہ جنابت کو صواب قرار نہیں دیا نہ امام بخاری کے مسلک کی تائید کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام ترمذی کی تحقیق

آپ امام بخاریؒ کے تلمیذ خاص ہیں، اسی لئے رجال و روایت کے بارے میں ان کے قول کو بطور سند پیش کیا کرتے ہیں، مگر یہاں وہ اپنے استاذ محترم کے فیصلوں کے خلاف چلے گئے، اس کو بھی سمجھتے چلئے! کیونکہ اس سے فتنہ حدیث کی بصیرت حاصل ہوگی۔۔۔ امام ترمذی نے فرمایا کہ حاملہ وضو کیلئے نماز عتبہ قرآن مجید کی روایت ابن عمرؓ کو ہم صرف اسماعیل بن عیاش ہی کے واسطے سے جانتے ہیں اور یہ ممانعت کا قول ہی اکثر صحابہ، تابعین و ائمہ مجہدین کا مسلک ہے، الخ گویا امام ترمذی نے اس روایت کو صرف اسماعیل بن عیاش پر انصار کے باوجود جو دلیل و وجہ تسلیم کر لیا ہے، حالانکہ ہم پر لکھ آئے ہیں کہ اس روایت کا ان پر انصار بھی نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ مغیرہ بھی اس کو موسیٰ بن عقبہ سے روایت کرتے ہیں) پھر امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ وہ اسماعیل بن عیاش کی روایت کو اہل حجاز و عراق سے ضعیف قرار دیتے ہیں جبکہ وہ اس میں حنفی ہو، اور صرف اہل شام سے ان کی روایت کو قوی و معتبر مانتے ہیں۔

اہم ضروری اشارات

ہمارے نزدیک امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کر کے یہ بتلایا کہ ہم ان کی رائے مذکور سے واقف ہیں مگر اس کو ترجیح نہیں دے سکتے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے نہ صرف یہاں بلکہ دوسرے مواضع میں بھی غیر شامیوں سے روایت اسماعیل بن عیاش کی صحیح کی ہے (کافی الجہد ص ۱/۳۲۵)

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان کو مطلقاً ثقہ مانتے ہیں اور اسی لئے آگے بڑھ کر انہوں نے امام بخاری کے استاذ امام احمد کا قول بھی پیش کر دیا کہ آپؐ نے فرمایا: اسماعیل بن عیاش بقیہ بن الولید سے زیادہ صالح ہے، اور بقیہ کی احادیث منکر ہیں ثقات سے ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بقیہ کثیر التلمیذ ہیں کافی الترویج، اور ابوسمر نے کہا کہ ان کی احادیث بقیہ (صاف) نہیں ہیں، ان کے بارے میں محتاط رہو، کافی الجہد ص ۱/۳۲۵، باوجود اس کے کہ امام بخاری نے مواقیف الصلوٰۃ میں ان کی روایت کی تصحیح کر دی ہے کما ذکرہ الحافظ فی التلخیص (العرف الحدی ص ۲۸ و معارف السنن ص ۱/۳۳۸)

حضرت شاہ صاحبؒ کی توضیح مذکور سے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ امام ترمذی اسی طرف اشارہ کر گئے ہیں کہ امام بخاری نے جس کو ضعیف سمجھ کر نظر انداز کیا (امام احمد کے فیصلہ سے) اس سے زیادہ وہ ضعیف ہے جس کو انھوں نے اختیار کیا، مگر اشارہ سے زیادہ کیلئے ادب مانع ہوا ہوگا، اس کے بعد

امام ترمذی نے حدیث الباب کی مزید تقویت کیلئے آخر میں یہ تحریر فرمادیا کہ اس حدیث کی روایت مجھ سے احمد بن حسن نے بھی کی ہے اور انہوں نے کہا کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے اس کو سنا ہے، یہ آخری عبارت ترمذی اور ترجمہ و مطلب شارح ترمذی شیخ سراج احمد سرہندی نے ذکر کیا ہے اور لکھا کہ امام ترمذی کی غرض اس تحقیق سے ہے کہ اس حدیث الباب کی تائید و تقویت کرنا ہے، (شرح اربعہ ترمذی ص ۱۵۶/۱) اس کے سوا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام ترمذی کی مراد صرف امام احمد کے قول مذکور ہی کو یہ سند پیش کر کے مضبوط کرنا ہے، لہذا اس موقع پر جو صاحب تحفۃ الاحوذی نے ص ۱۳۴/۱، میں میزان ذہبی سے امام احمد کا دوسرا قول پیش کر کے امام ترمذی کی نقل سے تعارض بتلایا ہے وہ بھی کمزور ہو گیا، اس لئے کہ اول تو احباب واصل کی تعبیروں میں فرق ہے ایک شخص بعض صفات کی وجہ سے احب ہو کر بھی روایت کے لحاظ سے غیر اصل ہو سکتا ہے، دوسرے یہ کہ امام ترمذی کی نقل قریب زمانہ کی ہے اور انہوں نے دوسری سند سے بھی اس کو قوی کر دیا ہے، پھر ان کا مرتبہ بھی ظاہر ہے حافظ ذہبی سے بہت بلند و برتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قاری کی تحقیق

آپ نے شرح مشکوٰۃ میں لکھا:۔ شرح السنہ میں ہے کہ سب (احمد) نے اتفاق کیا کہ جنبی کیلئے قرأت قرآن ناجائز ہے اور یہی قول ابن عباس کا ہے، اور عطاء نے کہا کہ حاکم نے قرآن مجید نہ پڑھے، مگر آیت کا ٹکڑا) پھر روایت ابن عمر کے بعد متن مشکوٰۃ کے قول رواہ الترمذی پر ملا علی قاری نے لکھا:۔ اس حدیث کی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے اور بخاری، ترمذی، بیہقی وغیرہ نے اس کی تصحیف کی ہے۔ تھامس السیدم الخرنجی۔ لیکن اس کے متابعات ہیں جیسا کہ ابن ماجہ وغیرہ نے ذکر کیا:۔ ان (متابعات) سے اس حدیث مذکور کے ضعف کا تاثر کم ہو گیا ہے اور اسی وجہ سے اس حدیث کی مندرجہ تفسیر کی ہے، اس حدیث کے ہم معنی اور بھی احادیث مروی ہیں جو سب ضعیف ہیں، اسی لئے ابن المیزان و رواری وغیرہ نے روایت ابن عباس وغیرہ کو اختیار کر لیا ہے اور اسی کو احمد وغیرہ نے بھی لیا ہے کہ جنبی کو حائضہ کیلئے کل قرآن کی تلاوت جائز ہے، حاصل یہ ہے کہ جمہور علماء کا مسلک حرمت کا ہے، کیونکہ وہی قرآن مجید کی عظمت و شان کے لائق ہے اور اس پر استدلال کیلئے وہ بہت سی احادیث کافی ہیں جن میں ضمانت کی تصریح ہے، اور وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر تعدد و طرق کے باعث ان میں بڑی قوت آ جاتی ہے اور وہ درجہ حسن لغیرہ پر کافی جاتی ہیں جو احکام کیلئے حجت ہے، پس حق و صواب حکم حرمت ہی ہے کہ وہ قواعد اولہ شرعیہ پر جاری ہے حلت نہیں، اگرچہ وہ اصل ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے (مرقاۃ ص ۳۳۴/۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق اور استدلال امام بخاری کا جواب

فرمایا:۔ امام بخاری کے نزدیک حائضہ و جنبی کیلئے تلاوت قرآن مجید مباح ہے، مگر وہ اس پر کوئی صریح و منصوص دلیل نہیں پیش کر سکے، انوار المحمود ص ۹/۱، والعرف الہدی ص ۶۸) درس بخاری شریف میں فرمایا:۔

(۱) کھولہ و قال ابراہیم:۔ مراد امام فقی ہیں (استاذ امام حماد استاذ امام اعظم ہمارے کبار فقہاء میں سے امام حمادی و کثرتی کا اختلاف ہوا، یہ دونوں باہم معاصر تھے، مگر امام حمادی عمر میں زیادہ بڑے تھے، امام حمادی آیت سے کم کی تلاوت کو جائز قرار دیتے تھے، امام

سے یہاں احمد کتابت یا طاعت کی طمعی سے درج ہو گیا ہے، اس کی جگہ غائبانہ دوکا، (اسی طرح طبع جدید کی جگہ اہدایہ بلقان پاکستان) ص ۳۴/۳۵، میں بھی خط چھپا ہے، کیونکہ ضمانت تلاوت لہجہ و الفاظ میں امام احمد دوسرے اندر مجتہدین اور جمہور کے ساتھ ہیں صرف مرد و مسجد وہ اور شافعیہ اجازت دیتے ہیں جبکہ حنیفہ مالکیہ اس کو بھی ممنوع فرماتے ہیں (کتاب الفہم ص ۱۸۸) واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

سے امام حمادی کی پیدائش ۲۴۹ھ کی ہے اور امام کثرتی کی ۳۲۰ھ کی لہذا یہ ان سے ۷۱ سال چھوٹے تھے (باقی حالات مقدمہ انوار الباری میں دیکھئے)

کرمی مطلقاً منع کرتے تھے، میرے نزدیک امام غلامی کی یہ رائے اس لئے ہوئی کہ تھدی کم سے کم ایک آیت سے ہوئی ہے لہذا اعجازی میں ہوا کم میں نہیں، کیونکہ مفردات قرآن کا استعمال تو کلام عرب میں بہ کثرت موجود تھا اس لئے نان میں اعجاز رکھا گیا نہ ان کے ساتھ تھدی ہوئی دوسرے یہ کہ اگر مفردات کا تلفظ بھی جلیب جنابت وغیرہ میں ممنوع ہو جاتا تو آپس کی ہر وقت کی بات چیت بھی دشوار ہو جاتی کہ مفردات قرآنیہ اور مفردات کلام یا ہی سب یکساں ہیں، غرض یہ بہت ہی عظیم الشان حقیقت ہے جس کا لحاظ امام غلامی نے کیا ہے، اور ان کی یہ تعبیہ نہایت اہم ہے کہ آیت سے کم حصہ یا اس کے مفردات کو قرآن مجید کا مصداق نہیں ٹھیرایا، لہذا اس کے احکام ان پر جاری نہ ہوں گے، اور ان کا تلفظ اور مس جائز ہوگا، اگر وہ اس امر کی طرف رہنمائی نہ کرتے تو ہم ایسوں کو فیصلہ کرنا دشوار ہوتا، اور چونکہ بظاہر قرآن مجید سارے مجموعہ کا نام ہے اور اس لحاظ سے اس کے ہر لفظ کو بھی قرآن کہنا چاہئے اس لئے ہم تحیر و تردد ہی رہتے کہ آیت سے کم کو قرآن کہیں یا نہ کہیں؟

اب امام غلامی کے ارشاد مذکور کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت سے کم پر قرآن مجید کا اطلاق نہ ہوگا، البتہ اس کو قرآن سے اور اس کا جز و ضرور مانیں گے، اور میرے نزدیک یہی مراد مخلوۃ شریف کی اس حدیث سے بھی نکلی ہے۔ **مَنْ شَغَلَهُ الْقُرْآنُ عَنْ ذِكْرِي وَمَسْنَعِي اعْطِيَهُ الْفَضْلَ مَا اعْطَى السَّالِئِينَ وَفَضَلَ كَلَامَ اللَّهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ - كَفَضَلِ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ (رواہ الترمذی والدائمی والبیہقی فی شعب الایمان، مخلوۃ ص ۱۸۶)**

اس حدیث میں قرآن مجید کو اذکار پر فضیلت دی گئی ہے حالانکہ اذکار کا بڑا حصہ قرآن مجید ہی کا جزو ہے، پس ان کو کلام اللہ سے ہی کہا جائے گا، پھر مجی بعد کلام اللہ نہیں قرار دیا گیا۔ معلوم ہوا کہ اعجاز آیت کی خاص حیثیت و ترکیب میں ہے اور الگ الگ کلمات جب تک کامل آیت کی حیثیت ترکیبی اختیار نہ کر لیں گے مجزہ بھی نہ ہونگے، لہذا وہ یعنی کلام اللہ بھی نہ کہے جائینگے، اگرچہ کلام اللہ میں سے اور اس کا جزو ہوں گے۔ اس طرح ان کا درجہ بھی کلام اللہ کے مرتبہ سے کم ہوگا، یہ بھی فرمایا کہ اگرچہ احتیاطاً علامہ کرشی کے قول میں ہے، مگر حقیقت سے زیادہ قریب امام غلامی کا قول معلوم ہوتا ہے اور اس کو میں امام اعظمؒ کے اس ارشاد سے بھی سمجھا کہ فرض قرأت ایک آیت ہے اگرچہ چھوٹی ہی ہو گویا اس سے کم قرأتیت سے خارج ہے، اسی لئے اس سے فرض قرأت ادا نہ ہوگا، اور ایک آیت ہی مجزہ بھی ہے اگرچہ وہ چھوٹی سے چھوٹی ہو۔

اس کے علاوہ ابراہیم نخعی کے قول کا یہ بھی جواب ہے کہ اس میں کوئی تعین نہیں کہ اگر پوری آیت مراد بھی ہے تو وہ قصید تلاوت ہے یا بقرض دعا و ثناء وغیرہ خنیفہ کے یہاں بقرض تعلیم وغیرہ سکات کے ساتھ پوری آیت پڑھنا بھی جائز ہے (مقلد کے حکم میں بیان کرتے ہیں) اور بقرض دعا و ثناء بھی درست ہے، پھر بعض حضرات نے بلا شرط جائز کہا اور بعض نے یہ شرط لگائی کہ وہ آیت مضمون دعا و ثناء پر مشتمل بھی ہو، بغیر اس کے دعایا ثناء کی نیت درست نہ ہوگی۔

قصہ عبداللہ بن رواحہ سے جواب واستدلال

حضرت شاہ صاحبؒ نے مذکورہ استدلال بخاری کے مقابلہ میں یہ بھی ذکر کیا کہ خود امام بخاریؒ نے کتاب التمجید کے ”باب فضل من تعاد من اللیل فصلی“ (۱۵۵) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پیش کی ہے جس میں قصہ عبداللہ بن رواحہؓ کا ایک کلمہ موجود ہے اور بعد میں قصہ تفصیل کے ساتھ دار قطنی ص ۱۴۳/۱ میں بواسطہ سلمیہ بن وهران حضرت عکرمہ سے مروی ہے اور سلمیہ کی توثیق ابن معین و ابوزرعہ نے کی ہے، گویا یاد دہانے اس کی تصحیف کی ہے۔

۱۔ جس شخص کو قرآن مجید (کی تلاوت) میرے ذکر اور سوال سے باز رکھے اس کو میں سوال کرنے والوں سے زیادہ دہان کا اور کلام باری عز اسے کی فضیلت دوسرے لوگوں کے کلام پر اس کی ہے جیسے خالق تعالیٰ کی فضیلت اس کی مخلوق پر ہے۔

پڑھے، آپ نے ان کی مدح فرمائی، اور ان کے مضمون کی تائید و توثیق کی، غالباً مقصد یہ تھا کہ ایسے وقت میں بھی انھوں نے جو اشعار بیوی کو سنائے، وہ بہت اچھے مضمون کے تھے، عام شاعروں کی طرح یا وہ گوئی یا غلط قسم کے مضامین والے نہیں پڑھے، وہ اشعار بھی مع ترجمہ یہاں درج کئے جاتے ہیں، جو بخاری میں مروی ہیں۔

انا رسول اللہ یصلو کتابہ اذا انشق معروف من الفجر ساطع
روہ روشن کی صبح ہدایت طلوع ہوتے ہی رسول خدا ﷺ ہمارے پاس کتاب الہی کی تلاوت فرماتے ہوئے جلوہ افروز ہوئے۔

ارانا الہدی بعد العمی فقلوبنا بہ مولات ان ما قال واقع

آپ نے مگر اہی کے بعد ہمیں راہ ہدایت سے روشناس کیا تو ہمارے قلوب و یقین کی اس ولایت سے محسوس ہو گئے کہ جو کچھ آپ نے بتلایا ضرور واقع ہوگا۔
یہ بیت یحافظی جبہ عن فواہہ بنواذا استقلت بالمشرکین المضاجع' آپ کی رات اس طرح گزرتی ہے کہ اپنے سحر مبارک سے جدا ہو کر زکریا و تلاوت قرآن مجید میں مشغول ہوتے ہیں، جبکہ خدا کے شرک بندے ساری ساری رات خواب غفلت میں گزارتے ہیں۔
لکھ کر یہ:۔ دیکھنا یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے جس واقعہ کا ایک حصہ یعنی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مندرجہ بالا ذکر کئے ہیں وہی واقعہ تفصیل کے ساتھ دارقطنیؒ کی روایت مذکورہ بالا میں عمدہ سند سے مروی ہے اور صرف حضرت شاہ صاحبؒ کی نہیں بلکہ حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق بھی یہی ہے جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا، اس صورت میں حضرت شاہ صاحبؒ کا استدلال جمہور کے لئے بہت قوی ہو جاتا ہے کہ جس امر کو عام و خواص صحابہ جانتے تھے، یعنی جتنی کیلئے معاہدہ تلاوت کا حکم، علاوہ دوسرے دلائل ممانعت کے وہ بھی عمدہ دلیل شرعی ہے اور جن حضرات نے بھی اس کے جواز کا فیصلہ کیا ان کے دلائل کمزور ہیں۔

محقق یعنی کا نقذ: یہاں تکمیل بحث کیلئے یہ امر بھی ظاہر کر دینا مناسب ہے کہ کوفہ نے اس موقع پر یہ سمجھا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اپنے اصحاب کی مجلس میں وعظ و نصیحت کرتے ہوئے، رسول اکرم ﷺ کے ذکر مبارک کی طرف متغزل ہو گئے اور پھر عبداللہ بن رواحہ کے اشعار سنائے جو حضور علیہ السلام کی مدح میں انھوں نے کہی تھی، لہذا یہ سب کلام ابو ہریرہؓ کا ہے، رسول اکرم ﷺ کا نہیں ہے اور حافظ نے یہ بھی لکھا کہ یہاں کوئی ایسی صراحت نہیں ہے کہ جس سے ہم اسکو حضور علیہ السلام کا قول قرار دیں۔ (فتح الباری ص ۲۸/۳)

اس کے برعکس حافظ یعنی نے لکھا:۔ ان اخصا لکم کے قائل خود حضور اکرم ﷺ ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ راوی یثیم نے حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کی مجلس وعظ و نصیحت میں سنا جبکہ بات حضورؐ کے ذکر مبارک تک پہنچ گئی تھی کہ حضور ﷺ نے ہی حضرت عبداللہ بن رواحہ کے اشعار مذکورہ بالا اور قائل کی مدح فرمائی تھی، اور یہ ارشاد آپؐ نے اسی وقت فرمایا تھا کہ جب عبداللہ نے یہ اشعار (قصہ کے ساتھ) پڑھ کر حضورؐ کو سنائے تھے اور اسی سے یہ معلوم ہوا کہ کلام کی طرح شعر بھی مضمون کے تابع ہیں، اچھا مضمون ہو تو دونوں اچھے ہیں اور ہو تو دونوں (بقدر حاشیہ صفحہ سابقہ) روایات کے کتب تاریخ و سیر کی موجود روایات پر مبنی و سرکہ کے پکے ٹکڑے بتاتے ہیں ہمارے نزدیک صحیح نہیں، اور اگر ایسی چیز آئی تھی تو حضرت سید صاحبؒ اس کو کتاب سے خارج کر دیتے، یا اب دارالمصنفین والوں کو خارج کر دینی چاہئے۔

سیرۃ النبی کے ناشرین سے شکوہ: یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ سیرۃ النبیؐ کی تکمیل حضرت سید صاحبؒ نے کی ہے اور آپؐ نے چند اہم مسائل کی غلطی پر متنبہ ہو کر ان سے رجوع کر لیا تھا، مگر اس کے باوجود کتاب کے نئے ایڈیشنوں میں اصلاح نہیں کی گئی اور نہ رجوع کا حوالہ دیا گیا ہے، دارالمصنفین والوں کو اس سلسلہ میں توجہ دلائی گئی تو انھوں نے جواب دیا کہ حضرت سید صاحبؒ کا رجوع صحارف کے اندر چھپ گیا ہے اس کو کافی سمجھا گیا، ہمارے نزدیک یہ جواب غیر موزوں اور ناکافی ہے اور حضرت سید صاحبؒ کا رجوع خوان کی تالیف سیرۃ النبیؐ کے اندر شائع کن نہایت اہم و ضروری ہے، مذکورہ سیرۃ النبیؐ چونکہ دینائے اسلامی کی نہایت عظیم القدر تالیف ہے اس لئے اس کی فروگزاشتوں سے صرف نظر نہیں کی جاسکتی، اور ان کی طرف سید صاحبؒ کا توجہ دلانے میں چونکہ رالم اعرفوف نے بھی معتد بہ حصہ دیا تھا، اس لئے بھی احقر اس کی اصلاحی سلسلہ سے دلچسپی ہے۔ واللہ اعلم "مؤلف"

مذموم، لہذا شرعی برائی اس لئے ہے کہ عام طور سے شر میں جھوٹ، لغو یا فحش باتیں ہوا کرتی ہیں، اور اچھے مضمون کے شعرا اس برائی کے حکم سے مستثنیٰ ہیں، اس کے بعد محقق یعنی لکھنا کہ بعض لوگوں نے (اشارہ حافظ کی طرف ہے) جو یہاں ان احوالکم کو قولی اپنی ہریرہ قرار دیا، وہ غلط ہے اور جو بعض اعراب و ترکیب و نشیب الفاظ سے صحیح معنی اخذ کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے وہ بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ یہاں قائل خود حضور اکرم ﷺ ہی ہیں، اور حضرت ابو ہریرہ صرف ناقل ہیں اور اشعار مذکورہ کی مدح خود حضور ﷺ ہی کی طرف سے ہے جو اس امر کی وضاحت کیلئے ہے کہ بعض اشعار اچھے بھی ہوتے ہیں اور ہر شعر مذموم نہیں ہوتا (عمدہ ص ۶۳۸/۳)

حافظ و معنی کا موازنہ

ہم نے مقدمہ انوار الباری میں عرض کیا تھا کہ محقق معنی کا درجہ بیت و بلاغت کے لحاظ سے بمقابلہ حافظ بہت بلند ہے، اسی لئے جہاں عبارات سے فہم معانی و مطالب میں اختلاف ہوتا ہے، ہم ان دونوں کے اقوال پیش کر دینے کا اہتمام کرتے ہیں اور حق یہ ہے کہ اس سلسلہ میں علامہ معنی کا بلند مقام تسلیم کرنے سے چارہ نہیں، اور ہمارے نزدیک یہاں جملہ ان احوالکم لا یقولو اللہ فی شانہ ہی الگ ہے جو حضور علیہ السلام کے دوسرے ارشادات طیبہ سے ملتی جلتی ہے، اس لئے علاوہ معنی کے اصولی نقد کے علاوہ ذوق تسلیم بھی اس کو حضور ہی کا ارشاد ماننے پر مجبور کر رہا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علوم و فنون کا مطالعہ استحضار اور تعمق و وسعت نظر الگ چیز ہے اور عبارات کی ترکیب و نشست و طرز کلام وغیرہ کی رعایت سے صحیح مراد محکم کرنا الگ چیز ہے، اور شاید اسی لئے اکابر علماء سلف نے امام اعظمؒ کو اعظم المعانی الہدیٰ کہا تھا کہ جس دقیقہ نظر کی کسی دوسرے کے کام کو سمجھنے کیلئے ضرورت ہے، وہ آپ میں بفضل خداوندی بدرجہ اتم موجود تھی، بات لمبی ہوگئی اور اب ہم حضرت شاہ صاحبؒ کے بقیہ جوابات کو سمیٹ کر مختصر نقل کرتے ہیں،

(۲) امام بخاریؒ نے دوسری دلیل یہ ذکر کی کہ حضرت ابن عباسؓ حراۃ جب میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، اور اس کے ساتھ یہ بھی لکھا کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اول کا جواب یہ ہے کہ قول ابن عباسؓ احادیث مرفوعہ کے خلاف ہے جو اصحاب سنن اربعہ وغیرہم نے روایت کی ہیں، لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں، دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ صرف ایک آیت یا کم کی قرأت کو جائز کہتے ہوں، یا یہ بیت و دعا و ثناء جائز کہتے ہوں، یا یہ تخلیل سکات وغیرہ جن صورتوں میں خفیہ بھی جائز کہتے ہیں، اور یہ کہ اللہ علی کل احسانہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دوسری جگہ قید بھی مروی ہے مالم یکن مہنبا کی، جس سے معلوم ہوا کہ حالت جنابت میں آپ ذکر اللہ سے احتراز فرماتے تھے، پھر ذکر اللہ سے مراد غیر قرآن ہے، جو احادیث و آثار کے ذریعہ مستثنیٰ ہے اس لئے عموم ذکر سے استدلال درست نہیں، اس کے بعد یہ بحث ہوئی ہے کہ یہاں تمام اوقات کا استغراق کیونکر ہے جبکہ حالت نوم و اکل و شرب و کلام میں ذکر اللہ نہیں ہو سکتا، درمیان جواب دیا کرتے ہیں کہ مراد ذکر قلبی ہے کہ حضور علیہ السلام کی توجہ ہمہ وقت ہارگا و خداوندی میں ہوتی تھی، حتیٰ کہ نیند میں بھی اسی لئے آپ نے فرمایا کہ میری آنکھیں سوتی ہیں مگر دل نہیں سوتا، میرے نزدیک یہ جواب اس موقع پر موزوں نہیں کیونکہ اس کو عربی زبان میں ذکر نہیں کہتے بلکہ فکر کہتے ہیں جس کا ترجمہ و حیاء ہے اور اس کو ذکر کھانڈا کہا جائے گا، ذکر وہی ہے جو زبان سے ہو خواہ سزا ہی ہو، لہذا میرے نزدیک یہ

سے حضرت نقشبندیہ کے یہاں جو دوام ذکر کی اصطلاح ملتی ہے وہ بھی معنی دوام توجہ الی اللہ نہ لیاں ماسوا ہے بلکہ ان کے یہاں اس سے بھی زیادہ وسیع ہے، چنانچہ حضرت امام ربانیؒ صاحب مہد ہدایہ عالی قدس سرہ نے تحریر فرمایا: اسے فرزندِ افرمت قیمت ہے اور صحت و فراغ بہت مستقیم ہمیشہ اپنے اوقات عزیز کو ذکر الہی ملا شائے میں مصروف رکھنا چاہئے، ہر عمل جو موافق شریعتِ خدا ہے داخل ذکر ہے، اگرچہ فرید و فروخت ہو لہذا تمام حرکات و سکنات میں احکام شریعت کی رعایت ہونی چاہئے تاکہ وہ سب ذکر ہو جائیں کیونکہ ذکر سے مراد تصدیق و غفلت ہے اور جب حق تعالیٰ کے اوامر و نہی کی رعایت تمام احوال میں ہوگی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مطلب نہیں کہ حضور علیہ السلام صبح سے شام تک ذکر کے سوا اور کچھ کرتے ہی نہ تھے بلکہ یہاں احوال متوارفہ و احیاناً معتد لہ مراد ہیں، یعنی جب ایک حالت سے دوسری حالت بدلتی تھی تو اس وقت آپ ضرور ذکر اللہ کرتے تھے، مثلاً مسجد میں داخل ہوتا، اس سے نکلتا، اذان کا شروع ہوتا، اس کا ختم ہوتا، طعام شروع کرنا، اس کا ختم ہونا، خیمہ میں داخل ہونا، اس سے بیدار ہونا، صبح ہونا شام کرنا، رات کا آنا، جانا، مرض و صحت، عسر و یسر، رنج و راحت، گھر سے نکلتا، اس میں داخل ہوتا، بارش جانا وغیرہ وغیرہ کہ ہر وقت و موقع کیلئے اوراد و اذکار اور دعائیں ماثور ہیں، کوئی ایسی حالت معتد نہیں، جس میں ذکر مسنون نہ ہو، ایک نصرانی مورخ نے لکھا کہ اس شخص (رسول اکرم ﷺ) پر تعجب ہے کہ ہر حال میں خدا کو یاد دلاتا ہے اور کسی شریعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی، میں نے توراۃ کو بھی دیکھا جو خوبی قرآن میں ہے، اس میں نہیں، قرآن میں جگہ جگہ خدا کا ذکر ہے، دنیا اور آخرت کو ساتھ ساتھ مل کر کہا ہے، توراۃ کا پورا پورا نسخہ ذکر اللہ سے خالی چلا جاتا ہے، اور حضرت شیث و اداریس علیہما السلام کے صحیفے بھی دیکھے، ان میں بھی یہ بات نہیں جو قرآن میں ہے، واللہ بعد علی ذلک

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاری نے صرف یہ دو قول ایسے پیش کئے ہیں جو قراءۃ قرآن مجید کیلئے کچھ دلیل بن سکتے ہیں، اور ان کا منفصل جواب ہو چکا، باقی چار آثار میں توراۃ قرآن مجید کا ذکر کچھ ہی نہیں ہے تاہم ان کے جواب بھی پیش ہیں۔
(۳) قولی حضرت ام حبیبہؓ کہ میں تمہا تجیل والی عورتیں بھی عید گاہ کی طرف نکلتیں، تاکہ مردوں کے ساتھ تکبیر کہیں اور ان کی دعاؤں میں شریک ہوں، اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر دعا و اہمارے نزدیک بھی ممنوع نہیں ہے اور اس کا حکم تلاوت قرآن مجید سے الگ ہے، لہذا اس قول سے جواز تلاوت پر استدلال صحیح نہ ہوگا۔

نماز عیدین کے بعد دعا مسنون نہیں ہے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ عیدین کے بعد بھی دعا ہوتی تھی، جس طرح پانچ وقت نماز کے بعد (بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) تو امر خواہی یعنی قرآنی سے غفلت نہ دے کہ اور اس کے دوام ذکر کی نیت حاصل ہو جائے گی (لیکن یہ دوام ذکر حضرت امام تقیؑ کا یہ عقیدہ ہے کہ (مصلح) "یادداشت" کے علاوہ ہے کہ اس کا نقل صرف یہاں سے ہے اور یہ ظاہر میں بھی جاری ہوتا ہے کہ چار جہاں کے مکتوب ص ۲۵ حصہ ششم دفتر دوم ص ۲۳ مطبوعہ امرتسر کتب ص ۴۹ حصہ ششم دفتر دوم ص ۱۳۳ میں تحریر فرمایا کہ لیسان ماسوا کی اس طرحی تقشید یہ کہ پلا قدم ہے، سنی کریں کہ اس ایک قدم سے تو کو تابی نہ ہو گئے تو قی و سعادت در میاں آگندہ اند کس بیدار دے آئے سواراں را چہ شد؟

مکتوب نمبر ۸۳ حصہ ہفتم دفتر دوم ص ۸۳ میں تحریر فرمایا: اس طریقہ علیہ (تقشید یہ) کے صاحب رشد و صلاح مبتدی کو سرحد کمال کی پہلی ہی محبت میں جو رکب اولی حاصل ہو جاتی ہے وہ مطلب عقلی مل سلطانہ کے ساتھ دوام توجہ قلب ہے اور پھر جلد ہی یہ دوام توجہ لیسان ماسوا سے حق مل و طاعت کی پہچان دیتی ہے اور وہ سنی اس وجہ میں کہ اگر بالفرض طالب کی عمر بزرگ سال بھی ہو لیکن لیسان ماسوا کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہو چکا ہے، اس کے دل میں غیر حق بھلائی کا کبھی گذر نہ ہوگا، بلکہ اگر تکلف و سعی کے ساتھ بھی اس کو ماسوا کی یاد دلانا چاہیں گے تو اس کو یاد نہ کرے گا، اور جب یہ نسبت حاصل ہو جاتی ہے تو اس راہ میں اس کا یہ پلا قدم ہوتا ہے اس کے بعد دوسرے تیسرے اور چارے قدم قرآنی کے بارے میں اس کا لکھا جائے؟!! القلیل یبدل علی السکون والقطرة تنسی عن البحر العلیو الدار العارف ص ۳۱ میں ہے کہ طریقہ حضرت محمدؐ یہ تھا وہاں نماز و قلب ہے، جو عبارت ہے لیسان ماسوا سے، (مؤلف)

۱۔ عزیر التتانی دارالعلوم دیوبند ص ۳۳/۱۵۱، میں جو یہ عیدین کے بعد دعا کو مستحب قرار دیا ہے، وہ دوام اولہ و طلاقا ت ہی کے تحت کہا گیا ہے، اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اس کے خلاف معلوم ہوئی، حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ نے لکھا: روایت حدیث سے اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ اس حضرت ﷺ نماز عید سے فراغت کر کے خطبہ پڑھتے تھے اور اس کے بعد معاشرت فرماتے تھے، اور بعد نماز یا بعد خطبہ کے دعا مانگنا آپ سے ثابت نہیں اور اسی طرح صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام سے اس کا ثبوت نکلے نہیں کہ ان کو نماز (قادی ص ۱۱۵/۱۱۶) پیشی گوہر کے مسائل چونکہ علم اللہ سے منقول ہیں اس لئے اس میں بھی نبی کریم علیہ السلام اور صحابہ و تابعین سے دعا منقول نہ ہونے کی وجہ سے اجازت سنت میں دعا مانگنا جائز نہ ہو سکتا ہے بہتر لکھا تھا جیسا کہ علم اللہ ص ۱۵۵/۱۱۶ میں موجود ہے لیکن پیشی گوہر کی موجودہ اشاعتوں میں بعد نماز عیدین دعا مانگنے کو مسنون لکھا گیا ہے جس کے بعد (ق) کا نشان ہے، یعنی تو بعد کلمہ کے تحت ایسا لکھا گیا ہے (ص ۹۹) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہوتی ہے اور اس بارے میں اطلاقات سے تمسک و استدلال صحیح نہیں کیونکہ ان سے استدلال کی گنجائش اس وقت ہوتی ہے کہ وہاں خاص موقع و مقام میں کوئی دوسری بات موجود نہ ہو، اور یہاں دوسری صورت موجود ہے کہ عید کی نماز نو سال تک ہوتی رہی کسی نے بھی نماز عید کے بعد دعا نقل نہیں کی، لہذا عام اطلاقات سے کہ عام نمازوں کے بعد دعا ثابت ہے، یہاں خاص عید کی نماز کے بعد کی دعا ثابت نہیں کر سکتے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے زائد گنجیرات عیدین میں رفتہ بدین کا ثبوت خاص طور سے احادیث میں موجود ہے، لہذا حدیث صالحی اراکم و اھل ابدیکم کا ذائب عید شمس کی وجہ سے اس (خاص رفتہ بدین) کی کراہت پر استدلال نہیں کر سکتے، یا جس طرح جمع صلواتین عرفہ و مزدلفہ میں خاص طور سے ثابت ہو گیا تو اس کی نفی ان دلائل کی وجہ سے نہیں کر سکتے، جو جمع صلواتین کے مخالف ہیں، ان کے علاوہ بھی اس کی مثالیں بہت ہیں، دوسرے یہ کہ یہاں (نماز عید میں) نماز و خطبہ کا اتصال مطلوب ہے اس لئے ان کے درمیان دعا نہ ہونی چاہئے اور حدیث میں جو ذکر دعا و دعوت اور اس میں عورتوں کی شرکت کا ہوا ہے اس سے مراد وہ اذکار ہیں جو خطبہ اور وعظ و نصیحت کے ضمن میں ہوتے ہیں کیونکہ دعا و دعوت عام ہے (فیض ص ۳۶۳/۲۶۴ و المعروف ۲۶۴)

عیدین کیلئے عورتوں کا نکلنا فی زمانہ درست نہیں۔۔۔ عیدین کیلئے عورتوں کے نکلنے کا جواز درخت اگرچہ ہمارے اصل مذہب میں اور امام صاحب سے منقول ہے، مگر متاخرین نے فساد زمانہ کی وجہ سے اس کو روک دیا ہے اور اس وقت روکنا ہی مناسب بھی ہے، واقف کے تحت بہت سے احکام بدل جاتے ہیں،

(۳) نعالوا الہی کلمۃ الایہ حضرت شاہ صاحب نے وقت درس فرمایا کہ یہاں چونکہ نسخہ بخاری مطبوعہ میں پوری آیت مذکور ہے اس لئے الایہ کا لفظ نکلنا غلط ہے ہاں! اگر وہ نسخہ لیا جاتا جس میں پوری آیت ذکر نہیں تو یہ لفظ صحیح ہوتا۔

(ایضاً صفحہ سابقہ) عزیز اللہ ای ص ۳۶۹/۳۷۰ میں حضرت اکبر پور بندے نے کبھی سند میں پیش کیا گیا ہے اور انتخاب کو انج کیا ہے تاہم اس بارے میں مزید وقت نظر اور بحث و جمیع کی گنجائش بلکہ ضرورت سے خصوصاً اس لئے بھی کہ کتب نہایت کثرت میں جہاں نماز عیدین کے مسائل کراہت و مقباحت تک اور پوری کیفیت نماز کی ذکر کی گئی ہے تو کہیں بھی دعا بعد نماز کا ذکر نہیں ہے اور یہاں اس لئے بھی اہم تھا کہ نماز کے بعد دعا کا ذکر حصہ ۴۲۰ میں ہے اگرچہ کے درمیان دعا مستحب یا سنون بھی تو اس کے ذکر کی طرف کسی کا بھی متوجہ نہ ہوتا سمجھ میں نہیں آتا اور اگر بقل حضرت شافعی نماز کے ساتھ خطبہ کا اتصال بھی شریعت میں ثابت نہ تھا، یہاں دعا سے قبل کرنا مناسب بھی نہ تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ نماز عید کے بعد یہ وجہ جمعی اور اہم تھا کہ دعا کا نکلنے کے ہمارے حضرت شاہ صاحب بھی بے اصل نہیں فرماتے، کیونکہ اس کا ثبوت فی الجملہ موجود ہے، ہم اس کی پوری تحقیق نماز کے باب میں کر چکے ان شاء اللہ تعالیٰ، مگر درست فیض الہیاری ص ۱۶۷/۲۸۳ میں ۲/۳۱۳ اور نزل الطریقہ ص ۱۳۳ نیز تھنہ الا حوزہ ص ۱۳۵ میں بھی لکھا اچھی تفصیل ہے بانی خطبہ کے بعد دعا مانگنے کو عزیز اللہ ای میں بھی غیر ثابت و ناجائز لکھا ہے، لہذا اس بدعت کو جہاں بھی بوجہ سے جلد فسخ کر دیا جائے، (ادارہ الفرائض حضرت تھانوی نے بھی اس کو تعمیر سنت اور قاطعی احذر لکھا ہے) (عزیز اللہ ای ص ۱۶۳/۱)

۱۔ موجود مطبوعہ بخاری شریف، حاشیہ حضرت صفحہ مولانا اسماعیل صاحب میں لفظ الایہ پر نہیں۔ (نسخہ سمجھ) کا نشان ہے، پھر بھی آگے بڑھنا درج کر دی گئی ہے اور اس پر (نسخہ) کا نشان ہے حالانکہ اس صورت میں یہ بقیہ آیت و الفاظ حاشیہ پر ہونا چاہئے تھا، جو عرض میں درج نہ ہوا، حضرت شاہ صاحب فرمادے کرتے کہ نسخہ موجود مطبوعہ نسخہ بخاری میں ایسا بھی بہت جگہ ہوا ہے کہ قاطبی ترجیح زیادہ سمجھنے کو خط حاشیہ پر درج ہوا ہے اور جو نسخہ عرض میں آگیا ہے شافعی ۵۹۶/۶۷۲ میں حدیث الالک میں ہمارے "حلفنا ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل قال اکثر خوں میں نہیں ہے جیسا کہ میں اسطورہ میں لکھا ہے اور جو بخاری میں بھی اس کو نہیں لیا گیا اسکی صورت میں اس ہمارے کو عرض کے اندر شائع کر دیا موزوں تھا، اس سے کسی کو غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ صحیح بخاری میں بھی الحاق ہوا ہے چنانچہ "صدق" صورت ۱۸۶/۱۹۵ میں ایک متبرکہ حدیث نے اسی کو اڑنے کے اعتراض شائع کیا تھا، ہمارے حضرت شاہ صاحب کی شان چونکہ اکابر دیوبند میں عظیم القدر محدث، ہونے کی حیثیت سے نہایت ممتاز ہوئی ہے اس لئے آپ کی دور رس نظر پر ہیج پر ہیج اور اسی لئے انوار الہیاری میں ہم آپ کے اشارات اور تحقیقات عالیہ کو نمایاں کر کے پیش کرتے ہیں، شاید دور حاضر کے لوگ کو ہماری اس تعریف کو پسند نہ آدیکے ہیں کہ جب سب اب تک زمین و آسمان کا فرق ہو گیا ہے، اس لئے کہیں خود وغیرہ میں کسی مضطرب نہ سمجھتا ہے اور ہماری ضروریات پر انوار الہیاری کے مضامین خود ہی شہد عدل ہو گئے ان شاء اللہ تعالیٰ وہ سبھیں اسی کے ساتھ اگر ہمارا اساحاس و احترام بھی ناظرین کو غلط نہ رہے تو اچھا ہے کہ میں اپنی بے بسائی و کم صلاحیت کی وجہ سے حضرت شاہ صاحب کے علم و حقانیت کا بزار اور حدیثی حاصل نہیں ہو سکا ہے۔ "مؤلف"

امام بخاریؒ نے جو کافر کے نام خط میں آجبت مذکورہ لکھنے سے جنبی و حائض کیلئے حلاوت کی اجازت بھی اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا کہ سب فقہ حنفی میں ممانعت مسلم جنبی و حائض کیلئے نکاحی ہے کافر کیلئے نہیں نکاحی، اور کافر کی طرف آیت لکھ کر بیچنے میں ہمارے یہاں بھی وصیت و وصیت نہیں ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: یہ ضروری نہیں کہ ہر کافر و مشرک ناپاک ہی رہتا ہو اور غسل وغیرہ نہ کرتا ہو اور محض اجتماع کی بناء پر اہم امور رسالت و تبلیغ دین کو ترک نہیں کیا جاسکتا پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ جو اچھا، بلاغت، تاشیری القلوب اور وضاحت مراد و مقصود وغیرہ کی شان آیات کلام اللہ میں ہے اس درجہ کی رسول اکرم ﷺ کی عبارت مبارکہ میں بھی نہیں ہے اس لئے تبلیغ کے سلسلہ میں اعلیٰ علیہم الشان فائدہ کو نظر انداز نہیں کر سکتے، واللہ اعلم

حضرت شیخ الحدیث دام ظلہم نے لکھا کہ خود اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ آجبت مذکورہ بکتوب ہر قل لکھنے سے پہلے نازل ہوئی یا بعد کو، جس کو ہم صمدیہ ہر قل (ص ۱۳) میں لکھ آئے ہیں، درحقیق میں ہے کہ لھرائی کو مس قرآن سے روکیں گے البتہ امام محمد نے غسل کے بعد اس کی اجازت دی ہے اور بامیدو صمدیہ ہر قل کافر کو قرآن مجید و فقہی تعلیم بھی دے سکتے ہیں (لامع ص ۱۲۰) حافظہ نے لکھا کہ امام احمد اور بہت سے شافعیہ نے بھی تبلیغی ضرورت کیلئے کافر کی طرف آیات لکھنے کی اجازت دی ہے اور بعض نے کہا کہ ممانعت قراءۃ جب ہے کہ اس کو قرآن مجید جان کر پڑھے اور حلاوت کلام اللہ کی نیت و ارادہ ہو اور کافر اس سے محروم ہے (فتح ص ۱/۲۸۰)

(۵) قول عطاء کہ حافظہ علاء طواف و نماز کے سب ارکان حج ادا کر سکتی ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حیض کی حالت میں طواف قدم تو بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے، طواف زیارت کو مؤخر کر دیا جائے گا، اور طواف و دارع سے پہلے اگر حیض آگیا تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے نیز فرمایا: سب فقہ حنفی میں جو لکھا گیا کہ منع طواف اس لئے ہے کہ وہ مسجد کے اندر ہوتا ہے اس میں تسامع ہوا ہے اس سے وجہ ہوتا ہے کہ اگر باہر سے طواف کر دے تو منع نہ ہوگا اور وہ کافی ہو جائے گا، حالانکہ حلیہ حیض میں طواف مطلقاً صحیح نہیں ہے، لہذا علیہ مذکورہ نہ لکھنی چاہئے تھی، غرض طہارت کی ضرورت و وجوب میں نفی نماز طواف و حلاوت وغیرہ کیلئے ہے، اور چاہے باب الاذان میں تو طہارت کو اذان اور دوسرے اذکار کیلئے بھی مستحب لکھا ہے، البتہ صاحب بحر نے ان امور کیلئے جن میں طہارت شرط نہیں ہے، باوجود پانی کے بھی حیض کو وضو کے قائم مقام سمجھا ہے کیونکہ حضور علیہ السلام سے روایت ابی الجہم میں جواب سلام کیلئے تیمم کرنا ثابت ہوا ہے، ہم پہلے بھی صاحب بحر کی یہ رائے ذکر کر چکے ہیں اور ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ ان کی رائے کو دوسرے فقہاء کے مقابلہ میں ترجیح دیا کرتے تھے۔

(۶) قول حکم کہ میں حلیہ جنابت میں بھی ذبح کر دیتا ہوں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے بھی جواز حلاوت پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ ذبح کے وقت صرف ذکر اللہ ضروری ہے کسی آیت کی حلاوت ضروری نہیں ہے، اور ذکر اللہ کی اجازت جنبی و حائضہ کیلئے ہمارے یہاں بھی ہے۔

سالہ اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہمارے نزدیک کفار کا طب بالفروع نہیں ہیں، توضیح و تبیین ص ۳۳۵ (مطبوعہ نول کشور) میں اس پر مستقل فصل ہے اس میں اور اس کے حاشیہ توضیح میں مذاہب و دلائل کی پوری تفصیل قابل مطالعہ ہے۔

اسلام و ترقی: حضرت خاتونِ نبیؐ نے فرمایا: مسلمانوں کو ہل پر دو دھڑوں کی تقلید کر کے دنیا کی مایانی حاصل کرنے میں بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ کاروبار تجارت و معاملات کے اندر غدر، جھوٹ، دھوکہ فریب، سود و سودا وغیرہ اختیار کرنے میں خدا کی نافرمانی ہے اور یہ رکاوٹ کافروں میں نہیں ہے کیونکہ ان پر جو جہنمی گناہوں کی ضمانت نہیں ہے ان پر تو ایمان لانے کی ضمانت ہے، ایمان نہ لانے پر اور کفر کرنے ہی پر ان کیلئے ایسا دردناک عذاب ہوگا جس سے بڑھ کر کوئی عذاب نہیں، باقی اعمال کی ان سے پوچھ نہ ہوگی، نشان کی مڑاٹے کی اور مسلمانوں سے اُلٹھنہ کفر کا عذاب ہوا ہے ان سے تو اعمال کی پوچھ ہوگی، اور جب یہ ایسے طریقے اختیار کرتے ہیں جو حق تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہیں تو ان کو کیا مایانی نہیں آتی، اللہ تعالیٰ ان تہذیبوں میں سے آخر دور کر دے ہیں تاکہ اس مخالفت کی سزا بھگت لیں۔ (ملفوظات انصاف ص ۳/۱۹)

حکایت: حضرتؑ نے فرمایا کہ مسئلہ مصراۃ اور ترک تہیہ عدا کے بارے میں ایک حکایت نقل ہوتی آ رہی ہے، شافعیہ نے ابن سرج شافعی کے زمانہ میں ایک جلسہ کیا اور مذہب حنفیہ کو عوام کی نظروں سے گرانے کیلئے یہ تجویز بنائی کہ عام مجمع میں موصوف سے مسئلہ مصراۃ پوچھا جائے، ایسا ہوا تو موصوف نے بر ملا جواب دیا کہ اس مسئلہ میں نبی کریم ﷺ اور ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، اس کے جواب میں حنفیہ نے بھی جلسہ عام کیا، اور ایک شخص نے متروک التعمیر عدا کا مسئلہ پوچھا، دوسرے نے کھڑے ہو کر جواب دیا کہ اس مسئلہ میں رب العزت حق تعالیٰ جل ذکرہ اور امام شافعیؑ کے درمیان اختلاف ہوا ہے، حق تعالیٰ نے تو فرمایا کہ جس جانور پر ذبح کے وقت ذکر اللہ نہ کیا جائے وہ متکھا حرام ہے مگر امام شافعیؑ نے کہا کہ اس کو کھلا حلال ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ایسی جرأت نہیں چاہئے۔ ولا حول ولا قوة الا باللہ

فقہ بخاری پر نظر

آخر بحث میں ہم یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے جس مسئلہ میں بھی جمہور امت یا ائمہ کبار مجتہدین کے خلاف کوئی الگ تحقیق اختیار کی ہے تو اس میں ان کی استدلالی کمزوریاں نمایاں ہو کر سامنے آئی ہیں اور شاید اسی لئے ان کی فقہ و ن نہیں گئی، اور ان کے تلمیذ خاص امام ترمذیؒ تک نے بھی ان کے فقہی مذہب کا ذکر نہیں فرمایا یہاں جواز تلاوت للکعب والخالص کیلئے بھی بقول حضرت شاہ صاحبؒ ان کیلئے صرف اول کے دو قول کچھ دلیل بن سکتے ہیں، باقی چار میں کوئی دلیل نہیں ہے اور جواز کیلئے کوئی صریح حدیث تو وہ پیش ہی نہیں کر سکے، اس لئے جہاں امام بخاریؒ کا مرتبہ علم حدیث میں نہایت بلند و برتر ہے ان کے فقہ اور تراجم ابواب کے اندر پیش کئے ہوئے اقوال و آثار کا مقام سمجھنے میں کوئی غلط فہمی نہ ہونی چاہئے۔

مذہب جمہور کیلئے حنفیہ کی خدمات

یہاں سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ مسلک جمہور کیلئے بحث و نظر اور استدلال کی جتنی وکاش علماء حنفیہ نے اکثر مسائل میں کی ہے، دوسرے حضرات شافعیہ و حنبلیہ وغیرہم نے نہیں کی، چنانچہ مسئلہ زبر بحث میں حافظ ابن حجر، امام نووی وغیرہ شافعیہ اور دوسرے حضرات حنبلیہ وغیرہم بھی بمقابلہ محقق حنفی و امام طحاوی وغیرہ واقع نہیں دے سکے اسی لئے ہم نے بھی اس بحث کو مثالی طور پر سامنے رکھنے کیلئے کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہے ظاہر ہے کہ ہم بہت سے مسائل میں ایسی تطویل اختیار نہیں کر سکتے، ورنہ انوار الباری کی ضخامت بہت زیادہ بڑھ جائے گی امید ہے کہ ناظرین ہماری اس قسم کی تحت الضرورت تطویل کی اہمیت کو سمجھیں گے واللہ العلیٰ لما یحب ویوہبی ویہدی من یشاء الٰہی صراط مستقیم

بَابُ الْأَسْتِحْضَةِ (استحاضہ کا باب)

(۲۹۷) خَلَفْنَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يُونُسَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَا لَيْكُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ قَالَتْ فَاطِمَةُ

بِنْتُ أَبِي حَبِيبٍ يُسْأَلُ اللَّهَ ﷻ بِأَرْسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا أَظْهَرُ أَفَادَعُ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَتْ رَسُوْلُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا ذَلِكَ

عَرَقٌ وَلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ فَإِذَا أَهْلَبْتَ الْحَيْضَةَ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ فَإِذَا ذَهَبَ قَلْبُهَا فَاعْبُدِي عُنْكَ الِثْمَ فَصَلِّي .

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ فاطمہ بنت ابی حوش نے رسول ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تو پاک ہی نہیں ہوتی تو کیا میں نماز بالکل چھو دوں؟ آن حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ روگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن (جن میں کبھی پیچیدہ نہیں عادتہ حیض آتا کرتا تھا) آئیں تو نماز چھوڑ دو اور جب اندازہ کے مطابق وہ ایام گزر جائیں تو خون کو دھو لو اور نماز پڑھو۔

تشریح: امام بخاریؒ نے حیض کے احکام سے متعلق احادیث ذکر کر کے اب استحاضہ سے متعلق حدیث ذکر کی، جس سے معلوم ہوا کہ

استحاضہ حیض میں فرق کرنا اکثر مواقع میں دشوار ہوتا ہے اس لئے حضور اکرم ﷺ کے زمانہ مبارک میں حضرات صحابیات غلطہ بنت ابی حمزہ وغیرہ کو اشتہاء پیش آیا اور انھوں نے اس بارے میں حضور علیہ السلام سے سوالات کئے اور آپ نے دونوں کا فرق بتلایا، حدیث الباب میں ارشاد فرمایا کہ یہ خون تورگ سے آتا ہے، حیض کا نہیں ہے، جس کی وجہ سے نماز چھوڑ دی جاتی ہے، لہذا جب اس کی مقرر مقدار آچکے تو اس خون کے اثرات کو دھو کر صاف ہو جاؤ اور نماز پڑھنے لگو، یہاں صرف خون کے دھونے کا ذکر ہے، غسل کا نہیں ہے، مگر اسی کتاب انھیں کے ۲۳۴ ویں باب "اذا حاضت فی شہر ثلاث حیض" میں بھیجہ یہی حدیث آنے والی ہے جس میں تفصیل سے اس طرح ارشاد ہے کہ تم حسب عادت ان دنوں کی نماز ترک کر کے جن میں جمہیں حیض آیا کرتا ہے، غسل کر لو اور نماز پڑھنے لگو،

یہاں بظاہر امام بخاری جمہور کی تائید بھی کرتا چاہتے ہیں، جن کے نزدیک حیض کے بعد صرف ایک بار غسل کافی ہے اور پھر حالت استحاضہ میں صرف نماز کے وقت وضو کر لینا کافی ہوگا۔

امام بخاری نے بڑا عنوان کتاب انھیں قائم کیا، کیونکہ اس کے تحت بہت سے ایوان لائے ہیں، اور استحاضہ و نفاس کے ایوان کم ذکر کئے ہیں، گویا ان دنوں کا ذکر جعاً و ضمناً ہوا ہے، ابوداؤد میں حیض و استحاضہ دونوں کیلئے بہ کثرت ایوان قائم کئے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: حیض و استحاضہ میں فرق کرنا نہایت دشوار ہے، حاذق اطباء بھی اس سے عاجز ہیں، لہذا شریعت نے بھی اس کے احکام میں توسع کیا ہے، پھر احادیث میں شمار ایام و لیالی کی تعبیر بھی ملتی ہے جو نظر خفیہ کے موافق ہے اور اقبال و ادبار کی بھی، جو نظر شافی کی مزید معلوم ہوتی ہے سنن بیہقی کے مطالعہ سے میں یہ سمجھا کہ حدیثین نے دونوں کو الگ الگ سمجھا ہے اگرچہ رواۃ نے ایسا نہیں کیا، اور انصاف یہ ہے کہ ان میں کسی ایک تعبیر کو دوسری تعبیر کے مقصد کو لغو قرار دینے میں قطعی نہیں قرار دیا جاسکتا۔

حضرت نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا کہ میں نے پہلے حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب کشمیری سے مسلم شریف، ابوداؤد، ابن ماجہ اور موطا پڑھی تھی، پھر دیوبند جا کر حضرت شیخ الہندؒ سے بخاری شریف، ترمذی اور ابوداؤد (دوبارہ) پڑھی تھی لیکن ایوان انھیں میں پوری تسلی نہیں ہوئی تھی، بعد میں سنن بیہقی کو دیکھا، اور ابوداؤد سے ملا کہ مشکلات حل کرنے کی سعی کی تو سب مقامات حل ہو گئے۔

بیان مذہب: اطلاع دم حیض کے بعد اگر استحاضہ کی شکل ہو تو مستحاضہ پر صرف ایک ہی غسل واجب ہے پھر وہ ہر نماز کیلئے صرف وضو کرے گی، یہی مذہب جمہور سلف و خلف کا ہے، اور یہی حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ سے مروی ہے، حضرت عروہ بن الزبیر و ابو سلمہ بن عبدالرحمن کا بھی یہی مذہب ہے، امام ابو حنیفہؒ، مالک، شافعی، احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ حضرت ابن عمرؓ، ابن الزبیر و عطاء بن ابی ہریرہؓ ہر نماز کیلئے غسل کہتے تھے۔

حضرت عائشہؓ سے ایک روایت روزانہ غسل کی بھی ہے، حضرت ابن المسیب و حسن سے روزانہ نماز ظہر کے وقت غسل مروی ہے (کافی شرح المذہب ص ۵۳۶/۲)

علامہ بخاری رحمہ اللہ نے لکھا کہ اگر ثلاث مستحاضہ کیلئے ہر نماز کے واسطے وجوب وضو کے قائل ہیں صرف امام مالک استحباب کہتے ہیں، پھر امام ابو حنیفہ و امام احمد دونوں حضرات ہر نماز کے پورے وقت کیلئے ایک وضو ضروری بتلاتے ہیں اور امام شافعیؒ ہر نماز فرض ادا یا قضاء کیلئے وضو ضروری فرماتے ہیں جس کے ساتھ معاف و نازل بھی درست ہیں، حضرت سفیان ثوریؒ (اور ابوثور) اس سے نوافل کی ادائیگی جائز نہیں سمجھتے،

۱۔ پوری کتاب میں تین ایوان لائے، جن میں ۲۳ کا تعلق حیض سے ہے ۸، ۱۰، ۲۵، ۲۶، ۲۸، (پانچ ایوان) استحاضہ سے متعلق ہیں اور صرف ۳۹ میں نفاس کا بیان ہے۔ "مؤلف"

۲۔ حضرت نے فرمایا کہ مولانا مصروف نے مدینہ منورہ میں رحلت فرمائی اور وہاں کے بہت سے علماء نے ابن سے تکذ حاصل کیا ہے، انھوں نے کہ مولانا مصروف کے مدعیہ حالات کا علم نہ ہو سکا، بہتہ الخواطر میں بھی ان کا ذکر نہیں ہے۔ (مؤلف)

اس لئے امام ترمذی سے بیان مذہب میں کچھ اجمال (یا تسامع) ہوا ہے، اور حافظ ابن حجر نے (فتح الباری ص ۲۸۱/۱ سطر ۳۲ میں) جو امام شافعی کے مذہب کو مذہب جمہور قرار دیا ہے، وہ بھی صحیح نہیں (معارف السنن ص ۱/۳۲۲)۔

موطا امام محمد کی چار غلطیاں

حضرت شاہ صاحبؒ نے درج بخاری میں ایک مناسبت سے یہ افادہ بھی فرمایا کہ موطا امام محمدؒ کے مطبوعہ نسخہ میں چار غلطیاں کتابت کی موجود ہیں، جن کی طرف حضرت مولانا عہد الہی صاحبؒ نے بھی توجہ نہیں فرمائی، مثلاً حدیث من صلے خلف الامام فان قراۃ الامام لہ قراۃ کے بعد قال محمد درج ہے (ص ۹۹ رحمہ دیوبند) یہ غلط ہے، اور صحیح قال ابوہم ہے جو کہ صاحب نسخہ کی کینت تھی، امام محمدؒ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے اور یہاں محمدؒ سے تین راوی اوپر درج ہوئے ہیں، پھر بھی مولانا کا ذکر ابن ادریسؒ نہیں کیا کہ امام محمدؒ اس قدر نیچے کہاں اتر آئے ہیں؟ بحث و نظر: محقق یعنی نے لکھا کہ اس باب استخاضہ کی مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ حیض واستخاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے جو یا اتنی مناسبت کافی ہے، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ فرمایا کہ حیض واستخاضہ میں فرق نہایت دشوار ہے اور اسی لئے صحابیات کو (استحاضہ ہوتا تھا، لہذا امام بخاریؒ نے بھی اس استحاضہ کو رفع کرنا چاہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے بعد گزارش ہے کہ حیض واستخاضہ کے معاملہ میں جو اہم مسائل اٹھتے تھے، امام بخاریؒ نے ان کی طرف ہر باب میں اشارات کئے ہیں، ان میں سے چھ مسائل اوپر آچکے ہیں، یعنی اقل و اکثر مدت حیض، مباشرت عائدہ، حالت مثل میں حیض آسکتا ہے یا نہیں، وجوب قضاء صوم و عدم وجوب قضاء صلوٰۃ عائدہ کیلئے افعال حج کی ادائیگی اور سہلہ حیض قراءۃ قرآن مجید کا مسئلہ ان میں سے آخر کے سوا امام بخاریؒ دوسرے آخر محمد بن کے ساتھ ہیں۔

ان کے بعد پانچ مسائل درج ہیں، مستحاضہ کیلئے ایک غسل ہے یا متعدد جو حدیث الباب کے تحت ذکر ہوا، حیض واستخاضہ کی تفریق وغیرہ میں اعتبار عادت کا ہے یا الوان کا مستحاضہ کیلئے ناقض وضو مثل صلوٰۃ ہے یا خروج وقت صلوٰۃ مستحاضہ مسجد میں اعتکاف کر سکتی ہے یا نہیں، متحیرہ کا مسئلہ۔

اعتبار عادت کا ہے

امام بخاریؒ چونکہ ایسی حدیث یہاں لائے ہیں جو عادت کے مجبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے اور یہی حدیث آگے لائیں گے تو مزید تائید ہوگی، اس لئے بظاہر انہوں نے اس مسئلہ میں جمہور کی تائید کی ہے اگرچہ انہوں نے اقبال و ادبائیش کا باب بھی قائم کیا ہے جو تمیز کے الفاظ کہے جاتے ہیں، اس لئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے کسی ایک جانب کیلئے دو ٹوک فیصلہ نہیں کیا ہے۔ واللہ اعلم۔

اس بارے میں خفیہ کار کا رجحان پوری طرح عادت کو مستحضرانے کا ہے، بالکلہ اس کے برعکس صرف تمیز الوان پر انحصار کرتے ہیں، امام شافعیؒ و احمد دونوں کو مستحضر ہیں جنہیں عادت کو مستحضرانے کا ہے، اور تمیز کو تمیزہ حصہ میں، اگر دونوں میں استحاضہ ہو تو امام شافعیؒ تمیز کو اور امام احمد عادت کو ترجیح دیتے ہیں، (الامام الدارمی ص ۱/۲۴)۔

خفیہ اقبال و ادبائیش کے الفاظ کو بھی عادت پر محمول کرتے ہیں، جو ان کے نزدیک حیض واستخاضہ میں فرق کرنے کیلئے فیصلہ کن امر ہے۔

مستحاضہ کے ذمہ وضو ہر وقت نماز کیلئے ہے

امام بخاریؒ نے یہاں حدیث الباب حمیدہ دی ذکر کی ہے جو وہ پہلے بساب غسل الدم میں لائے تھے ہیں اور وہاں فاغسل علی عنک الدم ثم صلی کے بعد یہ اضافہ بھی تھا:۔

قال وقال اسی قسم تو حنی لکل صلوۃ حتی یجینی ذلک الوقت (راوی حدیث ہشام بن عروہ نے یہ بھی کہا کہ میرے باپ عروہ نے یہ بھی اضافہ کیا تھا کہ پھر تم ہر نماز کیلئے وضو کر لیا کرو۔ دوسرے وقت کے آنے تک) حافظ الدین نے اس موقع پر لکھا:- بعض لوگوں نے دعویٰ کیا کہ یہ آخری اضافی جملہ قاطع ہے، لیکن یہ صحیح نہیں بلکہ وہ منہ ہے اسناد مذکور کے ساتھ اور اس کو امام ترمذی نے اپنی روایت میں واضح کر دیا ہے، دوسرے نے دعویٰ کیا کہ قسم تو حنی اس کلام عروہ ہے موقوفاً اس میں بھی نظر ہے اس لئے کہ اگر وہ ان کا کلام ہوتا تو وہ یہ صیغہ اخبار قسم تو حنی کہتے، اور جبکہ انہوں نے

صیغہ امر ذکر کیا ہے تو وہ اسی صیغہ امر سابق کے ساتھ مل گیا جو پہلے مرفوع میں آچکا ہے یعنی طاعسلی کے ساتھ (جو حضور اکرم ﷺ کا ارشاد تھا) (فتح الباری ص ۱/۲۳۰)

محقق یعنی نے اس موقع پر لکھا کہ بعض لوگوں نے قسم تو حنی کو کلام عروہ اور موقوف علیہ قرار دیا ہے اس کے مقابلہ میں علامہ کرمانی نے کہا کہ سیاق کلام مرفوع ہونے کو متعنی ہے، پھر حافظ کا بھی جواب مذکور نقل کر کے علامہ یعنی نے فرمایا کہ ان دونوں کی بات بھی احتمال ہی پہنچی ہے اس لئے اس سے کوئی قطعی بات حاصل نہیں ہوتی اور مشاکلہ متعین سے بھی رفع لازم نہیں آتا (عمدہ ۱/۹۰۵) معلوم ہوا کہ محقق یعنی نے تعلیق و لزوم سے انکار کیا ہے، جس کی مخالف کے دعوئے وقت کے مقابلہ میں ضرورت تھی لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ سیاق مذکور اور مشاکلہ مذکورہ وغیرہ قرآن کی موجودگی میں مخالفین کا خود دعویٰ مذکور ہی بہت کمزور ہے اس لئے حافظ کرمانی کی ترجیح رفع کا پلہ ہماری ہوجاتا ہے۔

قول علیہ السلام ”حتی یجینی ذلک الوقت“ کا مطلب محقق یعنی اور حافظ نے کچھ واضح نہیں کیا، علامہ بخاری نے معارف ص ۱۱۹/۱، میں قسطنطینی سے وقت اقبال جیض نقل کیا مگر ہمارے نزدیک یا تو اس کو مطلق رکھا جائے جیسا کہ ہم نے اوپر ترجمہ دوسرا وقت آنے تک کیا ہے، ذلک الوقت یعنی وہ وقت یا دوسرا وقت، مطلب یہ ہوگا کہ بصورت اختیار استحضار تا اتمام وقت جیض دیگر اسی طرح کرے گی کہ ہر نماز کیلئے وضو کر لیا کہ یا یہ کہ ایک نماز کیلئے وضو کر دے دوسرے وقت نماز آنے تک یہ کافی ہوگا، اور یہی مطلب غالباً امام محمدؒ نے سمجھا ہے، موطا امام محمد ص ۸۱ باب استحضار میں ہے ”لہذا مضت الغسلت غسلا واحدا لم توحضات لکل وقت صلوۃ وتصلی حتی یدخل الوقت الاخر ما دامت تروی الدم۔“ واللہ تعالیٰ اعلم

ایک اہم حدیثی تحقیق

محمد بن کے یہاں زیادتی مذکورہ (تو حنی لکل صلوۃ حتی یجینی ذلک الوقت) کے بارے میں بحث ہوئی ہے کہ درج ہے، موقوف ہے یا مرفوع؟ اوپر ہم بحث کرانی و حافظ وغیرہ کی رائے لکھ چکے ہیں، امام بخاری و ترمذی کے علاوہ اس زیادتی کو امام نسائی و ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے مگر امام نسائی نے یہ رد یارک بھی کر دیا کہ ہمارے علم میں حماد بن زید کے سوا کسی نے یہ زیادتی نقل نہیں کی، اور غالباً امام مسلم نے بھی یہی بات سمجھ کر اس کو نقل نہیں کیا، اس پر محدث شہیر ابن الترمذی نے لکھا:- یہ خیال صحیح نہیں کہ اس زیادتی کو ہشام سے نقل کرنے میں حماد منفرد ہیں، کیونکہ ان سے ابو حوانہ نے بھی اس کو نقل کیا ہے، جس کی تخریج امام حمادی نے سنہ جید کے ساتھ کھساب الر دہلی الکواہمی میں کی ہے، اور انہوں نے بطریق ابی نعیم و عبد اللہ بن یزید المقری، امام ابو حنیفہ (عن ہشام) سے بھی تخریج کی ہے، اور حماد بن سلمہ نے بھی اس کو روایت کیا ہے جس کی تخریج داری نے کی ہے، نیز امام اعظم ابو حنیفہ سے روایت کو امام بیہقی نے بھی ذکر کیا ہے، اور امام ترمذی نے بھی اس کی تخریج صحیح بطریق کعب و عبدہ و ابی معاویہ کی ہے، اس کے علاوہ یہ کہ اگر حماد بن زید اس زیادتی میں منفرد بھی

ہوتے جب بھی ان کی شہادت و حفظ کی وجہ سے یہ سند کافی تھی خصوصاً ہشام کے بارے میں، پھر یہ مخالفت بھی نہیں ہے بلکہ زیادتی نقد ہے جو مقبول ہی ہوا کرتی ہے۔ خصوصاً ایسے مواقع میں (الجوبہ الرافعی علی سنن بیہقی ص ۱۲۳/۲)

محقق بخاری نے لکھا کہ ابوہریرہ سے بھی یہ زیادتی صحیح ابن حبان میں مروی ہے، اور محدث ”سراج“ کے یہاں ابن سلیم سے بھی مروی ہے، پس جب یہ دونوں صحاد (حماد بن زید و حماد بن سلمہ) امام ابوحنیفہ، ابوہریرہ، ابوہوانہ، ابن سلیم، اور ابوہریرہ سہی جیسے ائمہ محدثین و ثقات اثبات سب ہی زیادتی مذکورہ کے ہشام بن عروہ سے راوی ہیں تو حماد بن زید کا نقد و کا دعویٰ کیونکر سنا جاسکتا ہے؟ خواہ اس کا دعویٰ امام نسائی ہی کریں یا اس کی طرف اشارہ امام مسلم ہی کریں (معارف السنن ص ۱۲۹/۱) ابن السزکانی نے خود بیہقی کے حوالہ سے بھی زیادتی مذکورہ کا رفع سات محدثین کبار روایات سے ثابت کیا ہے پھر آگے لکھا: علامہ ابن رشد نے اپنے قواعد میں ذکر کیا۔ بہت سے اہل حدیث نے اس زیادتی کو صحیح قرار دیا ہے، دوسری جگہ لکھا کہ ابوہریرہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے (الجوبہ الرافعی علی بیہقی ص ۱۲۳/۱)

توضی لکل صلوٰۃ کی زیادتی اوپر ثابت ہو چکی، اس کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ لکل صلوٰۃ سے مراد وضو فرض نماز کیلئے شرعاً مطلوب ہے یا ہر وقت نماز کیلئے ایک وضو کافی ہے ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہ و امام احمد کا مسلک ایک ہے لیکن صاحب الفتح الربانی نے ص ۲/۳ میں مذہب نقل کرتے ہوئے، امام احمد کا مذہب ترک کر دیا، اور فتح الباری سے حافظ کی وہی عبارت نقل کر دی، جس میں جبو کا مذہب ایک وضو سے ایک فرض سے زیادہ کیلئے عدم جواز ذکر ہوا ہے، یہ آج کل کے محققین کا حال ہے کہ نہ انہوں نے حافظ کے قول کو بھلا ڈالا۔ الجہمہور پر نقد کیا اور نہ منجلی ہونے کے باوجود یہ بتلایا کہ امام احمد کا مذہب امام شافعی سے مختلف ہے، بلکہ جو مذہب حنفیہ کا انہوں نے نقل کیا ہے چونکہ وہی مجدد امام احمد کا بھی ہے اس لئے اس کی صراحت کر دینی چاہئے، غمی فیہا للاسف ولصبغة الحق والانصاف۔

کتاب الفقہ علی المذہب الاربعین ص ۲/۳ الملاحظہ ہو، امام احمد کا مذہب ہر وقت نماز میں وضو کا وجوب معذور کے لئے لکھا ہے اور یہ بھی کہ معذور اپنے وضو سے جتنے چاہے فرائض و فوائض پڑھ سکتا ہے، (المغنی لابن قدامہ (منجلی ص ۱۲۹/۱) سے بھی یہی ثابت ہے کہ امام ابوحنیفہ و امام احمد کا مذہب (معذور کے بارے میں) متحد ہے، واضح ہو کہ معذور مستحاضہ کا حکم ایک ہے۔

صاحب تحفہ و صاحب مرعۃ کی تحقیق

صاحب الفتح کی طرح ان دونوں حضرات نے بھی حدیث الہاب کی شرح میں حافظ ابن حجر کی عبارت بلا نقد و تحقیق نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے اور ساتھ ہی ان دونوں حضرات نے مزید دو تحقیق یہ دی ہے کہ امام اعظم کی ایک روایت تو حسی لوقت کمال صلوٰۃ والی ذکر کے اس پر یہ اعتراض بھی جڑ دیا ہے کہ امام صاحب اس لفظ وقت کی زیادتی میں متقدم ہیں اور وہ یہ فقرہ صحیح حافظ ابن عبد البر کی اخطا تھے (تحفہ ص ۱۸۸/۱ اور مرعۃ ص ۱۲۹/۱) یہ حضرات اہل حدیث بہ نسبت دیگر مذاہب کے متبادل سے زیادہ قریب ہیں، اور امام احمد کو حدیثی لحاظ سے دوسرے ائمہ پر ترجیح بھی دیتے ہیں، پھر بھی انہوں نے یہاں اتنا سوچنے کی تکلیف گوارا نہیں کی کہ امام احمد نے دوسرے ائمہ کو چھوڑ کر امام اعظم کے مسلک کو کیوں اختیار کیا ہے، اگر لو وقت کمال صلوٰۃ والی حدیث غریب تھی اور اس کی روایت کرنے والے صرف امام صاحب تھے جن کو اہل حدیث سنی اخطا بتلاتے ہیں، تو پھر امام احمد نے کس حدیث کے ذریعہ امام اعظم والا مسلک اختیار کیا ہے؟ اگر صرف لکل صلوٰۃ میں لام کو وقت کیلئے مستعار مانا جائے، یا دوسرے قیاسات و دلائل سے استدلال کیا جائے تو یہ اہل حدیث کے شایان شان نہیں اس لئے ہمارا خیال ہے کہ امام احمد نے بھی امام صاحب کے حدیثی استدلال کو ضرور اہمیت دی ہے، اور یہی ان کی شانِ محدثیت کیلئے موزوں بھی ہے، اور ہمارے اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ محقق و محدث ابن قدامہ منجلی نے المغنی ص ۱۲۹/۱ میں تسلیم کر لیا ہے کہ قاطبہ بنت ابی حمزہ کی حدیث میں

بعض راویوں سے لفظ موصنی لوقتِ کل صلوة بھی روایت کیا گیا ہے اور اسی کو سید ابن الجوزی اور شارح مختصر الطحاوی نے بھی ذکر کیا ہے، (حدود الجہاد، ص ۱۸۱)

غرض یہ بات نہایت ہی مستعد ہے کہ امام احمد نے معذورین کے بارے میں امام اعظمؒ والا مسلک بغیر دلیل شرعی کے اختیار کر لیا ہو۔

طعن سوء حفظ کا جواب

صاحب تحفہ صاحب مرعاۃ نے طعن مذکور یہاں اور قرآنہ خلف الامام کی بحث میں بھی حافظ ابن عبد البر کے حوالہ سے امام صاحب پر عائد کیا ہے افسوس ہے کہ ہمارے حضرات میں سے کسی صاحب نے اس کے جواب کی طرف توجہ نہیں کی، ان دونوں حضرات نے اپنی شروع میں یہ حوالہ نہیں دیا کہ حافظ ابن عبد البر نے یہ بات امام صاحب کے بارے میں کہاں کہی ہے؟ البتہ رسالہ فاتحہ میں علامہ مبارکپوری نے تمہید کا حوالہ دیا یہ حوالہ دیکھنے سے پہلے تک ہمیں اس بارے میں بڑی الجھن رہی کیونکہ حافظ ابن عبد البر امام صاحب کی حدیثی عظمت شان کے بڑے معترف ہیں اور اعتراضات و مطالب کے دفاع میں بہت پیش پیش رہے ہیں صاحب مرعاۃ حضرت مولانا عبید اللہ دام فیضہم کو خط لکھ کر حوالہ دریافت کیا تو جواب ملا کہ میں نے یہ بات تحفۃ الاخوان سے نقل کی ہے، اور یقیناً صاحب تحفہ نے کسی صحیح حوالہ ہی کی بنا پر ایسا لکھا ہوگا، پھر جب تمہید کا حوالہ معلوم ہوا تو غالب خیال یہ ہوا کہ عبارت مذکورہ الحاقی ہوگی اور جب تک متعدد قلمی نسخے مختلف ممالک کے نہ دیکھ لئے جائیں اس امر کا اطمینان نہیں ہو سکتا کہ حافظ ابن عبد البر ایسے محقق و مصنف نے ایسی بات لکھ دی ہوگی، کیونکہ سب سے بڑا اشکال اس کو صحیح ماننے میں یہ ہے کہ سنی الحفظ اس بد حافظہ راوی کو کہتے ہیں جس کے صواب کا یہ خطام پر غالب نہ ہو جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے شرح الخبہ میں تصریح کی ہے۔

تو کیا کوئی شخص یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ امام اعظمؒ کی ہزار روایات میں سے آدمی سے زیادہ میں اس سے خطا ہوئی ہے، جب تک تواتر کی چند روایات میں بھی یہ بات ثابت نہیں کی جاسکی، چہ جائیکہ سنگڑوں یا ہزاروں روایات میں ایسا ہوا ہو پھر کسی طرح باور کر لیا جائے کہ حافظ ابن عبد البر جیسے محقق فاضل نے ایسی جہکی بات امام صاحب کے بارے میں اپنی طرف سے یا اپنے اعتماد پر دوسرے حضرات کی طرف منسوب کر کے لکھ دی ہو، حذف و الحاق کا کام برابر ہوتا رہا ہے اور ہوتا رہے گا، اس لئے بغیر کمال تحقیق و ریسرچ کے ایسی غیر معقول باتیں اکابر کی طرف منسوب کر دینا اور ان سے وقتی و عارضی فوائد حاصل کر لینا ہمارے نزدیک کسی طرح موزوں و مناسب نہیں، نسأل اللہ التوفیق لما یحب ویرضی وہہ لیسعین

صاحب تحفہ کا معیار تحقیق

ایسا خیال ہوتا ہے:- واللہ تعالیٰ اعلم کہ پہلے زمانہ میں جو اعتراضات امام اعظمؒ کے بارے میں کئے گئے تھے اور ان کے جوابات اکابر امت کی طرف سے دیئے گئے تھے، اس لئے ہمارے اہل حدیث حضرات نے نئے سرے سے جرح و ضمن کے راستے نکالے شروع کر دیئے، چنانچہ امام صاحب کے دو بڑے مداح حافظ ابن عبد البر ناگی اور حافظ ذہبی کو خاص طور سے امام صاحب پر طعن کرنے والوں میں پیش کیا گیا ہے، لہذا ہم ان دونوں حضرات ہی کے نقد پر بحث کرتے ہیں، واللہ المستعان

میزان الاعتدال کی عبارت

حافظ ذہبی کی کتاب مذکور میں امام صاحب کے تذکرہ کو سارے محققین نے الحاقی قرار دیا ہے لیکن صاحب تحفہ علامہ مبارکپوری نے اس کو صحیح ثابت کرنے کی سعی کی ہے آپ نے لکھا، حافظ ذہبی نے (میزان الاعتدال کے دیباچہ میں) ائمہ متوہمین کے ترجمہ لکھنے کی مطلقاً نفی نہیں کی ہے بلکہ ائمہ متوہمین کے تراجم غیر منصفانہ طور پر لکھنے کی نفی کی ہے اسی لئے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ اگر ائمہ متوہمین میں سے کسی کا

ترجمہ ذکر کروں گا تو انصاف کے ساتھ ذکر کروں گا (تحقیق الکلام ص ۲/۱۳۵)

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ صاحب تحفہ نے حافظ ذہبی کی عبارت دیا چہ بالکل نئے معنی پہنانے کی سعی کی ہے جو ان سے پہلے کسی نے نہیں کی، کیونکہ علامہ عراقی نے شرح الفیہ میں اور علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں بھی یہی تصریح کی ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا ہے، صاحب تحفہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان دونوں کی نظر سے میزان کا وہ نسخہ نہیں گذرا جس میں امام صاحب کا ترجمہ مذکور ہے اس سلسلہ میں ہماری معروضات حسب ذیل ہیں:-

(۱) علامہ عراقی و سیوطی نے یہ نہیں لکھا کہ امام صاحب کا ترجمہ میزان میں نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے کہ حافظ ذہبی نے صحابہ کرام اور ائمہ متبوعین میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف امام صاحب کا ترجمہ کسی نسخہ میں وہ موجود بھی پاتے تو یقیناً دوسرے اکابر کی طرح اس کو الحاقی ہی قرار دیتے کیونکہ امام صاحب کا ترجمہ ذکر نہ کرنے کی صراحت کر چکے ہیں،

(۲) میزان کی پوری عبارت یہ ہے:- و کلا لا اذکر فی کتابی من الانعمة المتوعین فی الفروع احدا لجلالہم فی الاسلام وعظمتہم فی النفوس مثل ابی حنیفہ والشافعی والبخاری، فان ذکرنا احدا منهم فاذا کثر علی الانصاف:- (اسی طرح میں اپنی کتاب میں ائمہ متبوعین فی الفروع کا بھی ذکر نہیں کروں گا کیونکہ اسلام میں ان کی جلالت قدر اور دلوں میں ان کی عظمت شان مسلم ہے، جیسے امام ابوحنیفہ امام شافعی، امام بخاری اور اگر ان جیسے حضرات کا کسی کا میں ذکر کروں گا بھی تو وہ بروئے انصاف ہوگا) مطلب ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہ، شافعی و بخاری اور ان جیسے جلیل القدر حضرات کا ذکر اس کتاب میں نہیں ہوگا، پھر بھی اگر کسی عظیم شخصیت کا ذکر اثنائے کتاب میں آجائے تو اس کو انصاف پر محمول کیا جائے، چونکہ جلالت قدر و عظمت فی القلوب کا معیار مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ استدراک کر دیا گیا تاکہ کسی کو شکایت پیدا نہ ہو، ہمارے نزدیک مطلب صرف یہی ہے اور اہل علم و عربیت بھی غالباً اسی کی تائید کریں گے، لہذا ترجمہ امام اعظم والے اضافہ کا اضافی الحاقی ہونا ہی زیادہ صحیح ہے۔ واللہ اعلم،

اس موقع پر صاحب تحفہ نے امام صاحب پر سنوہ حفظ کے طعن کا بھی ذکر کیا ہے، اور اس کو جرح مفسر قرار دے کر اہمیت دی ہے، حالانکہ امام صاحب پر جو ابن عدی وغیرہ نے بھی اس قسم کا الزام و اتہام لگایا ہے اس کے جوابات دیے جا چکے ہیں، علامہ کوثری نے مناقب الامام ابی حنیفہ و صاحبہ ص ۲۷ کے حاشیہ میں تصریح کی کہ ابن عدی نے یہ الزام ان روایات کی وجہ سے لگایا ہے جو ان کے شیخ آباء بن جعفر نے امام صاحب کی طرف غلط طور سے منسوب کر دی ہیں، اور مجموعہ مصنفین ص ۲/۱۳۳ میں انساب سہانی سے نقل ہوا کہ آباء بن جعفر ابو سعید ہمیری، جامع بصرہ میں شیخ و محدث بن کرد شیش بیان کیا کرتے تھے حافظ ابو جحہ بن حبان نے کہتے ہیں کہ ایک دن میں امتحان کیلئے ان کے گھر پہنچ گیا تو مجھے امام ابوحنیفہ سے روایت کردہ تین سو سے زیادہ احادیث دکھائیں جن میں سے کسی ایک حدیث کی روایت بھی امام صاحب نے نہیں کی تھی، میں نے کہا اسے شیخ اخذ سے ڈر اور جھوٹی روایت مت کر، وہ اس پر ہنسنے لگے اور میں اٹھ کر چلا آیا، یہ حکایت ذہبی نے بھی میزان میں اور حافظ ابن حجر نے لسان میں بیان کی ہے، حافظ فی کے اس قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہ کا یہ حفاظ حدیث میں اتقان اور روایات و اہم ضعیفہ سے احتراز میں مشہور تھے، اور امام صاحب کی طرف جان بوجہ کر بعض مخالفین نے ایسی روایات منسوب کر دی تھیں، جن سے امام صاحب کو سوء حفظ کے ساتھ مطعون کرنے کا جواز نکلا آئے، اسی طرح ابن حبان اپنی کتاب الضعفاء میں بھی امام صاحب کی طرف حفظ روایت و تھلیل استاد کی نسبت کر دی ہے جیسا کہ تانیہ ص ۹۰ میں یہ بات مع جواب نقل ہوئی۔ غالباً ایسے ہی کچھ غلط دلائل جمع کر کے خطیب بغدادی نے امام مالک کو بھی گلیل الخطب کہا ہے۔ جیسا کہ تانیہ ص ۱۲ میں ہے۔

حافظ ذہبی نے امام صاحب کو تذکرۃ الخلفاء اور اپنی کتاب "المصنف" میں بڑی عظمت کے ساتھ درج کیا ہے، اور بڑے بڑوں کو ان کے شیوخ و علائقہ حدیث میں گنایا ہے، محدث شہیر ابوداؤد کا قول بھی ان کی امامت کیلئے پیش کیا ہے وغیرہ، پھر آخر میں لکھا کہ میں نے امام صاحب کا تذکرہ مستقل تصنیف میں بھی کیا ہے (تذکرۃ الخلفاء ص ۱/۱۲۸)

اس تصنیف کا نام مناقب الامام ابی حنیفہ وصاحبہ ابی یوسف و محمد بن الحسن ہے جو احیاء المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے شائع ہو چکی ہے، اس میں آپ کے شیوخ و علائقہ حدیث و فقہ کا ذکر پوری تفصیل سے کیا ہے اور اکابر محدثین کی مدح نقل کی ہے عنوان احتجاج بالحدیث کے تحت یحیی القطان کا قول تلخین والوں کی طرف سے نقل کیا گیا ہے اور اس کی جواب دی بھی کی ہے، مگر علامہ کوثری نے حاشیہ میں قول مذکور کی سند ہی میں کلام کیا ہے اور پھر اپنے طریقہ پر جواب مذکور کی تکمیل کر دی ہے رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعہ، حافظ ذہبی نے آخر میں امام ابوداؤد کا قول امام صاحب کی امامت مطلقہ کی سند میں پیش کیا ہے۔

حافظ ابن عبد البر کی توثیق

حافظ ذہبی کی طرح حافظ ابن عبد البر کو بھی صاحب تہذیب و صاحب مرعۃ نے امام صاحب پر جرح کرنے والوں میں شمار کرانے کی سعی کی ہے اور اس کا خاص طریقہ اختیار کیا ہے کہ پوری عبارت تہذیب کی صرف تحقیق الکلام ص ۲/۱۳۹، میں نقل کی وقد روی هذا الحديث ابو حنیفہ عن موسی بن ابی عائشہ ولم یسندہ غیر ابی حنیفہ وهو سنی الحفظ عند اهل الحديث، اس کے علاوہ دوسری جگہ عند اهل الحديث کا لفظ ترک کر دیا ہے اور یہ دکھانے کی سعی کی ہے کہ خود ابن عبد البر ہی امام صاحب کو سنی الحفظ کہتے ہیں، چنانچہ تحقیق الکلام ص ۲/۱۴۰، میں ہے کہ امام نسائی، وابن عبد البر وغیرہ نے امام صاحبؒ میں من حیثہ الحفظ کلام کیا ہے، ص ۲/۱۴۵، میں لکھا کہ امام صاحبؒ پر بعض جرح مفسر بھی ہوئی ہیں جیسا کہ حافظ ابن عبد البر کی جرح یہ لفظ "وہو سنی الحفظ" ص ۲/۱۴۶، میں لکھا کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے جو محدث ہیں ان میں بعض امام صاحب کے مداح بھی ہیں جیسے حافظ ابن عبد البر وغیرہ اور تہذیب الاحوذی ص ۱/۱۱۸، میں لکھا وقد تفسرہ بہ الامام ابو حنیفہ وهو سنی الحفظ کما صرح بہ ابن عبد البر، مرعۃ ص ۳/۳۶، میں بھی بھیضہ سنی عبارت الامام کا لفظ کم کر کے ذکر کی گئی، غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اہل توثیب کا حوالہ صرف ایک جگہ دیا گیا اور جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا، وہ تحقیق طلب ہے دوسرے باقی سب جہتوں سے عند اہل حدیث کا لفظ بھی اُڑا دیا گیا اور پھر یہ دعویٰ ہر جگہ کیا جانے لگا کہ خود حافظ ابن عبد البر ہی نے امام صاحب کو سنی الحفظ کہا ہے اور یہ تہذیب کا کہا ہے۔

اب ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ حافظ ابن عبد البر نے اپنی طرف سے امام صاحب کو ہرگز سنی الحفظ نہیں کہا بلکہ اہل حدیث کی بات نقل کی ہے اور اہل حدیث سے بھی ان کی مراد صرف وہ روایات و تلمیح حدیث ہیں جو فقہ حدیث یا معانی حدیث سے بے تعلق یا کم تعلق رکھتے ہیں اور اس اصطلاح کی طرف اشارہ اکابر فقہاء محدثین کی عبارات میں بھی ملتا ہے مثلاً امام ترمذی نے کتاب الحلیل میں فرمایا: وقد تکلم بعض اهل الحديث فی قوم من اجلۃ اهل العلم وضعفوه من قبل حفظهم ولفهم آخرون من الانمة بجلالہم وصدقہم و ان کانوا وھما فی بعض ما رواوا (بعض اہل حدیث نے کچھ ایسے حضرات میں بھی کلام کیا ہے جو بڑے طویل القدر اہل علم ہیں اور ان کی تصدیق بالفاظ حفظ کی ہے اور دوسرے محدثین نے ان کی جلالہ تدر صدق کی وجہ سے ان کی توثیق کی ہے اگرچہ ان سے بعض روایات میں خطا بھی ہوگی ہو،

اہل حدیث کون ہیں؟

حافظ ابن عبد البرؒ نے "الانفا" ص ۱۵۰ میں ان کلمات جرح پر کلام کرتے ہوئے جو امام مالک سے امام اعظمؒ کے بارے میں نقل

کئے گئے ہیں لکھا کہ ”ان سب اقوال کی روایت امام مالک سے“ اہل حدیث نے کی ہے، لیکن اصحاب مالک جو اہل الرائے (فقہاء) ہیں وہ کوئی ایک قول بھی ایسی جرح کا امام اعظم کے بارے میں امام مالک سے نقل نہیں کرتے۔“

یہاں حافظ ابن عبد البر نے بات بالکل صاف کر دی کہ امام صاحب پر جرح کرنے والے وہی ہیں جو زعمی محدث یا رواۃ وناقلین حدیث ہیں، باقی فقہاء و محدثین یا اہل علم محدثین ایسا نہیں کر سکتے نہ انہوں نے ایسا کیا ہے،

آگے اسی کتاب کے ص ۷۳ میں امام ابو یوسفؒ کے حامد و مناقب کثیر الحدیث وغیرہ ذکر کرنے کے بعد آخر میں لکھا: طبری نے کہا کہ ایک جماعت اہل حدیث نے ان سے بوجہ غلبہ رائے (تلفظ) کو تفریع فروغ و مسائل محبت سلطان و تقلد قضاء و لیس حدیث نہیں کی، حافظ ابو عمر نے اس پر لکھا کہ یحییٰ بن معین تو امام ابو یوسفؒ کی مدح و توثیق ہی کرتے تھے ان کے سوا باقی اہل حدیث تو گویا سب ہی امام ابو حنیفہ و اصحاب ابی حنیفہ کیلئے دشمن جیسے معلوم ہوتے ہیں،

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات اہل حدیث غیر فقہاء و حافظ ابن عبد البر امام اعظم و اصحاب امام سے نفی بغض رکھنے والا سمجھتے ہیں، جو امام صاحب کے بارے میں خود بھی غلط باتیں بلکہ غلط روایات تک منسوب کر دیتے ہیں، اور اکابر ائمہ و محدثین کی طرف بھی غلط نسبت کر کے امام صاحب کو مجروح ثابت کرنے کی سعی کرتے ہیں) اس لئے اگر تمہید میں کلمات مذکورہ صحیح طور سے نقل بھی ہوئے ہیں تو ان کا مطلب صرف اتنا ہے کہ امام صاحب کے سوا چونکہ کسی اور نے اس روایت کو مستند نہیں کیا، اور ان کو اہل حدیث غیر فقہاء کی جماعت سوء حفظ کے ساتھ مطعون کرتی ہے اس لئے ان کی یہ روایت ایسے مخالفین کے مقابلہ پر حجت نہ بن سکے گی۔ اس سے یہ بات ثابت کرنا کہ خود حافظ ابن عبد البر نے امام صاحب کو سنی الحدیث کہا، بہت بڑی تکلیف ہے حافظ موصوف نے تو نہ صرف امام صاحب کا ہر کتاب میں بڑی عظمت کے ساتھ ذکر کیا بلکہ ان کے اوپر جو علم اہل حدیث غیر فقہاء کی طرف سے کئے گئے ہیں، ان کی جواب دہی بڑی تحقیق و کاوش کے ساتھ کی ہے اور مستقل کتاب بھی ائمہ ثلاثہ (امام اعظم، امام مالک و شافعی کے مناقب پر لکھی ہے، پھر اپنی نہایت مشہور کتاب جامع بیان العلم و فضلہ میں تفصیل علم کی بہت سی روایات صرف امام صاحب کی سند سے نقل کی ہیں اور جس روایت میں امام صاحب سے روایت کرنے والوں میں کچھ شک ہوا تو تحقیق کر کے امام صاحب کے واسطہ کو قوی کرنے کی سعی کی ہے، ص ۱۳۵ میں ابن ابی یوسف عن ابی حنیفہ عن عبد اللہ بن الحارث بن جزمی حدیث روایت کی: ”من تفقه فی دین اللہ کفاه اللہ ہمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب“ (جو شخص خدا کے دین میں تفقہ حاصل کرنے کے درپے ہوگا اللہ تعالیٰ اس کے سارے مقاصد پورے کرے گا اور اس کو ایسے طریقوں سے رزق پہنچائے گا جن کا اس کو گمان بھی نہ ہوگا۔) اس روایت کو بیان کر کے حافظ ابن عبد البر نے لکھا کہ محمد بن سعد و اقدی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے انس بن مالک و عبد اللہ بن الحارث بن جزمی کو دیکھا ہے، گویا امام صاحب کی تابعیت کو تسلیم کیا، غرض ہم صاحب تہذیب و صاحب مہار عا کے اس طرز تحریر و تحقیق کے خلاف سخت احتجاج کرتے ہیں، جس سے ناظرین غلط نتائج و نظریات اخذ کرنے پر مجبور ہوں اول تو ان کو ہر نقل میں حال و دل دینی چاہئے اور پھر جس بات کو نقل کریں اس کو سوچ سمجھ کر نقل کریں تاکہ اوپر کی طرح نہ وہ خود مغالطہ میں پڑیں نہ دوسروں کو غلط فہم کا شکار بنائیں، ممکن ہے ہمارے ناظرین میں سے کسی کو تکلیف کا لفظ گراں گذرے مگر انوس ہے کہ ہم اس موقع کیلئے اس کا قلم تبدیل نہ لاسکے، اس کے مقابلہ میں اگر ہمارے ناظرین اس طرز تحریر سے واقف ہوں جو وہ ہمارے اکابر کے ساتھ روا رکھتے ہیں، تو شاید ان کی گرائی اور بھی کم ہو جائے گی، بطور مثال ملاحظہ ہو حضرت محترم علامہ محدث مولانا عبد اللہ صاحب دایم فہم کی مرعاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۱۶۲/۱ وللعلامہ المحدث الفقیہ الشیخ عبد اللہ الامرت سری کتاب نفیس فی هذه المسئلة سماه الكتاب المستطاب فی جواب فصل الخطاب، قد رد فیہ علی ما جمعه الشیخ محمد انور من تقریراته المنتشرة فی هذه المسئلة فلیک ان تراجعہ ایضاً لتقف

علی تشغیبات الحنفیہ مر اوغاتہم الحدلیہ ووسائلہم الخبیثۃ الواہیہ و تمویہاتہم الباطلۃ المذخرۃ“ واثبتین عربیت ان الفاظ کا مطلب سمجھ گئے ہوں گے، اور غیر عالم کتب لغت کی مدد سے سمجھ لیں گے، پھر جس مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف صاحب مرعاۃ نے اتنے سخت الفاظ استعمال کئے ہیں، وہ صرف حنفیہ کا مسلک نہیں ہے بلکہ جمہور کا مسلک ہے، علامہ ابن تیمیہؒ جن کو علماء اہل حدیث بھی اپنا امام مانتے ہیں لکھتے ہیں

فالنزاع من الطرفين لكن الدين مسئلہ زبحث میں نزاع طرفین سے ہے لیکن جو لوگ

ینہون عن القراءة خلف الامام کے پیچھے قراءت سے منع کرتے ہیں، وہ جمہور سلف و

جمہور السلف و الخلف و معہم الکتاب خلف ہیں اور ان کے ساتھ کتاب اللہ و سنت صحیحہ ہے اور

والسنة الصحيحة والدين اوجوبها جو لوگ امام کے پیچھے مقتدی کیلئے قراءۃ کو واجب قرار دیتے

علی الماموم فحدیثہم ضعیفۃ الاثمتہ ہیں، ان کی حدیث کو ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے (نوع العبادات ۸۲۶)

ظاہر ہے کہ ایسے مسئلہ میں حنفیہ کو شور و شغب کرنے، بکروفریب، جھگڑوں، و سناں خبیثہ و اہیہ) باطل و مذخرف طریقوں پر مبلغ سازی کرنے کی کیا ضرورت تھی اور اگر تھی تو صرف حنفیہ ہی کیوں جمہور سلف و خلف نے بھی ایسا کیا ہوگا۔

جس مسئلہ میں بقول امام ابن تیمیہ جمہور سلف و خلف حنفیہ کے ساتھ ہوں، قرآن مجید و حدیث صحیح ان کا مستدل ہو، اور اس کے مقابلہ میں اہل حدیث دوسرے حضرات کے پاس صرف ضعیف حدیث دلیل ہو، ایسی صورت میں حنفیہ کے خلاف اس قدر تیر لسانی کرنا کیا مناسب ہے؟ قراءۃ خلف الامام کی بحث پورے دلائل کے ساتھ جب اپنے موقع پر آئے گی تو ہم مخالفین کے دلائل و طرز تحقیق پر سیر حاصل کلام کریں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ

طعن سوء حفظ کا دوسرا جواب

علامہ محقق سبط ابن الجوزیؒ نے الانحصار و الترجیع للمذہب الصحیح“ ص ۸ میں لکھا کہ امام صاحب چونکہ حدیث کی روایت بالسنی کو جائز فرماتے تھے، اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ بات انہوں نے اپنے سوء حفظ کی وجہ سے جائز رکھی ہے۔

دوسری وجہ کی طرف علامہ کوثریؒ نے اسی موقع پر حاشیہ میں اشارہ کیا ہے کہ فقہاء عہد عثمانی جہاں مجلس تفسیر میں اکثر ارسال و روایت بالسنی سے کام لیتے تھے اور بخلاف تابعین و رواۃ حدیث کے ان کی حفاظت معانی پر اعتناء دو اطمینان بھی تھا اس لئے ان کیلئے ایسا کرنا درست تھا مگر لوگوں نے غلط فہمی سے فقہاء کو سوء حفظ سے متہم کر دیا۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ یہ بھی عجیب بات ہے کہ امام صاحب روایت بالسنی کی اجازت دیں تو ان کو سوء حفظ سے متہم کر دیا جائے اور امام بخاریؒ اجازت دیں تو کوئی اعتراض نہ ہو۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ص ۲۸/۷ (باب مرجع النبی ﷺ من الاحزاب) حدیث بخاری“ لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظہ“ پر بحث کرتے ہوئے لکھا: ”مجھے یہ بات مذکور طریقہ پر ثابت ہوئی کہ اختلاف لفظ مذکور میں بعض رواۃ حدیث کے حفظ کی وجہ سے ہوا ہے کیونکہ سیاق بخاری دوسرے سب حضرات کے سیاق کے خلاف ہے، پھر حافظ نے بخاری و مسلم کی جدا جدا روایات مفصل نقل کر کے لکھا کہ دونوں کے تغایر لفظین سے ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو عبداللہ بن محمد بن اسماء نے جو بخاری و مسلم دونوں کے شیخ ہیں، بخاری کو تو ایک لفظ لا یصلین احد العصر سے روایت پہنچائی، اور مسلم وغیرہ کو دوسرے لفظ لا یصلین احد الظہر سے اور اسی دوسرے لفظ کے ساتھ جویریہ نے بھی روایت کی ہے جو لفظ بخاری کے خلاف ہے، یا ایسا ہوا ہے کہ امام بخاری نے اس حدیث کی روایت اپنے حافظ سے کر دی اور لفظ کی رعایت نہیں کی، جیسا

کہاں کا مذہب ہے، کہ وہ اس کو چارہ زکرتھے ہیں، بخلاف امام مسلم کے کہ وہ مفتوں کی بھی یہ کثرت رعایت و حفاظت کرتے ہیں۔" یہاں امام اعظم و امام بخاری کا موازنہ کیجئے کہ امام صاحب نے لولت کل صلوة کی روایت کی تو کہہ دیا گیا کہ اس روایت کو امام صاحب کے سوا کسی اور نے مستند نہیں کیا اور ان پرستی الخطہ ہونے کا الزام ہے، حالانکہ اس کو مستند کرنے والے دوسرے بھی ہیں، اور امام احمد کا بھی وہی مذہب ہوتا جو امام صاحب کا ہے یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ انھوں نے اس کو مستند سمجھا ہوگا، اسی طرح امام صاحب کی روایت حسن کان لہ امام فقہاء الامام لہ قواءۃ کو بھی اسی دلیل سے گرانا، اور ان کے مسلک کو کمزور ثابت کرنا جبکہ وہی مسلک جمہور سلف و خلف کا بھی ہے کیا انصاف ہے؟ دوسری طرف دیکھئے کہ امام بخاری سب کے خلاف بھائے لفظ ظہر کے عصر کی روایت کرتے ہیں تو اس کیلئے روایت بالسنی کے جواز سے گنجائش نکالی جارہی ہے، اور حافظ جو ہر موقع پر امام بخاری کی حمایت کا حق ادا کرتے ہیں، یہاں یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ امام بخاری نے حافظ سے روایت کر دی، کیا روایت بالسنی کے جواز میں یہ بھی آسکتا ہے کہ عصر کی جگہ ظہر کی روایت کر دی جائے یا بالعکس؟

فقہ الحدیث وفقہ اہل الحدیث کا فرق

ناظرین کو ان دونوں کا فرق ہر موقع پر پیش نظر رکھنا چاہئے ہم پہلے بھی حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی نقل کر چکے ہیں کہ اگر احادیث کی مراد صحیح سمجھ کر فقہ کی طرف آئیں اور اسی مراد و معنی کے تحت مسائل نکالیں تو یہ صحیح طریقہ ہے اور پہلے ہم ایک مراد اپنے طور سے متعین کر کے حدیث کی طرف چلیں اور اس کو ثابت کریں تو یہ طریقہ غلط ہے کیونکہ یہ فقہ سے حدیث کی طرف جاتا ہے، ائمہ متبوعین کی فقہ اور اہل حدیث کی فقہ میں یہی فرق ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی ہر باب کی حدیثیں روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں: یہی قول اکثر اہل علم کا ہے۔ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے، یہ بہت سے اہل علم اصحاب رسول ﷺ دنا بعین کا ہے۔ یہ قول اکثر علماء اصحاب رسول کا ہے۔ یہ قول اکثر فقہاء اصحاب رسول کا ہے۔ ائمہ اربعہ کے مذاہب کا بھی ذکر کرتے ہیں مگر کہیں بھی اپنے استاذ حدیث امام بخاری کا مذہب نقل نہیں کرتے کیونکہ جن مسائل میں انھوں نے ائمہ اربعہ کی موافقت کی ہے، وہ خاص امام بخاری کا مذہب نہ ہوا، اور جن مسائل میں سب سے الگ راہ اختیار کی، وہ موجودہ عصر اس لئے باوجود جن حدیث میں ان کی نہایت جلالہ قدر کے بھی ان کے فقہ الحدیث کا وہ پایہ نہیں سمجھا گیا جو ائمہ اربعہ کا تھا اور محدث کبیر ابو داؤد و حالانکہ خود ضعیفی المذہب تھے انھوں نے امام احمد کیلئے فقہ الحدیث کی امامت تجویز نہیں کی اور باقی تینوں اہل علموں کو امام کا خطاب دیا، شاید ان ہی کی تقلید میں حافظ ابن عبد البر نے بھی الانشاء میں صرف تین آئمہ کا ذکر کیا اور امام احمد کا نہیں کیا۔

تاہم یہ ان کا یہ کہی اور ہم تو چاروں آئمہ کو مجتہد کی حیثیت سے برابر مانتے ہیں اور ماننا چاہئے ان کے اجتراح سے چارہ نہیں بلکہ آج کل کے علماء اہل حدیث جو فقہ ہمارے ہیں اور چلانا چاہتے ہیں ان کی قدر و قیمت سب کو معلوم ہے، جو حضرات محدثین و شیوخ اخی بات نہ سمجھ سکیں کہ سنی الخطہ امام صاحب کو دوسروں نے کہا ہے یا خود ابن عبد البر نے اور بے تحقیق بات دوسروں کی طرف منسوب کریں، شروہ حدیث میں لکھ کر شائع کر دیں، اور حوالہ ردیافت کیا جائے تو اپنے استاذ پر حوالہ کر دیں کہ ہم نے تو ان کے علماء پر لکھ دیا ہے، ایسے حضرات سے کس طرح توقع کی جائے کہ مدارک کتاب و سنت اور اجتماع و قیاس کو صحیح طور سے سمجھ کر دوسروں کو طعن کر دیں گے سو ما علینا الا البلاغ۔

امام صاحب جید الخطہ تھے

طعن سنی الخطہ کی تقریب سے مناسب ہے کہ امام اعظمؒ کے جید الخطہ ہونے پر کچھ شہادتیں پیش کر دی جائیں۔

(۱) طبقات الخطاء لابن عبد البہادی میں ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کو من جملہ حفاظ اثبات شمار کیا گیا ہے۔

(۲) سید الخلفہ نجفی بن محمد بن سہیل سے امام صاحب کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: وہ نہ تھے، میں نے کسی کو نہیں سنا کہ ان کی تصنیف کی

ہو۔ یہ شعبان النہج ہیں کہ امام صاحب کو حدیث بیان کرنے کیلئے لکھ رہے ہیں اور شعبہ تو پھر شعبہ ہی ہیں (یعنی امیر المؤمنین فی اللہ ریث اور نہایت بلند پایہ محدث) یہ بھی فرمایا کہ امام ابوحنیفہ روایت حدیث میں ثقہ تھے (الاتقاء و تہذیب) یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب عادل و ثقہ تھے جن کی تقدیر حضرت عبداللہ بن مبارک کو سچ نے کی ہو، ان کے بارے میں تم کیا گمان کرتے ہو۔ (مناقب کروی ص ۱/۹۱)

یہ یحییٰ بن معین وہ ہیں کہ نقدر رجال میں سب ان کے حجاج ہیں اور سارے محدثین ان کے نقد پر اعتماد کرتے ہیں، وہ امام صاحب کی نہ صرف بحرِ پور توثیق کرتے ہیں بلکہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ”ان کی آج تک میرے علم میں کسی نے تضعیف نہیں کی ہے اور ابن الدینی نے بھی ان کی مدح کی ہے۔“ (ذب ذیابات الدرر اسات ص ۱/۳۳۵) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ بات بعد کو بوجہ مصیبت و تاؤ اقلیت یا اہل حدیث روایۃ و تاملین کے غلط پروپیگنڈہ کے سبب سے ہوئی ہے، ان کے زمانہ تک نہ کسی نے امام صاحب کو سنی الحفظ کہا نہ دوسرا کوئی نقد کیا۔

(۳) خاتم اللہ شین الشانی نے فتاویٰ جہان میں لکھا کہ امام ابوحنیفہ مبارک حافظ حدیث میں سے تھے۔

(۴) حافظ ذہبی نے الصغیر اور طبقات الحفاظ میں ان کو محدثین حفاظ میں شمار کیا۔

(۵) محدث اشمس نے امام صاحب سے فرمایا کہ اے معشر الفقہاء! آپ لوگ اطباء ہیں اور ہم صرف عطار و دوا فروش اطباء

حدیث و حفاظ حدیث ہی ہو سکتے ہیں جوادیہ کی طرح احادیث کے تلہ و بطن دونوں سے واقف ہوں۔

(۶) حضرت عبداللہ بن مبارک نے (جن کو امام بخاری نے اہل زمانہ قرار دیا ہے) فرمایا: کوئی شخص بھی امام ابوحنیفہ سے زیادہ معتدلی و مقلد بننے کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ وہ امام وقت نقی، نقی ورع، عالم و فقیہ سب کچھ تھے، انہوں نے علم کو ایسا واضح و روشن کیا کہ کسی دوسرے سے نہ ہو سکا، اور یہ سب اپنی بصیرت و فہم، فطری ذکاوت و خدا داد تقویٰ کے ذریعہ سے کیا اپنی بڑی توثیق کے بعد بھی امام صاحب کو سنی الحفظ کہا جائے گا؟ شاید امام بخاری کو ان کے یہ الفاظ نہ پہنچے ہوں۔

(۷) حضرت سفیان ثوری نے فرمایا: جو شخص امام ابوحنیفہ کی مخالفت کرتا ہے، اس کو ان سے زیادہ بلند مرتبہ اور علم میں بھی بڑھ کر ہونا چاہئے، اور یہ بات پائی جاتی بہت مستبعد ہے یہ بھی فرمایا کہ امام صاحب کی معرفت تاج و منسوخ احادیث کے بارے میں بہت زیادہ اور پختہ تھی اور وہ صرف ثقہ راویوں ہی سے احادیث لیتے تھے، اور حضور ﷺ کے آخری عمل کی کھوج نکالا کرتے تھے، صرف صحیح ارشادات نبویہ کے اتباع کو جائز سمجھتے تھے، وغیرہ

(۸) مشہور محدث بزیذ بن ہارون نے فرمایا: امام ابوحنیفہ نقی، نقی، زاہد و عالم صدوق اللسان اور احفظ اہل زمانہ تھے، کیا احفظ اہل

زمانہ کو سنی الحفظ کہا جائے گا؟ وانی اللہ اعلم

(۹) شیخ عبداللہ بن دلاؤ نے فرمایا: اہل اسلام پر واجب ہے کہ اپنی نمازوں میں امام صاحب کے واسطے دعائیں کریں کیونکہ انہوں نے اہل اسلام کیلئے سنن و فقہ کو محفوظ کر دیا۔ ”انفوس! جس نے دوسروں کیلئے حدیث و فقہ دونوں کی ہمیشہ کیلئے حفاظت کا سر و سامان کیا، اسی کو سنی الحفظ کا خطاب دے دیا گیا۔

(۱۰) امیر المؤمنین فی اللہ ریث حضرت شعبہؓ نے فرمایا: واللہ! امام ابوحنیفہ حسن الفہم جید الحفظ تھے، جس طرح میں یقین کے ساتھ

جانتا ہوں کہ دن کی روشنی کے بعد رات کی ظلمت ضرور آتی ہے اسی طرح مجھے یقین ہے کہ علم امام صاحب کا ہمیشہ تھا۔“ (ذب ص ۱/۳۳۷)

کیا سنی الحفظ لوگوں کی یہی شان ہوتی ہے؟ تلک عشرۃ کاملہ

اہم فائدہ: مزید افادہ کیلئے آخر میں پھر حافظ ابن عبدالبر کے چند جملے نقل کئے جاتے ہیں، آپ نے الاتقاء میں لکھا کہ بعض اہل حدیث نے امام صاحب پر طعن کیا ہے اور وہ سے بڑھ گئے، اسی طرح آپ کے زمانے کے بھی بعض لوگوں نے آپ پر حسد کی وجہ سے ظلم و تعدی کی ہے“

کتاب الکنیٰ میں لکھا: امام ابوحنیفہؒ نے حضرت انس بن مالک کو دیکھا اور حضرت عبداللہ بن الحارث بن جزء سے حدیث بھی سنی، اس لئے آپ کو تابعین میں شمار کیا گیا، آپ حدیث کے امام حسن الرائے والقیاس، لطیف الاستخراج، جید الذہن، حاضر الفہم، ذکی، ورع اور عاقل تھے، مگر آپ کا مذہب چونکہ اخباراً عادیوں کے بارے میں عدم قبول تھا جبکہ وہ اصولی مجمع علیہا کے قائل ہوں اس لئے اہل حدیث نے ان پر تکبر کی اور آپ کی مذمت کے درپے ہوئے جس میں وہ حد سے بڑھ گئے اور دوسرے لوگوں نے آپ کی تعظیم کی، آپ کا ذکر وشہرہ بلند کیا اور آپ کو اپنا امام بنایا، یہ لوگ بھی آپ کی حد میں حد سے کچھ آدھ گئے، (ذہب ص ۳۳۲/۲) حافظ ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم وفضله میں لکھا:۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی جیسے جلیل القدر ائمہ کی شان میں جس کسی نے بدگویی کی ہے اس پر اعلیٰ کا یہ شعر صادق آتا ہے۔

کناطح صخرۃ یوما لیفلحها فلم یضرھا واهنی قرنه الوعل،

(کوہستانی بکر سے چٹان کو توڑ ڈالنے کیلئے نگر ماری مگر چٹان کا کچھ نہ بکڑا خود بکر سے نے اپنا سینک توڑ لیا)

اسی مضمون کو حسین بن حمید نے اس طرح ادا کیا ہے ۔

یا ناطح الجبل العالی لیکلمہ اشفق علی الراس لاشفق علی الجبل

(اوجھ پہاڑ کو ٹکریں مار کر زخمی کرنے کا ارادہ کرنے والے نادان! پہاڑ پر نہیں بلکھائے سر پر ترس کھا)

(امام بخاری کے شیخ معظم امیر المومنین فی الہدیث) حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے کسی نے کہا کہ فلاں شخص امام ابوحنیفہؒ کی

بدگویی کرتا ہے تو آپ نے ابن الرقیات کا یہ شعر پڑھا ۔

حسدوک اذ فوک فضلک اللہ بما فضلت بہ النجباء (تجھ پر اس لئے حسد کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھ کو ان

فضائل و مناقب سے نوازا ہے، جن سے تمام اشراف و نجباء کو نوازا ہے)

ایسا اسودودی کا یہ شعر بھی بر مغل ہے ۔

حسدوا الفتی اذ لم ینالوا صعبہ الناس اعداء له وخصوم

(لوگ حسد کی راہ سے آدمی کے دشمن بن جاتے ہیں، جب وہ عمل کی راہ سے اس کی برابری نہیں کر سکتے)

آخر میں حافظ ابن عبدالبر نے لکھا

صحابہ و تابعین کے بعد ائمہ اسلام، ابوحنیفہ، مالک و شافعی کے فضائل ایسے ہیں کہ خدا جسے ان کی سیرت کے مطالعہ اور اقتداء کی

توفیق بخشے، یقیناً وہ بہت خوش نصیب ہے۔

لام حدیث ابوہوفہؒ نے کہا: خدا کی رحمت ہو ابوحنیفہؒ پر وہ لام تھے، خدا کی رحمت ہو مالک پر وہ لام تھے، خدا کی رحمت ہو شافعی پر وہ لام تھے۔

جیسا کہ اوپر حافظ ابن عبدالبرؒ نے الکنیٰ میں لکھا کہ امام صاحب پر بڑا اطمینان اہل حدیث کا بعد عدم قبول اخباراً عادیوں کا ہوا ہے،

اور پھر جواب کی طرف بھی اشارہ کیا، اسی طرح ہر مذہب کے اکابر فقہائے محدثین نے امام صاحب کی طرف سے اس طعن کا دفاع کیا ہے اور

۱۔ یہ کتاب جو اہل علم کیلئے نہایت مفید ہے عربی میں دو صدوں میں شائع ہوئی تھی، اس کے بعد بعض مصری علماء نے اس کا اختصار شائع کیا، اور اس کا مختصر اردو

ترجمہ مولانا آزاد کے ایماء سے مولانا عبدالرزاق صاحب بیچ آبادی نے کیا جو تہذیب اصفہان دہلی سے شائع ہوا، افسوس ہے کہ اختصار میں نہ صرف اسانید و مکرر

روایات حذف کی گئی ہیں بلکہ بہت سا اصل حصہ بھی کم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اردو ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے اور آخر میں نہ معلوم کس کے ایماء سے اس نہایت معتبر و مستند

کتاب مستطاب کے ساتھ رفیع بن سلیمان کا لکھا ہوا کنذہب (جموٹا) سفر نامہ امام شافعیؒ بھی جوڑ دیا گیا ہے جس کی تخریج حافظ ابن حجر و حافظ ابن حجر نے بھی کی ہے، اور علامہ کوثریؒ نے اس کی مکمل و مدلل تردید "بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن الطہیانی" ص ۳۵۳۲ میں کی ہے۔ "مؤلف"

درحقیقت یہی ایک اعتراض ایسا تھا بھی جس کو اجمیت دی جا سکتی تھی، باقی اعتراضات سے تو ناواقف لوگوں کو متاثر کرنے کیلئے معاندین نے بطور تلبیس صرف مخالف آئیوں کی ہیں اس لئے یہاں ہم امام صاحب کے چند اصول استنباط ذکر کرتے ہیں، جن سے امام صاحب کا واضح و معقول مسلک روشنی میں آجائے گا اور ان کا تفصیلی علم ہر حنفی خصوصاً اہل علم کو ہونا بھی چاہئے۔

اصول استنباط فقہ حنفی

امام صاحب آپ کے اصحاب یا فقہ حنفی پر نقد چونکہ بقول علامہ کوثری اصول استخراج فقہ حنفی سے ناواقفیت کے سبب سے بھی ہوا ہے اور علامہ موصوف نے تانیہ ص ۱۵۲ میں ان میں سے ۱۶ ہم اصول ذکر کئے ہیں، ہم اس موقع پر ان کو بھی پیش کر دینا مناسب سمجھتے ہیں تاکہ فقہ حنفی و امام اعظمؒ کے علمی فضل و کمال کا یہ نہایت اہم پہلو بھی واضح ہو جائے اور مخالفین و معاندین پر اتمام حجت کا فرض پوری طرح ادا ہو جائے۔ ان ازید الا اصلاح ما استطعت وما تولیقی الا باللہ العلی العظیم۔

(۱) بقول مرسلات ثقات، جبکہ ان سے قوی کوئی روایت معارض موجود نہ ہو۔ اور مرسل سے استدلال کرنا سبب متواتر تھا، جس پر امت محمدیہ نے طروں مشہود لہا بالخیر میں عمل کیا تھا، حتیٰ کہ ابن جریر نے کہا: مرسل کو مطلقاً رد کر دینا ایسی بدعت ہے جو دوسری صدی کے بعد پیدا ہوئی، جیسا کہ اس کو باجی نے اپنی اصول میں، حافظ ابن عبدالبر نے تمہید میں، اور ابن رجب نے بھی شرح طلل الترمذی میں ذکر کیا ہے بلکہ امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں مراسل کے ساتھ استدلال کیا ہے، جس طرح جزء القراءۃ خلف الامام وغیرہ میں بھی کیا ہے، اور صحیح مسلم میں مراسل موجود ہیں، پھر جس نے بھی ارسال کو نظر انداز کیا، اس نے سبب معمول بہا کا آدھا حصہ ترک کر دیا۔

(۲) اصول استنباط امام اعظمؒ ہی میں سے یہ بھی ہے کہ وہ اخبار آحاد کو ان اصول پر پیش کرتے ہیں جو استقرار موار و شرع شریف کے بعد ان کے پاس جمع ہوئے تھے، پس اگر کوئی خیر و احسان اصول کے مخالف ہوتی تو اس کے مقابلہ میں اصل کو اختیار کرتے تھے تاکہ اقوی الدلیلین پر عمل ہو، اور اس خیر مخالف لہا اصل کو شاہ قرار دیتے تھے، امام طحاوی کی معانی الامار سے اس کی بہت مثالیں ملیں گی اور اس میں صحیح کی کوئی مخالفت نہیں ہے بلکہ مخالفت اس خبر کی ہے جس میں مجتہد کے لئے علت ظاہر ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ صحیح خبر کا تحقق جب ہی ہو سکتا ہے کہ مجتہد کے نزدیک اس میں کوئی عیب قادح موجود نہ ہو۔

۱۔ حدیث مرسل محدثین کی اصطلاح میں وہ کہلاتی ہے جس میں تابعی اپنے اور اس حضرت علیہ السلام کے درمیان واسطہ کو جان کے بغیر قال رسول اللہ ﷺ کہے، جیسا کہ عام طور پر حضرت سعید بن المسیب، یحییٰ بن یزید، ابراہیم حنفی، ابن ابی شیبہ، ابن ابی عمیر اور دوسرے اکابر تابعین کا معمول تھا، علامہ ابن تیمیہ نے لکھا: اصح قول یہ ہے کہ جس شخص کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ حدیث کے ساتھ روایت کی ہے روایت نہیں کرتا اس کی مرسل مقبول ہوگی (منہاج السنہ ص ۴۱)۔

شیخ الاسلام حافظ العصر عراقی نے ذکر کیا کہ امام محمد بن جریر طبری نے لکھا: تمام تابعین قبول مرسل پر متفق تھے، ان سے پانچ کے بعد کسی امام سے بھی ۲۰۰ تک اس کا رد و انکار مقبول نہیں ہے حافظ ابن عبدالبر نے کہا کہ ابن جریر کا اشارہ اس طرف ہے کہ سب سے پہلے امام شافعی نے قبول مراسل سے انکار کیا ہے، پھر اس کے بعد کہا کہ اس میں تو شریعت کی توڑ پھوڑ ہوتی ہے (کیونکہ شریعت کا بہت سا حصہ شتم کر دینا پڑتا ہے)، (مدیۃ الاسی الخلفاہ قاسم بن قسطو بغام ص ۶)۔

امام ابوہریرہؓ نے اپنے رسالہ میں لکھا: پہلے زمانہ میں علماء مراسل کے ساتھ استدلال و احتجاج کرتے تھے، جیسے سفیان ثوری، امام مالک و ازہبی تا آنکہ امام شافعی آئے اور اس میں کلام کیا (معارف السنن للعلامة البیہقی دامہ فیہم ص ۱/۲)۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: مرسل اختلاف کے یہاں مقبول ہے البتہ اس بارے میں امام طحاوی کا قول مستبر ہے کہ اہل رجبہ متصل کا ہے۔ بہ نسبت مرسل کے جیسا کہ فقہ السیف میں ہے اور حسانی کا قول مرجع ہے کہ مرسل حالی ہے بہ نسبت متصل کے مرسل کو امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ امام مالک نے بھی قبول کیا ہے اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت ہے، ابوہریرہؓ نے بھی قبول کیا ہے، امام بخاریؒ و شافعی نے قبول نہیں کیا، تاہم امام شافعی نے چھ مواضع میں قبول کیا ہے، جو غلطہ میں مذکور ہیں، قبول مرسل میں اکثر خلف امام ابوحنیفہؒ کے موافق ہیں۔ (اعرف ص ۲۱)

(۳) اخبار احاد کو عنوان و مومات کتاب پر بھی پیش کیا جاتا ہے، لہذا کوئی خبر اگر عموم یا ظاہر کتاب کی مخالف ہو تو امام صاحب اقوی الدلیلین پر عمل کرنے کیلئے خبر کی جگہ کتاب اللہ کو اخذ کرتے ہیں، کیونکہ کتاب قطعی الثبوت ہے، اس کے ظواہر و مومات بھی امام صاحب کے نزدیک قطعی الدلائل ہیں، جس کے دلائل کتب اصول میں مشرح و مفصل ہوئے ہیں، جیسے فصول ابی بکر رازی، شامل لافانی وغیرہ، لیکن جس وقت کوئی خبر عام یا ظاہر کتاب کے مخالف نہ ہو، بلکہ اس کے مجمل کا بیان ہو تو اس کو لے لیں گے کیونکہ اس میں بغیر بیان کے دلالت نہیں ہے، مگر اس کو باوجود زیادہ علی الکتاب بغیر آحاد میں داخل کرنا صحیح نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے،

(۴) امام صاحب کے اصول ناخبرہ میں سے یہ بھی ہے کہ خبر واحد پر جب عمل کریں گے کہ وہ سبب مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔

خواہ وہ سبب فعلیہ ہو یا قولیہ یہ بھی اقوی الدلیلین ہی پر عمل کرنے کیلئے ہے۔

(۵) خبر واحد کو اخذ کرنے کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ اپنی ہی جیسی خبر کے بھی معارض نہ ہو، تعارض کے وقت ایک خبر کو دوسری پر ترجیح دیں گے اور جو ترجیح انظار مجتہدین کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتی ہیں مثلاً ایک کے راوی کا بہ نسبت دوسرے کے فقیر یا فقہ ہونا۔

(۶) خود راوی کا مکمل بھی مختلف خبر نہ ہو جیسے حدیث ابی ہریرہ در بارہ غسل النساء و لوط کلب سے سات مرتبہ کیونکہ یہ خبر خود حضرت ابو ہریرہؓ کے خلاف ہے، لہذا امام صاحب نے اسی علت کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا، اور اس طریقہ پر اعلیٰ کی مثالیں سلف سے بہت ملتی ہیں جیسا کہ ان کا ذکر مشرح علی الترمذی لابن رجب میں ہے، اس اصل کی مخالفت ان حضرات نے کی ہے جن کی فقہ ظاہر یہ ہے کہ زیادہ قریب ہے۔

(۷) امام صاحب کے اصول استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ متن یا سند کے لحاظ سے زیادتی والی روایت کو احتیاطی الدین کے نقطہ نظر سے کمی و نقص والی روایت پر محمول کر دیتے ہیں جیسا کہ ابن رجب نے ذکر کیا ہے۔

(۸) خبر واحد کو اس وقت بھی نہیں لیا جاتا جبکہ اس کا تعلق عام و کثرت کے ساتھ پیش آنے والے عمل سے ہو، لہذا ایسے عمل پر حکم کا ثبوت بغیر شہرت یا قوا کر کے نہیں مانتے، اسی میں حدود و کفارات بھی داخل ہیں جو شہر کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

(۹) کسی حکم مسئلہ میں اگر مگرہ میں اختلاف رہا ہو اور اختلاف کرنے والے کسی صحابی نے دوسرے صحابی کی خبر واحد سے احتجاج و استدلال ترک کر دیا ہو تو ایسی صورت میں بھی اس خبر واحد کو معمول نہیں مانتے گے۔

(۱۰) خبر واحد کو اس صورت میں بھی نہیں لیا جائے گا جبکہ سلف میں سے کسی نے اس پر طعن کیا ہو۔

(۱۱) اختلاف روایات کی موجودگی میں حدود و موقوفات کے اندر اخف والی روایت پر عمل کریں گے۔

(۱۲) امام صاحب کے اصول استنباط میں سے یہ بھی ہے کہ راوی کو اپنی مرویہ روایت اپنے شیخ سے سننے کے بعد سے روایت حدیث کے وقت تک برابر یا درسی ہو اور درمیان میں کسی وقت بھی اس کو نہ بھولا ہو ورنہ اس کی روایت سے احتجاج درست نہیں (اگر امام صاحب کی تجویز روایت بالمعنی کی وجہ سے ان کو سنی الحفظ قرار دینا درست ہو سکتا ہے تو امام صاحب کی شرط مذکور کے لحاظ سے ساری دنیا کے محدثین عظام کو بھی سنی الحفظ اور امام صاحب کو سب سے زیادہ جید الحفظ ماننا چاہئے کیونکہ اور سب محدثین اس شرط کو لازم نہیں کرتے اور بار بار بھول جانے کے باوجود بھی روایت کو جائز اور اس سے احتجاج کو درست کہتے ہیں)

(۱۳) راوی حدیث کو اگر اپنی حدیث یا دہرہی اور اپنے کلمے پر مجرورہ کر کے روایت کر دے تو ایسی روایت بھی امام صاحب کے نزدیک جہت بننے کے لائق نہیں ہے، دوسرے محدثین اس کو بھی جہت مانتے ہیں۔

(۱۴) خود حدود شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، ان سے متعلق روایات مختلف کی موجودگی میں امام صاحب احوط کو اختیار کرتے ہیں، جیسے روایت قطع سارق بوجہ سرقہ ربح و ینار (مساوی تین درم) کے مقابلہ میں روایت قطع بوجہ سرقہ شی مساوی قیمت دس درم کو معمول بہ

بتایا، کیونکہ دس درم والی روایت لینے میں زیادہ احتیاط ہے اور وہ زیادہ احماد کے بھی لائق ہے جبکہ دھوں روایات میں سے کسی کا تقدم و تاخیر معلوم نہیں ہو سکا، ورنہ نایک کو دوسرے کے لئے ناخ مان لیا جاتا۔

(۱۵) امام صاحب کے اصول میں سے یہ بھی ہے کہ وہ ایسی حدیث پر عمل کرتے ہیں جس کی تائید میں آثار زیادہ ہوں۔

(۱۶) یہ بھی ان کے اصول میں سے ہے کہ خبر صحابہ تابعین کے عمل متواتر کے خلاف نہ ہو، خواہ وہ حضرات کسی شہر میں بھی رہے ہوں، اس میں کسی خاص شہر کی خصوصیت ان کے نزدیک نہیں ہے، جیسا کہ اس کی طرف امام حدیث لیث بن سعد نے اپنے اس مکتوب میں اشارہ کیا ہے جو حضرت امام مالکؒ کی خدمت میں ارسال کیا تھا۔

اسی طرح کے اور اصول بھی ہیں جن کے تحت امام صاحبؒ کو مکمل بالا توئی کے نقطہ نظر سے بہت سی روایات آحاد کو ترک کرنا پڑا ہے، علامہ کوثری نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ امام صاحبؒ کی مرویہ احادیث میں سے بعض کی تضعیف امام صاحب کے بعض شیوخ یا شیوخ کے بارے میں بعض متاخرین کے نقد و کلام کی وجہ سے کرنا بھی بجا و درست نہیں ہے کیونکہ ظاہر ہے خود امام صاحب اپنے شیوخ و شیوخ شیوخ کے حوال سے زیادہ واقف تھے بہ نسبت بعد کے لوگوں کے اور اکثر تو امام صاحب اور صحابی کے درمیان صرف دوراویوں کا واسطہ ہے، جن کے حالات کا علم کچھ دشوار بھی نہ تھا۔ (تانیب الخطیب ص ۱۵۴)

مکتوب مدراس: مقدمہ انوار الباری جلد اول کے بعد اوپر ہم نے امام اعظمؒ کا ذکر مبارک پھر کسی قدر تفصیل سے کیا ہے، جس کا پہلا داعیہ صاحب تھو صاحب مرقاۃ کی جدت طراز تھی جس کی داد نہ دینا غلط ہو، دوسرا داعیہ خود اپنے اندر تھا اس لئے۔ لہذا یہ دو حکایت دراز تر مکتبم، تیسرا داعیہ ناظرین انوار الباری کے قدیم متعارف بزرگ ہمارے محترم و مخلص مولانا قاری محمد عمر صاحب تھانویؒ مکتب مدراس ہوئے، کیونکہ اسی اثنا و میں ان کا یہ حکم نامہ ملا۔

”انوار الباری حصہ اول کا پیش لفظ پورے علوم حدیث میں ایک کلیدی جہت کا گویا ترجمہ الباب ہے، خدا آپ کے فہم اور زور قلم میں برکت بخشے اور آپ کی حیات بعافیت فروزاں ہو، عرض کرتا ہوں کہ اس اپر پیش لفظ میں آپ نے ایک کامل و مکمل سیرۃ الامام کے منصہ شہود پر آنے اور لانے کا جو داعیہ سیر و قلم فرمایا ہے یہ کام جس جہت سے آپ چاہتے ہیں دوسرے اس مفہوم کو کمابھی شاید نہ پاہنکیں، اردو کی ممتاز ترین ”سیرۃ العمان“ کے مؤلف کا ش انور شاہ کے تلمیذ ہوتے، دوسرے صاحب بھی بڑی کاوش سے امام صاحب کو باہر لائے مگر ان کے جمال کی جہانتابی سے حل من مزید کی آوازیں اب بھی سنتے دالے سن رہے ہیں، حضرت تھانویؒ قدس سرہ کسی غیر مقلد عالم کا مقولہ نقل فرماتے ہیں کہ امام صاحب جہاں پہنچے ہیں کوئی نہیں پہنچا تو میرے محترم! اس باب سیرۃ کو خود آپ ہی کامل مکمل فرمائیں، آخر انوار الباری کی تالیف کے دوران خلق انور کیلئے بھی تو وقت نکالا تو اس نور الانوار اعظم اللہ ذکرہ کیلئے بھی نکالنے! قبول کرنے اور دین و دیانت سے سننے اور سمجھنے کی یہ بات کہ اردو شرح بخاری میں انوار الباری کا جواب نہیں، سیرۃ الامام بھی، اصح السیر اور اعظم السیر ہوگی، ان شاء اللہ، خدا ہدف مائے، والسلام گذارش ہے کہ مذکورہ حکمت نامہ کی جزوی تفسیل کا موقع تو فوراً ہی نکل آیا، فالحمد للہ علی ذلک پھر کیا عجب ہے کہ توفیق دیجیری کرے اور پورے حکم کی بجا آوری بھی میسر ہو جائے، ناظرین سے ہر وقت نیک دعاؤں کی تمنا و درخواست ہے۔ ولہم الاجور والمعنة،

بَابُ غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ

(خون حیض کا دھونا)

(۲۹۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُونُسَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ غَزْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذَرِ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهَا قَالَتْ سَأَلْتُ امْرَأَةً رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَرَأَيْتَ إِخْدَانًا إِذَا أَصَابَ نَوْبَهَا الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ كَيْفَ تَصْنَعُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَصَابَ نَوْبَ إِخْدَانِكَ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ فَلْتَقْرِضِيهِ ثُمَّ لَتَضْعُهُ بِمَاءٍ ثُمَّ لَتَغْسِلِي بِهِ.

(۲۹۹) حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهَبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُمَرُ بْنُ الْخَارِثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَابِثَةَ قَالَتْ كَانَتْ إِخْدَانًا فَحِيضٌ ثُمَّ تَقَرَّبَ الدَّمُ مِنْ نَوْبِهَا عِنْدَ طَهْرِهَا فَتَغَسَّلَتْ وَتَضَعُ عَلَى سَائِرِهِ ثُمَّ تَغْسِلُهُ.

ترجمہ (۲۹۸): حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقہؓ نے فرمایا ایک عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ آپ ایسی عورت کے حلقے کیا فرماتے ہیں جس کے کپڑے پر حیض کا خون لگ گیا ہو، اسے کیا کرنا چاہئے۔ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت کے کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے تو اسے کھرچ ڈالے اس کے بعد اسے پانی سے دھوے پھر اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتی ہے۔ ترجمہ (۲۹۹): حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں حیض آتا تو کپڑے کو پاک کرتے وقت ہم خون کو کھرچ دیتے اور اسی جگہ کو دھو لیتے تھے پھر تمام کپڑے پر پانی بہا دیتی اور اسے بہکن کر نماز پڑھتے تھے۔

تفہیم: محقق یعنی حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ ترجمہ الباب خاص ہے اور کتاب الوضوء میں عام تھا، گویا تخصیص بعد تعمیم ہے۔ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: پہلے کتاب الوضوء میں امام بخاریؒ باب غسل الدم لائے ہیں۔ جس میں ہر خون کو دھونے کا حکم معلوم ہو چکا تھا (اور اس کے ساتھ باب غسل المني لائے تھے، جس سے غسل منی کے حکم میں کچھ نرمی و مہولت بھی واضح کی تھی) یہاں دم حیض کے دھونے کا حکم الگ سے اس لئے بتلایا کہ شاید کوئی خیال کرے جس طرح غسل منی میں عام واکٹری اتلاء کے سبب سے تخفیف ہوگئی تھی، اسی طرح دم حیض کے دھونے میں بھی تخفیف ہو سکتی ہے، اس خیال کا دفعہ کیا اور بتلایا کہ اس کا حکم دوسرے زمانہ ہی کی طرح ہے کہ پورے اہتمام سے دوسری نجاستوں کی طرح دھونا چاہئے۔ گویا غسل منی کے حکم میں تخفیف خلاف قیاس شریعت سے ثابت ہوئی ہے، جس پر دوسری نجاستوں کو قیاس نہیں کر سکتے۔ (الامع ۱/۱۳۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: دم حیض کی نجاست پر اجماع امت ہے، پھر بھی حدیث میں لفظ نضح وارد ہوا اس سے معلوم ہوا کہ نضح سے مراد شریعت میں دھونا ہی ہے، اور نضح بول منی میں غسل کے سوا دوسری صورت مراد لینا درست نہیں،

محقق یعنی نے لکھا: حضرت عائشہؓ کے قول ”پھر تمام کپڑے پر پانی بہا دیتے تھے“ کا مطلب یہ ہے کہ آخر میں احتیاطاً سارے کپڑے پر بھی پانی بہا لیتے تھے، یعنی یہ بات وجوبی نہ تھی (عہد ۲/۱۰۶) حافظ ابن حجرؒ نے اس کو دفع وسورہ کیلئے قرار دیا۔ (فتح المبارک ص ۲۸۲/۱)

مناسبت ابواب: محقق یعنی نے لکھا کہ پہلے باب سے مناسبت یہی ہو سکتی ہے کہ دم حیض و استحاضہ دونوں کا تعلق عورتوں سے ہے جو ظاہر ہے معلوم ہوا کہ حافظ یعنی مناسبت کے باب میں زیادہ کج و کاؤ پسند نہیں کرتے اور معمولی یا دوسری مناسبت بھی کافی سمجھتے ہیں اور حافظ تو وجہ مناسبت بیان کرنے کو اتنی بھی اہمیت نہیں دیتے جتنی یعنی دیتے ہیں محترم حضرت مولانا سید فخر الدین صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

وامت فیوضہم نے لکھا کہ پہلے باب میں حدیث مستحاضہ کے اندر غسل دم استحاضہ کا ذکر آیا تھا، اسی مناسبت سے یہاں غسل دم حیض کا بھی ذکر کر لے آئے ہیں، تاکہ مختلف دماء میں کفیفہ غسل کا فرق بتا دیں، پس دم حیض کو مبالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا کہ اس کا اثر باقی نہ رہے اور دم استحاضہ کو اتنی زیادہ دوش کے ساتھ دھو تا ضروری نہیں ہوگا، لہذا اس باب کا یہاں لانا ضروری تھا ورنہ بظاہر تو اس کا لانا بے موقع ہی سا معلوم ہوتا ہے پھر آگے دوسرا فرق بھی باب الاعکاف للمستحاضہ میں بتلا میں گئے کہ حائضہ مسجد میں داخل بھی نہیں ہو سکتی اور مستحاضہ اعکاف کیلئے رہ سکتی ہے (انقل الصحاح ص ۷)

توجہ مذکور بھی مناسب و موزوں ہے خصوصاً اس لئے بھی کہ اگلی حدیث الباب میں صرف دخول واعکاف مستحاضہ فی المسجد ہی کا ذکر نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ وہاں دم استحاضہ کا جریان بھی خواہ کم ہو یا زیادہ بہر صورت مقفل ہے جو دم استحاضہ کی خطبہ نجاست پر وال ہے مگر اس فرق تحت وظیفہ نجاست کا ذکر اور کہیں نظر سے نہیں گذرا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ اِعْتِكَافِ الْمُسْتَحَاضَةِ

(مستحاضہ کا اعتکاف)

(۳۰۰) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ شَاهِينَ أَبُو بَشَرٍ الزَّائِجِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا عَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَالِدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِعْتَكَفَ مَعَ بَعْضِ نِسَائِهِ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ قُلُوبًا وَضَعَبَ الطُّسْتِ تَحْتَهَا مِنَ الدَّمِ وَزَعَمَ أَنَّ عَائِشَةَ رَأَتْ مَاءَ الْعُضْرِ فَقَالَتْ كَانَ .

(۳۰۱) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ زُوَيْدٍ عَنْ زُوَيْدٍ عَنْ عَالِدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ هَذَا حَتَّى كَانَتْ ثَلَاثَةَ تَجَدُّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اِعْتَكَفَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ امْرَأَةً مِنْ أَزْوَاجِهِ فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالْطُّفْرَةَ وَالطُّسْتِ تَحْتَهَا وَهِيَ تَصْلِيٌّ (۳۰۲) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ قَدْ نَعَمْتُ عَنْ عَالِدٍ عَنْ عِكْرَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ بَعْضَ امْتِنَابِ الْمُؤْمِنِينَ اِعْتَكَفَتْ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ .

ترجمہ (۳۰۰): حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ آپ کی بعض ازواج نے اعتکاف کیا حالانکہ وہ مستحاضہ تھیں اور انہیں خون آتا تھا۔ اس لئے خون کی وجہ سے اکثر طست اپنے بچے رکھ لیتیں۔ اور کرمہ نے کہا کہ حضرت عائشہ نے کسم کا پانی نہ دیکھا تو فرمایا کہ یہ تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسے فلاں صلبہ کو استحاضہ کا خون آتا تھا۔

ترجمہ (۳۰۱): حضرت عائشہ سے فرمایا کہ رسول ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواج میں سے ایک نے اعتکاف کیا، وہ خون اور زردی (کو) دیکھتیں، طست ان کے نیچے ہوتا اور وہ نماز ادا کرتی تھیں۔

ترجمہ (۳۰۲): حضرت عائشہ سے روایت ہے بعض امہات المؤمنین نے استحاضہ کی حالت میں اعتکاف کیا۔

تقریب:۔ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ ان احادیث سے بعض ازواج مطہرات کا مسجد نبوی میں اعتکاف کرنا ثابت ہوا اور یہ حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے، اگرچہ اولیٰ و افضل یہ ہے کہ گھر میں بجائے مسجد جماعت کے اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کریں، گویا مسجد جماعت میں اعتکاف ان کیلئے مکروہ تنزیہی کے درجہ میں ہوگا اور یہ چیز حنفیہ نے اس واقعہ سے سمجھی ہے کہ ایک دفعہ رسول ﷺ نے آخر عشرہ رمضان میں اعتکاف کا ارادہ فرمایا تو حضرت عائشہ نے بھی اجازت چاہی، پھر حضرت حمزہؓ نے بھی اجازت طلب کر لی، دونوں نے مسجد نبوی میں نیچے لگائے تو ان کو دیکھ کر حضرت زینبؓ نے بھی ایک خیمہ لگا لیا اس طرح چار ہو گئے اور حضور ﷺ نے اس پر اپنی تائید یدیکہ کا اظہار فرمایا، اپنا

خیمہ اٹھوایا، جس کے بعد ازواج مطہرات نے بھی اٹھائے، پھر آپ نے اس سال عشرہ آخرہ رمضان کی جبکہ شوال کے مہینہ میں احکاف فرمایا، ناپسندیدگی کی وجہ مختلف بیان کی گئی ہیں، قاضی میاضؒ نے فرمایا: حضور علیہ السلام کو خیال ہوا کہ ازواج مطہرات کے اس عمل میں اغلاط کے ساتھ آپ سے تقرب کا مقصد یا ابھی غیرت، حرم و ریس کا جذبہ، یا فخر و مباہات کا خیال بھی شامل ہو گیا ہے یا سوچا کہ مسجد میں عام لوگ دیہاتی اور منافقین سب ہی آتے ہیں، ازواج مطہرات کو ضروری حوائج کیلئے اپنے محکمہ سے باہر بھی نکلنے پڑے گا اس طرح وہ سب کے سامنے ہوں گی، (جو کرامت و شرافت نسواں کے مناسب نہیں) ممکن ہے یہ بھی خیال فرمایا ہو کہ ان کے ساتھ رہنے سے احکاف کا بڑا مقصد نفوت ہوگا جو گھر کے ماحول سے جدا اور تعلقات دنیوی سے کنارہ کش رہنے میں ہے، پھر ان کے خیمے لگ جانے سے مسجد میں جگہ کی تنگی بھی ہوگئی ہوگی وغیرہ اسی لئے حضور علیہ السلام نے اپنی ناخوشی کا اظہار مجمل جملہ سے فرمایا کہ کیا وہ اس طرح مسجد میں احکاف کرنے سے خیرہ بھلائی کا دھوڑ رہی ہیں؟؟ مطلب یہ ہے کہ جس خیر کے ساتھ بہت سی برائیاں بھی سمٹ آتی ہوں، وہ ان برائیوں کے ساتھ لائقِ رحمت نہیں (عمدہ ص ۵۴/۵۵)

شیخ ابوبکر رازئیؒ نے لکھا:۔ یہ بیہوشوں والی حدیث بتاتی ہے کہ عورتوں کیلئے مسجد جماعت میں احکاف کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ حضور ﷺ نے آلہ برتر؟ (یعنی یہ تینوں) کی بات نہیں پھر آپ کا اس مہینہ میں اپنے احکاف کو بھی ترک کر دینا، اپنا خیمہ اٹھو دینا جس کے نتیجہ میں انہوں نے بھی اٹھوائے۔ یہ آپ کی ناپسندیدگی ہی کی دلیل ہے۔

اگر ایسی صورت میں احکاف میں کوئی حرج نہ ہوتا تو آپ عزم احکاف کے بعد نہ خود ترک فرماتے اور نہ ان سے ترک کراتے، اس سے واضح ہوا کہ عورتوں کیلئے مساجد میں احکاف مکروہ ہے (فتح البلیغ ص ۳/۱۹۸)

حنفیہ کے نزدیک عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں احکاف کرنا چاہئے اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے ساتھ مسجد میں بھی احکاف کر سکتی ہے، امام احمد بھی یہی فرماتے ہیں، علامہ زبیدی نے لکھا کہ ہمارے یہاں عورت کے واسطے افضل احکاف اپنے گھر کی مسجد میں ہے (جہاں نماز کیلئے جگہ مقرر کر رکھی ہو) اور مسجد جماعت میں جائز کے درجہ میں ہے (یعنی مع کراہت تنزیہی) پھر مسجد اعظم کی نسبت اپنے محلہ یا گھر سے قریب کی مسجد بہتر ہے، درخت رائیں ہے کہ عورت کو اپنے گھر کی مسجد میں احکاف کرنا چاہئے اور مسجد میں مکروہ ہے، علامہ شافعیؒ نے لکھا کہ یہ کراہت تنزیہی ہے جیسا کہ ظاہر نہا یہ ہے مہلوم ہوا، (نہر) بدائع میں تصریح ہے کہ مسجد میں خلاف افضل ہے، لہذا مسجد میں بدو نہ کراہت جائز ہوگا، (فتح البلیغ ص ۳۰/۱۹۷) صاحب فتح البلیغ کے لفظ بدو نہ کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہے جو خلاف افضل کا خفا ہے لہذا اس سے قطعاً نہ ہونی چاہئے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ میرے نزدیک درخت رائیں کراہت کا لفظ تنزیہی پر ہی محمول ہے، کیونکہ ایسے امر پر حضور اکرم ﷺ کے مواجہ میں صادر ہوا ہو، مکروہ تحریمی کا حکم کرنا درست نہیں، اور علامہ سیوطیؒ سے تعجب ہے انہوں نے حاشیہ و سانی میں کس طرح لکھ دیا:۔ ارتکاب کراہت تحریمی نہی کریم ﷺ کیلئے جائز ہے کیونکہ آپ شارع ہیں وہ آپ کے حق میں ثواب ہوگا۔ ہمیں جو کچھ معلوم ہے وہ تو یہی ہے کہ مکروہ تحریمی کا ارتکاب ہمارے دشمنانہی کے یہاں بالاتفاق معصیت ہے جس کا انتساب نبوت کی طرف نہیں کر سکتے۔

بیان مذہب: محقق عینیؒ نے یہ تفصیل دی ہے:۔ علامہ نووی نے لکھا:۔ مرد کی طرح عورت کا احکاف صرف مسجد ہی میں درست ہے، ابن بطال نے امام شافعیؒ کا قول نقل کیا کہ عورت غلام و مسافر جہاں چاہیں احکاف کر سکتے ہیں، ہمارے اصحاب (حنفیہ نے) فرمایا کہ عورت اپنے گھر کی مسجد میں احکاف کرے، مسجد جماعت میں نہ کرے (دکھو فی الاصل) یہی قول فقہی، ثوری و ابن علیہ کا ہے، مدینہ المنفی میں ہے کہ مسجد میں احکاف کرے تو جائز ہے، محیط میں امام صاحب کی بواسطہ حسن جواز ذکر کراہت کی روایت ہے، بدائع میں روایت حسن امام صاحب سے یہ ہے کہ مسجد بیت میں مسجد محلہ سے افضل ہے اور مسجد محلہ مسجد اعظم سے افضل ہے (عمدہ ص ۵/۳۷۳)

حافظ نے لکھا: احکاف کیلئے مسجد کی شرط پر سب علماء کا اتفاق ہے۔ بجز محمد بن لہبہ مالکی کے وہ ہر جگہ جائز کہتے ہیں، امام ابو یوسفؒ نے عورت کیلئے مسجد بیت کی قید لگا لی، امام شافعیؒ کا بھی قدیم قول یہی ہے، دوسری صورت اصحاب امام شافعیؒ اور مالکیہ سے بھی یہ منقول ہے کہ مرد و عورت سب کیلئے مسجد بیت میں درست ہے کیونکہ تطوع کی ادائیگی گھروں میں ہی افضل ہے، امام ابو یوسفؒ و امام احمدؒ نے مردوں کیلئے ان مساجد کو مخصوص کیا جن میں تمنازیں ہوتی ہوں، امام ابو یوسفؒ نے صرف احکاف واجب کیلئے یہ قید رکھی جبکہ کے نزدیک ہر مسجد میں درست ہے، البتہ جس پر جمعہ واجب ہو اس کیلئے امام شافعیؒ نے جامع مسجد کو مستحب قرار دیا ہے اور امام مالکؒ نے اس کو شرط قرار دیا کیونکہ دونوں کے نزدیک جمعہ کے واسطے دوسری مسجد میں جانے سے احکاف ٹوٹ جاتا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک چونکہ شروع کر دینے سے احکاف واجب ہوتا ہے اس لئے انہوں نے شرط کا رد دے دیا (فتح الباری ص ۱۹۳/۴)

احکاف مستحاضہ: یہ عنوان امام بخاریؒ نے یہاں اور پھر ابواب احکاف میں بھی قائم کیا ہے، اور یہی روایت لائے ہیں (ص ۲۷۳) شاید اس لئے کہ اس کو دونوں باب سے مناسب تھی، ان کے علاوہ امام ابو داؤدؒ نے باب فی المستحاضۃ تعکف تحت تکبہ کی روایت نقل کی ہے، باقی دوسرے ابواب صحاح نے یہ عنوان قائم نہیں کیا، اور اس روایت کو اکثر محدثین نے ابواب صوم میں ذکر کیا ہے، امام مسلمؒ و ترمذیؒ نے اس روایت کو لایا ہی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے تتبع کیا واللہ اعلم۔ البتہ دوسری حدیث خیموں والی بجز ترمذیؒ کے سب میں ذکر ہے اور امام بخاریؒ بھی اس کو باب احکاف النساء و باب الاطیعیۃ فی المسجد ص ۲۷۳ میں، پھر باب الاحکاف فی شوال ص ۲۷۳/۱ کو باب من اراد ان یتعکف ثم یبذلہ ان ینحصر ج ۲۷۳ میں لائے ہیں۔

امام بخاریؒ کا مقصد: عنوان مذکور کو مخصوص کر لانے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عورتوں کیلئے بوجہ حدیث مذکور احکاف مسجد کو مرد و عورتوں کی بھی نہیں سمجھتے (کیونکہ احکاف مستحاضہ حضور ﷺ کے ساتھ ثابت ہو گیا جو دوسرے حالات کے لحاظ سے زیادہ قابل ممانعت تھا، دوسرے حضرات محدثین نے بجز ابو داؤدؒ کے عنوان مذکور بھی قائم نہیں کیا نہ اس روایت کو باب احکاف میں لائے اور مسلمؒ و ترمذیؒ تو ولایت مذکور بھی نہیں لائے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جزئی واقعہ کو ان حضرات نے خیموں والی روایت کے مقابلہ میں اہمیت نہیں دی، اسی طرح ائمہ مجتہدین نے بھی زیادہ بحث خیموں والی حدیث ہی کے تحت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ کسی حدیث کا ثبوت اور چیز ہے اور اس کا تناول استنباط احکام کیلئے ہر آخر ہے اور ایسی صورت اگر ائمہ مجتہدین کیلئے مختلف مسائل میں پیش آئی ہے تو اس کو محل طعن نہ بنایا جائے، خصوصاً جبکہ یہاں خیموں والی حدیث میں تائید یہی کی کہ دوسرے خارجی اسباب و مصالح پر محمول کیا گیا ہے، تو یہ احکاف مستحاضہ والی روایت تو صاف طور سے استنباط احکام کا ذریعہ نہیں تھی مگر امام بخاریؒ کی طرح کسی نے بھی اہمیت نہیں دی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ حیض کی وجہ سے جو امور ممنوع تھے استحاضہ کی وجہ سے ان کی ممانعت نہیں ہے، صرف اتنی احتیاط کی ضرورت ہے کہ مساجد کی کویت وغیرہ نہ ہو (الامح ص ۱۲۱)

بحث و نظر: پہلی حدیث ابواب میں بعض نسخہ (طیۃ السلام) دوسری میں امرأۃ من ازواجہ، تیسری میں بعض امہات المؤمنین سے مراد کوں ہے؟ محقق مینی و حافظ ابن حجرؒ نے اس بارے میں ابن جوزیؒ کے خیال کی تردید کی ہے اور حافظؒ نے سنن سعید بن مسعودؒ کی تائید سے ام المؤمنین حضرت ام سلمہؒ کی تعیین کو راجع قرار دیا ہے، ملاحظہ ہو محمد ص ۱۰۶/۲ و فتح الباری ص ۲۸۲/۱ و ص ۱۹۹/۴،

آخر میں حافظؒ نے یہ بھی لکھا کہ حدیث ابواب سے مستحاضہ کے مسجد میں ٹھہرنے کا جواز ثابت ہوا اور یہ بھی کہ اس کا احکاف و نماز صحیح ہے، اگر مسجد کے طوط ہونے کا خطر نہ ہو تو حدیث کی بھی اجازت ہے (جس طرح یہاں طشت رکھ کر مسجد کو خون سے طوط نہ ہونے دیا گیا، اور یہی حکم دوسرے ایسے لوگوں کیلئے بھی ہے جن کا حدیث و عذر ہر وقت موجود ہو یا زخم سے خون بہتا رہتا ہو) (فتح ص ۲۸۳/۱)

محقق بخنی نے لکھا کہ حدیث الباب سے مستحاضہ کیلئے اعتکاف و نماز کی صحت معلوم ہوئی کیونکہ وہ شرعاً پاک عورتوں کی طرح ہے، طہات اس لئے رکھا گیا کہ کپڑوں یا مسجد کا ٹکٹ نہ ہو، یہی حکم مرض سلس البول، جریان بندی و دودی اور زخم سے خون بہنے والے کا بھی ہے اور اسی سے جواز حدیث فی المسجد بشرط عدم ٹکٹ بھی ہوا۔ (عمدہ ص ۷۱۰/۲)

بَابُ هَلْ تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِي ثَوْبٍ خَاصَّتْ فِيهِ۔

(کیا عورت اسی کپڑے سے نماز پڑھ سکتی ہے جس میں اسے حیض آیا ہو؟)

(۳۰۳) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ قَالَتْ غَائِثَةُ مَا

كَانَ يَأْخُذُنَا إِلَّا فَوْتُ ثَوْبٍ وَاجِدٌ مُجْبِضٌ فِيهِ فَأَذَا أَصَابَهُ شَيْءٌ مِنْ دَمٍ قَالَتْ بَرَيْقَهَا فَمَضَعْتُهُ بَطْفُرَهَا

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہمارے پاس صرف ایک کپڑا ہوتا تھا جسے ہم حیض کے وقت پہنتے تھے جب اس میں کچھ خون لگ جاتا تو اس پر قھوک ڈال لیتے اور پھر اسے ناخنوں سے مٹا دیتے۔

تشریح: حدیث الباب کے تحت بتلایا گیا کہ اگر کسی کے پاس ایک ہی کپڑا ہو تو اسی کو پاک کر کے نماز کے وقت استعمال کر سکتی ہے دوسری احادیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ازواج مطہرات کے پاس حالت حیض و طہارت کیلئے الگ الگ کپڑے ہوتے تھے تو عائشہؓ یا یہ بات بعد کی ہے جب معیشت میں توسع ہو گیا تھا، جس طرح حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ پہلے ہمارے پاس ایک ہی بستر تھا، جب حق تعالیٰ نے دوسرا بستر عطا فرمایا تو میں حالت حیض میں حضورؐ سے الگ سوئے گی، (الفتح الربانی، ترتیب مسند احمد ص ۲/۱۶۰)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: قَالَتْ بَرَيْقَهَا (اپنے قھوک سے خون کا دھبہ مٹا دی تھیں) یہاں مراد قھوک سے ملنے کے ہیں جیسا کہ ابن جنی نے کہا ہے، اور قھوک میں تیزاب کا سا اثر ہوتا ہے جس سے ازلہ کا فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا عیان عمل بالحدیث جو فقہ حنفی پر اعتراض کیا کرتے ہیں اور بجز پانی کے کسی چیز سے ازلہ نجاست کے قائل نہیں وہ اس حق صریح و حدیث صحیح کا کیا جواب دیں گے؟ محقق بخنی نے لکھا: محدث تیمی نے کہا کہ یہ بات قھوڑے خون کیلئے ہے جو معاف ہے، لیکن بہت سا تو اس کا دھبہ ہی صحیح و ثابت ہے، میں کہتا ہوں کہ ان حضرات کے یہاں تو کم درجہ کی نجاست کی معافی نہیں ہے، لہذا یہ بات تو صرف امام اعظمؒ ہی کے مذہب پر صحیح ہو سکتی ہے جن کے یہاں قھوڑی نجاست معاف ہے یعنی ایک دم سے کم ہیں حدیث الباب ان حضرات کے خلاف ہے خصوصاً اس لئے کہ وہ بغیر پانی کے ازلہ نجاست کو بھی درست نہیں مانتے کیونکہ اس حدیث میں بغیر پانی کے ازلہ نجاست کی صراحت ہے اور دم کی نجاست پر اتفاق ہے، نیز معلوم ہوا کہ ازلہ نجاست میں حد کا اعتبار نہیں کہ مقصد صرف مٹاؤں کا کپڑا ہے (خواہ وہ ایک دفعہ میں حاصل ہو یا سو دفعہ میں) (عمدہ ص ۲/۱۰۹)

حافظ کا اعتراض: حافظ ابن جریرؒ نے لکھا:۔۔۔ اس حدیث میں تو کوئی ذکر اس امر کا نہیں ہے کہ اسی کپڑے میں نماز بھی پڑھی تھی، لہذا اس سے ان لوگوں کا استدلال درست نہیں جو ازلہ نجاست بغیر پانی کے بھی مانتے ہیں پس یہاں قھوک سے صرف ازلہ اثر کیا گیا ہے، مقصود تطہیر نہیں تھا، پہلے باب میں بھی ذکر ہوا کہ پھر اس جگہ کو دھوئی بھی تھیں! اور نماز پڑھتی تھیں اس سے معلوم ہوا کہ نماز پڑھنے کا ارادہ جب ہوتا تھا تو صرف رکڑنے پر اکتفا نہ کرتی تھیں (فتح ص ۲۸۳/۱)

حافظ کا جواب: یہ ہے کہ امام بخاریؒ تو حدیث الباب سے وہی بات سمجھے ہیں جو حنفیہ نے سمجھی ہے اسی لئے انہوں نے عنوان میں نماز کا ذکر کیا ہے اور محدث تیمی شافعیؒ نے بھی اسی حدیث سے سمجھا کہ ازلہ نجاست بھی ہو گیا، صرف ازلہ اثر نہیں ہوا جس کا دعویٰ حافظ نے کیا ہے لہذا پھر دیکھا کہ محقق بخنی نے بھی یہی کہہ لیا ہے۔

اور بظاہر یہی بات معقول بھی معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے صرف ایک کپڑا ہونے کی صورت میں طہارت ثوب و نماز ہی کا مسئلہ بتلایا ہوگا صرف ازالہ اثر کی بات تو ہر ایک سمجھدار آدمی خود بھی سمجھ سکتا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ الطَّيِّبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ (حیض کے غسل میں خوشبو استعمال کرنا)

(۳۰۴) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ خَفْصَةَ عَنْ أُمِّ غُثَيْثَةَ قَالَتْ كُنَّا نَلْبَسُ أَنْ نَلْبَسَ عَلَى مِثْبَاقِ ثَلَاثِ أَلْفِ رُوحٍ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا نَلْبَسُ وَلَا نَلْبَسُ نَوْبًا مَضْبُوعًا إِلَّا نَوْبَ غُصْبٍ وَقَدْ رَخَّصَ لَنَا بَعْدَ الطَّهْرِ إِذَا غَسَلْنَا فِي نَهْذَةٍ مِّنْ كُثْبٍ أَطْفَارٍ وَكُنَّا نَلْبَسُ عَنْ إِيْتَاعِ الْجَنَائِزِ زَوَافَ هِشَامِ بْنِ حَسَّانٍ عَنْ خَفْصَةَ عَنْ أُمِّ غُثَيْثَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ .

ترجمہ: حضرت ام غثیثہؓ نے فرمایا کہ ہمیں کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے سے روکا جاتا تھا، لیکن شوہر کی موت پر چار مہینے دس دن کے سوگ کا حکم تھا، ان دنوں میں ہم نہ سرام استعمال کرتے تھے نہ خوشبو اور عصب (میں کی بنی ہوئی ایک چادر جو رنگین بھی ہوتی تھی) کے علاوہ کوئی رنگین کپڑا ہم استعمال نہیں کرتے تھے، اور ہمیں (عدت کے دنوں میں) حیض کے غسل کے بعد کچھ اطفار کے کست استعمال کرنے کی اجازت تھی اور ہمیں جنازہ کے پیچھے چلنے کی بھی اجازت نہیں تھی اس حدیث کی روایت ہشام بن حسان نے حصہ سے انھوں نے ام غثیثہؓ سے کی۔

تشریح: باب سابق میں کپڑے سے ازالہ خون کا طریقہ بتلایا تھا اور نکافات و صفائی سکھائی تھی، اس باب میں ازالہ کے بعد طہیب بتائی اور اس کی تاکید اس امر سے ظاہر ہوئی کہ سوگ والی عورت کیلئے بھی اس کی اجازت دیدی گئی حالانکہ اس کو عدت کے دنوں میں اشیاء خوشبو کے استعمال کی اجازت نہیں ہے یہی وجہ دونوں باب میں مناسبت کی بھی ہے (عمدہ ص ۲/۱۰۹) اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہاں خوشبو کا استعمال بوجہ ضرورت اور پوری طرح ازالہ رائج کر رہے کیلئے ہے جیسا کہ علامہ نووی، مہلب و ابن بطلال نے لکھا ہے (عمدہ ص ۲/۱۱۲)

قوله من كست اطفار: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ یہاں بہترین توجیہ حذیفہ قریب عطف کی ہے، جو حاد و استواری میں عام ہے یعنی گندہ (قط) اور گندہ (اطفار) دونوں میں سے جو بیان بھی دوسری خوشبو کی چیزوں سے بخور (دھونی) لے سکتی ہیں، (گندہ سے بڑے اور دھونی لینے کا رواج تو اب بھی عام ہے) حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ عینی نے رد المحتار میں مسلم کے حوالے سے ”من قسط و اطفار“ نقل کیا ہے اور حافظ نے ”من قسط و اطفار“ اس کے ساتھ، مگردوں درست ہیں کیونکہ وہ آؤ اور دونوں کی روایت مسلم سے صحیح ہے۔

علامہ ابن اثیر نے لکھا کہ صواب قسط اطفار ہے بغیر ہمزہ کے، نسبت سے شہر طفار کی طرف جو ساحل بحر پر واقع ہے صاحب المشرق نے لکھا کہ طفار مشہور شہر ہے ساحل یمن پر، کرمانی نے موضع قریب ساحل عدن بتلایا جو ہرنے قسط کو عطا قیر بحر سے کہا (لا مع ص ۱۲۱) صاحب خزائن الادویہ نے قسط کی چار قسمیں لکھیں (۱) عربی جس کو قسط بحر کی بھی کہتے ہیں یہ سفید ہوتی ہے (۲) ہندی، سیاہ کڑوی اور بہت خوشبودار، جو کشمیر، چناب و جہلم کے شعبی علاقہ میں ہوتی ہے (۳) ردی سفید شیریں ہوتی ہے (۴) شامی سیاہ، جس سے ایلے کے کسی بو آتی ہے، صاحب قاموس نے غلطی سے قسط کو گوندی (اگر) سمجھا ہے (۵/۲۰۰)

علامہ ابن اثیر کے قول کی تائید بخاری کے باب القسط للحاؤہ سے بھی ہوتی ہے، وہاں متن میں من کست طفار بھی ہے اگرچہ حاشیہ میں نسخہ کست الطفار کا بھی ہے (۸۰۳) اور اسی صفحہ پر باب تلہس الحلاۃ ثياب العصب میں من قسط و الطفار درج ہے اور اسی طرح نسائی

والہو اؤ میں بھی ہے، جس سے حضرت گنگوہیؒ کے ارشاد کی تائید ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ الاثوب عصب: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ثوب عصب کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، عجم البلدان حموی حنفی میں تحایف البین کے ذکر میں اس کی تحقیق دیکھی جائے، مشہور یہ ہے کہ وہ کھادہ سے بنا ہوا کپڑا ہوتا تھا۔

علامہ نوویؒ نے لکھا:۔ عصب یعنی کپڑا تھا، جس کے سوت میں پہلے گرے یا باندھ لی جاتی تھیں، پھر اسی حالت میں رنگنے کے بعد اس سے کپڑا بنا جاتا تھا، حدیث نبویؐ کا مقصد حالت عدت و سوگ میں ان تمام کپڑوں کو پہننے کی ممانعت ہے جو بغرض زینت رنگے جاتے تھے، بجز ثوب عصب نہ کہہ کر کے، ابن المیز نے فرمایا:۔ علماء کا اس امر پر اجماع ہوا ہے کہ سوگ والی کو زرد یا دوسرے رنگوں والے کپڑے پہننا جائز نہیں، البتہ کالے رنگ کی اجازت حضرت عروہ ابن الزہرہ امام مالک و شافعیؒ سے منقول ہے، زہریؒ نے اس کو بھی مکروہ کہا، اس کے برعکس عروہ نے عصب کو مکروہ کہا اور زہریؒ نے اس کی اجازت دی، امام مالک نے مونے جھونے عصب کی اجازت دی، ہمارے اصحاب کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول مطلقاً حرمت و عدم جواز عصب کا ہے (خواہ موٹا ہو یا پاریک، گھٹیا ہو یا قیمتی وغیرہ) یہ حدیث جائز کہنے والوں کی دلیل ہے ابن المیز نے کہا کہ سفید کپڑوں کی سب علماء نے اجازت دی ہے بجز بعض متاخرین مالکیہ کے، انہوں نے اعلیٰ قسم کے سفید و سیاہ کپڑوں کی اجازت نہیں دی، جن سے زینت حاصل کی جاتی ہو، ہمارے اصحاب نے کہا کہ ایسا رنگا ہوا کپڑا بھی درست ہے جس سے زینت مقصود نہ ہو اور ارمح یہ ہے کہ ریشمی کپڑا بھی جائز ہے، البتہ زیور سونے، چاندی، موتی کا سب حرام ہے، اور موتیوں کے زیور میں ایک قول جواز کا بھی ہے (لوی شرح مسلم ۱/۳۸۸)

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام مالک نے ثوب عصب کو جائز کہا، امام احمدؒ کی طرف بھی جواز منسوب ہوا ہے مگر حنفی و شافعیہ نے اس کو ممنوع سمجھا ہے، مجھے کافی فکر و تامل کے بعد یہی واضح ہوا کہ حدیث میں اس کا اشتہار اسی لئے ہے کہ وہ ان کے یہاں حقیقہ کپڑا تھا اور اسی لئے سوگ کے زمانہ میں اس کی اجازت دے دی گئی، عام طور سے چونکہ اس کی تصریح اس طرح سے کی گئی جیسے وہ کوئی قیمتی کپڑا تھا، اس لئے اس کا اشتہار بخل بحث بن گیا۔

حافظ ابن قیمؒ نے زاد المعاد میں اس حدیث کا ذکر کیا مگر انہوں نے بھی وجہ اشتہار کی طرف کوئی تعرض نہ کیا عام رسوں میں اس کی وجہ یوں بتاتے ہیں کہ اس زمانہ میں یہی عام لباس تھا، اس لئے یہ ضرورت اس کی اجازت دے دی گئی تھی کہ دوسرا کپڑا نہ ملے گا تنگی ہوگی، بشرط ثبوت یہ تو جیسے بھی اشتہار کی صحیح ہو سکتی ہے لہذا یہ ضرورت اسی زمانہ کے ساتھ ختم ہو گئی، اب ضرورت نہیں کیونکہ ہر قسم کا کپڑا مل سکتا ہے، اور سوگ کی حالت میں صرف اس کا استعمال درست ہوگا جو زینت کے طور پر استعمال نہ ہوتا ہو، اس کے سوا حنفی و شافعیہ کی طرف سے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ (نسائی ص ۲/۱۷۷) میں بجائے حرف اشتہار الا کے لامروہی ہے، اس میں یہی حدیث ہے اور حضرت ام عطیہؓ ہی سے اس طرح روایت ہے:۔ ولا تلبس لوہا مصبوغاً ولا ثوب عصب“ ولا تکحل الحديث (حالیہ سوگ میں عورت نہ رنگیں کپڑا پہنے نہ ثوب عصب پہنے اور نہ سرمہ لگائے الخ)

اس سے بات بالکل ہی پلٹ گئی مگر یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ کوئی روایت زیادہ صحیح ہے۔

سوگ کیا ہے؟: عورت کا زمانہ عدت میں زینت وغیرہ، دواغی شہوت سے احتراز کرنا، جیسے رنگین کپڑے زیور، سرمہ، خوشبو وغیرہ کا استعمال، رنگین کپڑوں میں سے سیاہ کو امام مالکؒ نے مستثنیٰ قرار دیا، باقی حضرات نے ضرورت کے تحت سرمہ کی بھی اجازت دی۔

۱۔ اس موقع پر حضرت نے فرمایا:۔ اصل لفظ عرب میں لولا کہ الفاظ تھے جن میں سے صرف تین لاکھ لاکھ ہون سکتا ان میں سے تقریباً سوا دو لاکھ ناپو ہو چکے ہیں، اور اس وقت صرف اسی ہزار موجود ہیں جن میں سے تیس ہزار صحاح جوہری میں ہیں، ان کے سوا میں ہزار کاموں میں، اور تیس ہزار لسان العرب میں ہیں۔

سوگ کس لئے ہے؟ مسلمان بیوی حرہ پر شوہر کی وفات پر سب کے نزدیک بجز حسن کے عدت میں سوگ واجب و ضروری ہے سوا عدت وفات کے اور غیر مسلم بیویوں یا عادیوں کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مسلمہ، کتابیہ، صغیرہ و کبیرہ سب کیلئے ضروری ہے، البتہ باندی پر نہیں ہے، کتابیہ کے بارے میں امام مالکؒ کے اس قول مشہور کی مخالفت ابن نافع و عصبہ نے کی ہے اور اس کو امام مالکؒ سے بھی روایت کیا ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ کتابیہ پر سوگ نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ صغیرہ و کتابیہ دونوں پر سوگ نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ شادی شدہ باندی پر بھی سوگ نہیں ہے اور اس کو امام صاحبؒ سے بھی روایت کیا ہے، امام مالکؒ نے سوگ کو صرف وفات کی وجہ سے مانا، امام شافعیؒ نے عدت طلاق یا نكاح میں سوگ کو صرف مستحسن قرار دیا اور پوری تفصیل سے اپنی کتاب الامام ص ۲۱۲/۵ (مطبوعہ جدید بیکنی) میں کلام کیا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ نے طلاق یا نكاح کی صورت میں بھی وفات کی طرح سوگ کو واجب کہا ہے۔ (دایہ الجحد ص ۲۱۰/۷)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ سلف میں سے ابراہیم نخعیؒ نے بھی مطلقہ کیلئے سوگ کو واجب کہا ہے (فیض الہاری ص ۲۲۷/۱، ص ۲۲۳/۳) نیز فرمایا مطلقہ کیلئے وجوب اعداد پر ہمارے پاس (علاوہ قیاس کے کہ وفات، زونج کی طرح فوت، نكاح بھی مستحق اظہار تا سب سے) معانی الآثار میں اثر بھی موجود ہے شیخ ابن ہام نے اس مسئلہ میں لکھا کہ مطلقہ کیلئے اعداد ماننے سے قاطع پر زیادتی لازم نہیں آتی، کیونکہ زیادتی تو جب ہوتی کہ ہم بغیر اعداد (سوگ) کے ادائیگی عدت ہی کے قائل نہ ہوتے، ہم تو ترک اعداد کو صرف ارتکاب کرنا ہی حرام نہ کہ وجہ دیتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ مرتبہ نكاح میں صبر واحد سے قاطع پر زیادتی کو جائز مان لینے سے کوئی حرج بھی نہیں ہوتا، قابل اعتراض تو یہ ہے کہ مرتبہ یقین میں اس کو جائز قرار دیا جائے، اور اس کے ہم قائل نہیں ہیں، (العرف ص ۲۲۰)

سوگ کس کیلئے ہے؟

صرف شوہر کیلئے ہے یا دوسرے اعضا و اقارب کیلئے بھی، کتب فقہ میں صرف اول کا ذکر ہوا ہے، جس سے وہم ہوتا ہے کہ دوسری قسم کو فقہاء نے اپنا پسند کیا ہوگا، حالانکہ احادیث سے دوسرے اقارب کیلئے بھی عین دن کا سوگ جائز معلوم ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے نوآدم میں اس کی اجازت لکھی تو مجھے مطمئن ہوا کہ حنفیہ نے احادیث کی اجازت کو نظر انداز نہیں کیا۔

ایک شبہ کا ازالہ: سوگ کرتا بظاہر اس آیت قرآنی کے خلاف ہے عَصَابُ مِنْ مَّصِیْبَةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِی الْفِسْکِ الْاَلٰہِیِّ کِتَابِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یُّوْحٰی اَنْ یُّکَلِّمَ عَلٰی مَا لَکُمْ وَلَا تَفْرَحُوْا بِمَا اٰتٰکُمْ وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَلِفٍ (حدیث) (کوئی آفت نہیں آتی ملک میں اور نہ تمہاری جانوں میں جو لکھی نہ ہو ایک کتاب میں پہلے اس سے کہ پیدا کریں، ہم اس کو دنیا میں، بے شک یہ اللہ پر آسان ہے تاکہ تم غم نہ کھاؤ، کرواں پر جو ہاتھ نہ آیا اور نہ شجی کیا کرواں پر جو تم کو اس نے دیا اللہ تعالیٰ گھمنڈ غرور والوں کو پسند نہیں کرتا)

ملک میں جو عام آفت آئے مثلاً قحط، زلزلہ، وغیرہ اور خود تم کو جو مصیبت لاحق ہو مثلاً مرض وغیرہ، وہ سب اللہ کے علم میں قدیم سے طے شدہ ہے۔ موطا امام محمدؒ ص ۲۶۷ کے حاشیہ نمبر ۱ کے حاشیہ میں لکھا ہے، عدت میں سوگ ہمارے نزدیک واجب ہے خواہ وہ عدت طلاق یا نكاح کی وجہ سے ہو یا وفات، زونج کی وجہ سے اس دوسری صورت میں ثوری، امام مالک، امام شافعی و امام احمد و اسحاق بھی ہمارے موافق ہیں، طبعی، حکم بن عینہ اور حسن و جب کے قائل نہیں، پہلی صورت میں ایک ایک روایت امام شافعی و امام احمد سے ہمارے موافق ہے اور دوسری روایت مخالفت کی ہے، حاشیہ دایہ (م کوئلور) ص ۱۲۳/۲ میں لکھا کہ ظاہر اعداد (سوگ) کو فرض قرار دیتے ہیں،

۱۔ علاوہ زونج کے دوسرے اقارب کی موت پر سوگ کرنا واجب تو کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، مگر کیا وہ مباح ہے؟ امام محمدؒ نے نوآدم میں لکھا کہ ماں باپ بھائی وغیرہ کی موت پر سوگ کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ صرف شوہر کیلئے ہے، اس سے مراد تین روز سے زیادہ کا سوگ ہے کیونکہ حدیث میں غیر اربعہ کیلئے بھی عین دن سوگ کرنے کی اجازت مروی ہے، موطا القاضی ص ۱۲۳/۱، انوار المحوس ص ۶۵/۲)

اور لوح محفوظ میں لکھی ہوئی ہے، اسی کے موافق دنیا میں ظہور ہو کر ہے گا، ایک ذرہ بھر کم و بیش یا پس و پیش نہیں ہو سکتا اور اللہ تعالیٰ کو اپنے علم محیط کے موافق تمام واقعات و حوادث کو قبل از وقوع کتاب (لوح محفوظ) میں درج کر دینا کچھ مشکل بھی نہیں، اور یہ تمہیں اس لئے بتلادیا کہ اگر کوئی فائدہ کی چیز ہاتھ نہ لگے (یا حاصل شدہ نعمت چھین جائے) تو تم اس پر ٹھنکنا و مضطرب نہ ہو جاؤ، اور جو قسمت سے ہاتھ آجائے تو اس پر اکتاؤ و اتراؤ نہیں، بلکہ مصیبت و ناکامی کے وقت صبر و تسلیم اور راحت و کامیابی کے وقت شکر و تحمید سے کام لو۔ (فوائد عثمانی ص ۷۰) اس کا جواب یہ ہے کہ ممانعت اس غم و فزع کی ہے، جو حد و شرح و اعتدال سے باہر ہوں، مثلاً غم شور و داد و بلا کے ساتھ ہو اور فزع پر بھی شور و غصہ (بارقص و سرود وغیرہ) تک نہ ہو، پچھلے، یہی تفسیر حضرت ابن مسعودؓ سے موقوفاً و مروی ہے (حاشیہ ہدایہ ص ۱۳۳/۲)

لحظہ فکر یہ: حد الباب سے ثابت ہوا کہ اسلامی شریعت میں مردوں کیلئے تو سوگ کرنے کا جواز کسی حال میں نہیں، عورتوں میں سے صرف بیوہ یا مطلقہ پر اداۃ حقوق زوجیت و احرام عظیمہ نکاح شرعی کیلئے محدود وقت تک کیلئے اس کا وجوب ہوا، عورتوں میں چونکہ ناکہ احساسات اور کمزور قلب والی ہوتی ہیں، اس لئے شریعت نے ان کی خاص رعایت سے دوسرے اعراض و احوال کا وجوب بھی سوگ کی اجازت دی جو تین روز سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اسی سے معلوم ہوا کہ مذکورہ خصوص وقت و انفرادی سوگ کے سوگ کی اجتماعی سوگ و ماتم کی صورت شریعت اسلامی عموماً طرح گوارا نہیں اور حضرت حسینؑ و دیگر شہداءؑ کے بلا کے ماتم میں جو سالانہ مجالس قائم کی جاتی ہیں، یا دوسرے مظاہر کئے جاتے ہیں، وہ سب اصولی شریعت کے خلاف ہیں اور ان کی اعانت و شرکت درست نہیں، پھر علاوہ اس کے کہ یہ باتیں افادیت سے خالی اور اضافت و وقت و مال کا موجب ہیں، دوسری قوموں پر ان کے اعلیٰ اثرات نہیں پڑتے بلکہ ان کے دلوں سے اسلام و مسلمانوں کا رعب اٹھ جاتا ہے۔

اسلام و مسلمانوں کی پوری تاریخ پر نظر فرمائیں ان کے واقعات سے مزین ہے، ابتدائے اسلام میں رسول ﷺ اور صحابہ کرامؓ پر کیسے کیسے مصائب و آلام آئے، غزوہٴ احد میں حضور ﷺ کے چہرہ مبارک کو کس بیدردی سے زخمی کیا گیا کہ اس سے خون بہنے لگا اور دندان مبارک بھی شہید ہو گئے پھر حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ کی شہادت کے دل گماڑ واقعات بھی پیش آئے، کس کس کا ماتم کیا گیا؟ یقیناً حضرت حسینؑ نے حق و صداقت کو بچا اٹھانے کیلئے جنگ کی اور باوجود نامساعد حالات کے غیر معمولی بلکہ بحیر العقول عزم و حوصلہ کا ثبوت دیا، آپ اور آپ کے ساتھیوں پر مصائب و آلام کے پہاڑ توڑے گئے اور سب کو انہوں نے خندہ پیشانی سے گوارہ کیا اس میں ہمارے لئے بہت بڑا درس عبرت ہے، جس سے ہم پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں، مگر کسی بہادر اور زندہ قوم کیلئے ایسے واقعات کو صرف ناجی محافل و جلوسوں کے طریقوں سے اہمیت دینا اور خود کو اس قسم کی قربانیوں کیلئے آمادہ و تیار نہ کرنا کسی طرح بھی موزوں نہیں ہو سکتا، ہمارے دلوں میں اگر اپنے اسلاف کی عظمت و عبت ہے تو اس کا ثبوت صرف اسی ایک طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ ہم بھی اسلام و مسلمانوں پر ڈھائے جانے مصائب و مظالم کے مقابلہ میں حمد و سید پر ہو کر اپنے سلف کا حق اتباع ادا کریں، واللہ الموفق

قبل از اسلام سوگ کا طریقہ

محقق یحییٰ نے اس کی پوری تفصیل دی ہے لکھا: زمانہ جاہلیت میں عدت گزارنے کا یہ طریقہ تھا کہ عورت کو سب سے الگ تھک نہایت تنگ و تاریک کھڑی میں ایک سال تک مقید رکھا جاتا تھا اس عرصہ میں اس کو غسل وغیرہ کی اجازت نہ تھی، نہ ناخن تراش سکتی تھی، ایک سال کے بعد نہایت قبیح منظر کے ساتھ نکلنے لگتی تھی تو کسی پرند کے ہاتھ پاؤں تو ذکر عورت کے جسم کے خاص خاص حصوں کو اس سے مس کرتے تھے (اکثر حالات میں وہ پرند مرنے کا تھا) پھر بکری کی بیٹی عورت کے ہاتھ میں دیتے تھے جس کو وہ اپنی پشت کے پیچھے پھینک دیتی تھی، گویا اس نے عدت کو پھینک دیا یا یہ مقدمہ تھا کہ اس نے زمانہ عدت کی سخت مصیبت و مشقت کو اپنے شوہر کی عزت و حرمت اور فرض اداۃ حقوق زوجیت

کے مقابلہ میں پہنچنے کے برابر بھی نہیں سمجھا بعض نے کہا کہ اس کو چھینکنا بطور تقاضا تھا کہ ایسی نوبت پھر نہ آئے (عمرہ ص ۲۱/۵) معلوم ہوا کہ اسلام نے تمام بڑی رسوم کا خاتمہ کر کے نہایت معقول و مہذب شکل میں سوگ کو ہاتھ لگایا۔

بَابُ ذَلِكَ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا إِذَا تَطَهَّرَتْ مِنَ الْمَجْبِضِ وَكَيْفَ تَغْتَسِلُ وَتَأْخُذُ فِرْصَةً مُمْسِكَةً تَنْتَعِلُ بِهَا أَثَرُ الدَّمِ (جیسا سے پاک ہونے کے بعد عورت کا اپنے بدن کو نہاتے وقت ملنا اور یہ کہ عورت کیسے غسل کرے اور اون یاروئی کے پھوپھ سے خون لگی جگہوں کو صاف کرے)

(۳۰۵) حَدَّثَنَا يَحْيَى قَالَ لَمَّا ابْنُ عُثَيْبَةَ عَنْ مُنْصُورِ بْنِ صَفِيَّةَ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْمَجْبِضِ فَأَمَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ قَالَ خُذِي فِرْصَةً مِّنْ مَّنْكِبٍ فَتَطَهَّرِي بِهَا أَثَرُ الدَّمِ كَيْفَ قَالَ مُنْبَحَانُ اللَّهُ تَطَهَّرِي فَأَجْعَلِي بَيْنَهَا إِلَى فَعَلْتُ تَنْتَعِلُ بِهَا أَثَرُ الدَّمِ

ترجمہ (۳۰۵): حضرت عائشہ نے فرمایا ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے پوچھا کہ میں حیض کا غسل کیسے کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یاروئی کا پھوپھ لے کر اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے پوچھا اس سے کس طرح پاکی حاصل کروں۔ آپ نے فرمایا، اس سے پاکی حاصل کرو، انہوں نے دوبارہ پوچھا کہ کس طرح۔؟ آپ نے فرمایا سبحان اللہ، پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اسے اپنی طرف صلیج لیا اور کہا کہ اس (پھوپھ) کو خون لگی ہوئی جگہوں پر پھیرنا تاکہ صفائی و طہارت حاصل ہو۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری نے غسل حیض میں جسم کو مل کر دھونے، طریق غسل، روئی، اون کے پھوپھ یا چمڑے کے ٹکڑے سے مد لینا، اور خون کے اثرات دور کرنے کا ذکر کیا ہے تاکہ ایک مدت کے لیے کیلے پن کی صفائی پوری طرح ہو جائے، اور دوسری عورتوں کے ساتھ ہر وقت ملنے جلنے، نمازوں کے اوقات میں حق تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنے اور فرشتوں کے ساتھ رہنے کے قابل ہو جائے، ان مقاصد کیلئے کمال نظافت و سقائ اور بدن کو خوشبودار بنانے کی ضرورت و اہمیت ظاہر ہے۔

مطابقت ترجمہ الباب: عنوان باب میں چار باتیں ذکر ہوئیں، جبکہ حدیث الباب میں پہلی دو باتوں کا ذکر نہیں ہے، اس لئے توجہ مطابقت کیا ہے؟ حافظ نے لکھا: علامہ کرمانی نے دوسروں کی طرح جواب دیا کہ چوتھی چیز سے پہلی بات بھی ثابت ہو جاتی ہے اور طریق غسل سے غسل حیض کی مخصوص صفت بتلا تا ہے یعنی خوشبو کا استعمال یہ جواب اچھا ہے مگر تکلف سے خالی نہیں، اور اس سے بہتر یہ جواب ہے کہ امام بخاری نے اپنی عادت کے مطابق ترجمہ الباب میں وہ چیز ذکر کر دی ہے جو حدیث الباب کے دوسرے متون میں موجود ہے مثلاً مسلم میں دلک شدید (جسم کو خوب ملنا) اور غسل کی کیفیت بھی بیان ہوئی ہے وہ طریق روایت چونکہ امام بخاری کی شرط پر نہیں تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا۔ (ج ص ۱۸۳)

محقق عینی نے بھی یہی بات لکھی اور آخر میں راوی مسلم ابراہیم بن مہاجر کے بارے میں ائمہ جال حدیث کے اقوال بھی ذکر کئے ہیں۔ (عمرہ ص ۱۱۳)

حضرت شاہ صاحب کے ارشادات

فرمایا: غسل میں دلک (مل کر جسم کو دھونا) امام مالکؒ کے نزدیک تو صحت غسل کیلئے شرط ہے مگر ہمارے یہاں بھی اس کو مستحب و مطلوب شرعی کے درجہ میں سمجھا گیا ہے، اس لئے اس کا اہتمام ہر غسل فرض میں ہونا چاہئے۔

قوله عليه السلام فرصة ممسكة

مسک سے ماخوذ ہے اون کی جو نیا، یا بکری، یا بھیڑ کا چمڑہ جس پر اون ہو، اس کو ملنے سے موضع دم کی نجاست اور بود و رو کی جائے گی، یہ احتمال قریب صواب زیادہ ہے نہایت اس کے کہ اس کو مسک سے ماخوذ مانا جائے، کیونکہ مشک بظاہر اتنا دھو نہیں تھا کہ اس کو ایسے مواقع

میں استعمال کیا جاتا، ان دونوں احتمالات پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مزید تو مجرد سے بنتا ہے، چاہہ مسک (بمعنی مشک) یا مسک (بمعنی چڑا) سے کیسے بن گیا؟ ان دونوں صورتوں میں غُصْبَکَہ پڑا جائے گا تیسری صورت مُغْبَکَہ کی ہے، یعنی پرانی رو کی یا اون کا پچا یہ جو زیادہ جذب کرتا ہے، یا اس لئے کہ یہ نسبت نئے سے پرانا اس کام کیلئے زیادہ موزوں ہے، تحقیق یعنی نئے سے بھی اس لفظ کی کافی تشریح کی ہے، اور بحوالہ کتاب عبدالرزاق فرمودے مراد مسک بمعنی ذریعہ (ایک قسم کی خوشبو) نقل کیا ہے (عمدہ ص ۱۱۴/۲)

قوله فسطویٰ بہا۔ فرمایا اس سے مراد صفائی و نظافت حاصل کرنا ہے، جس کی تشریح متبع الشرائع سے گئی ہے اسی طرح اگلے باب کی حدیث میں وہ وضو ضعیف ثلاثا میں بھی مراد نظافت ہے، اضافہ بمعنی خور سے ہے بمعنی مصطلح سے نہیں ہے۔

وجہ اشکال: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا سوال کرنے والی عورت کیلئے مسک (مشک) والی صورت ہے تو وجہ اشکال وتردد یہ ہوئی ہوگی کہ مشک سے خود تلہیر ہی (صفائی و پاکیزگی حاصل ہونا) سمجھ میں نہ آیا ہوگا۔ کیونکہ اس سے تو خوشبو حاصل کی جاتی ہے، اور اگر مسک (بمعنی چڑا) والی صورت تھی تو اس کے ذریعہ تلہیر کا طریقہ نہ سمجھ سکتی، جس کو حضرت عائشہؓ نے مسجد کی میں اپنے پاس بلا کر سمجھا دیا۔

فوائد واحد کام: تحقیق یعنی حفاظت نے اس موقع پر بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے، جو لائق ذکر ہیں (۱) توجہ کے موقع پر تہن (سبحان اللہ کہنا) مستحب ہے (۲) قابل اخفاء امور میں اشارے کنایہ سے جواب دینا چاہئے جیسا کہ رسول ﷺ نے کیا۔ (۳) عورت اپنے قابل اخفاء امور کے بارے میں بھی شرعی فیصلہ علماء شریعت سے دریافت کر سکتی ہے، اسی لئے حضرت عائشہؓ ینہ طیبہ کی انصاری عورتوں کے بارے میں بطور مدح فرمایا کرتی تھیں کہ حیا و شرم کی وجہ سے وہ دینی و فقیہی مسائل معلوم کرنے سے نہیں رکیں جیسا کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں مسلم کی روایت ہے۔ (۴) قابل صراحت امور کو اشارہ کنایہ ہی کے ذریعہ بتلانا چاہئے۔ (۵) مسائل کو سمجھانے کیلئے جواب کا تکرار مستحب ہے۔ (۶) معلوم ہوا کہ مسئول عالم کی موجودگی میں دوسرا حاضر مجلس سوال کرنے والے کی تعظیم کر سکتا ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ نے حضور اکرم ﷺ کی موجودگی میں اس عورت کو الگ لے جا کر بات سمجھائی شرط یہ ہے کہ ایسا کرنے کو وہ مسئول عالم پسند بھی کرے۔ (۷) فاضل کی موجودگی میں مفصول سے علم حاصل کر سکتے ہیں۔ (۸) اس سے صورت عرض علی الحدیث کی صحت بھی معلوم ہوئی اگرچہ وہ محدث (تقصیمی) طور سے نعم نہ بھی کہے۔ (۹) صحبت تکمل حدیث کیلئے یہ ضروری نہیں کہ سماع ساری بات سمجھ لے (۱۰) طالب علم و معلم کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنا چاہئے اور کم سمجھ کو معذور سمجھنا چاہئے (۱۱) آدمی کو اپنی عیوب اور برائیاں چھپانی چاہئیں۔ خواہ وہ اس کی فطرت ہی کا مقتضی ہو کیونکہ سوال کرنے والی عورت مذکورہ کو از الہ بدلو کیلئے استعمال خوشبو کا حکم دیا گیا۔ (۱۲) حدیث الباب سے حضور اکرم ﷺ کے خلق عظیم اور غیر معمولی نقل و حیا کا بھی ثبوت ہوا، زادہ اللہ شرفاً (۱۳) حیض و نفاس سے فارغ ہو کر غسل کے ساتھ تمام مواضع دم پر خوشبو استعمال کرنے کا احتیاب معلوم ہوا، علامہ حنفی نے کہا کہ اسے علاوہ از الہ بدلو کے استقرار حاصل بھی جلد ہوتا ہے (فتح الباری ص ۲۸۵/۱، ۲/۱۱۵)

سوال کرنے والی عورت کون تھی؟ تحقیق یعنی حفاظت نے نقل کیا کہ روایت مسلم میں اس کا نام اسماء بنت شہل ہے اور خطیب نے اسماء بنت یزید بن السکن انصاریہ (مشہور خطیبہ النساء) قرار دیا اور اس کو ابن الجوزی و دیلمی نے بھی صحیح کہا، بلکہ دیلمی نے مسلم کے روایت کردہ نام کو تصحیف قرار دیا، مزید تحقیق دیکھی جائے (فتح ص ۲۸۵/۱، ۲/۱۱۴)

بَابُ غَسْلِ الْمَحِيضِ (حيض کا غسل)

(۳۰۶) حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ قَالَ حَدَّثَنَا وَهْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ كَيْفَ اغْتَسَلَ مِنَ الْمَحِيضِ قَالَ غُلِيْ فِرْصَةً مُّسْكَةً وَ تَوَضَّعِي ثَلَاثًا ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَحْضَى فَأَغْرَضَ بَوَجهِهِ أَوْ قَالَ تَوَضَّعِي بِهَا فَأَعْدَتْهَا فَجَعَلَتْهَا فَأَغْرَضَتْهَا بِمَا يَرِيْدُ النَّبِيُّ ﷺ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ایک انصاری عورت نے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ میں حیض کا غسل کس طرح کروں؟ آپ نے فرمایا کہ اون یاروئی کا پھوہ لے لو اور پاکی حاصل کرو، یہ آپ نے تین مرتبہ فرمایا پھر آپ حضرت عائشہؓ شرمائے اور آپ نے اپنا چہرہ مبارک پھیر لیا، یا (صرف آپ نے اتنا ہی) فرمایا کہ اس سے پاکی حاصل کرو، پھر میں نے اس سے بکڑ کر کھینچ لیا اور نبی کریم ﷺ کی بات سمجھائی۔ تشریح: حضرت اقدس مولانا گنگوئیؒ قدس سرہ نے فرمایا:۔ باب غسل البیض میں غین کا پیش اور زبردوں طرح منقول ہے، اگر اول ہے تو ٹھیک ہے، اگر زبرد ہے تو یہ باب مکرر ہو گیا کیونکہ پہلے بھی باب غسل دم البیض لائچے ہیں البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ پہلے باب کو خون حیض سے طوٹ کپڑا دھونے پر محمول کریں اور اس کو بدن دھونے پر، جیسا کہ دونوں باب کی روایات سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔

علامہ کرمانی نے شرح بخاری میں لکھا کہ اگر ترجمہ الباب کو غسل حیض کیلئے مانا جائے تو حدیث میں اس کا مضمون نہیں ہے جو اب یہ ہے کہ اگر لفظ غسل غین کے زبرد سے ہے اور حیض بمعنی اسم مکان تو معنی ظاہر ہیں، یعنی خون حیض کی جگہ دھو کر صاف کی جائے، اور اگر غین کا پیش ہے اور حیض مصدر ہے تو اضافت بمعنی لام اختصام سے اسی لئے اس غسل کا ذکر کیا اور دوسرے غسلوں سے اس کا امتیاز بتلایا۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے لکھا کہ پہلی صورت میں ترجمہ کی مطابقت تو حدیث الباب سے ہو چاہیگی لیکن تکرار ترجمہ کا اعتراض ہوگا اور دوسری صورت میں یہ اذکار ہے کہ حدیث الباب میں وجہ امتیاز کا ذکر نہیں ہے۔ اور اسی لئے محقق عینی نے فرمایا کہ اس باب کے ذکر میں درحقیقت کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (خصوصاً اس لئے بھی کہ یہاں حدیث بھی ہمینہ وہی بیان کی ہے جو پہلے باب میں آچکی ہے صرف طریق روایت کا فرق ہے۔) (عمدہ ص ۱۱۶/۲)

حضرت گنگوئیؒ کی مذکورہ بالا توجیہ بھی عمدہ ہے مگر میرے نزدیک زیادہ اچھی توجیہ یہ ہے کہ باب میں غسل کا پیش ہے اور غرض بیان غسل حیض ہی ہے، پھر جیسا کہ ہم نے غسل جنابت (لام ص ۱۱۰/۱) میں بتلایا تھا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک احمدیہ ثلاثی کی طرح غسل جنابت و غسل حیض ایک طرح نہیں ہے بلکہ امام احمدیؒ کی طرح دونوں میں فرق ہے۔ لہذا یہاں امام بخاریؒ نے غسل حیض کی جدا کیفیت بتلائی ہے، اور اگلے آنے والے دونوں ابواب میں بھی خاص طور سے فرق ہی کی طرف اشارہ کریں گے۔ (لام ص ۱۲۲/۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق ابواب و تراجم سے بھی اسی ارشاد مذکور کی تائید ہوتی ہے آپ نے فرمایا:۔ یعنی غسل حیض واجب و ثابت ہے اور حدیث کی ترجمہ الباب سے وجہ مناسبت قول انصاریہ کیف اغتسل؟ ہے جس سے معلوم ہوا کہ اصل غسل تو معلوم و مسلم تھا، سوال صرف کیفیت سے تھا۔

بَابُ امْتِشَاطِ الْمَرَأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيضِ

(عورت کا حیض کے غسل کے وقت کٹھا کرنا)

(۳۰۷) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ لَنَا ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ عَنْ غُرُورَةَ ابْنِ عَبَّاسَةَ قَالَتْ أَهْلُكْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حُجَّةِ الْوَدَاعِ لَكُنْتُ مِمَّنْ تَمَتَّعَ وَلَمْ يَسُقِ الْهَدْيَ فَرَفَعَتْ أَهْهَا حَاطَتْ وَلَمْ تَطْهَرْ حَتَّى دَخَلْتُ لَيْلَةَ عَرَفَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذِهِ لَيْلَةُ يَوْمِ عَرَفَةَ وَأَنَا كُنْتُ تَمَتَّعْتُ بِعُمْرَةٍ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْقِصِي زَاكِبَ وَأَفْتِطِطِي وَأَمْسِكِي عَنْ غُمْرَتِكَ لَفَعَلْتُ فَلَمَّا قَضَيْتُ الْحَجَّ أَمَرَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لَيْلَةَ الْخَضْبَةِ فَأَغْمَرَنِي مِنَ التَّعْبِ مَكَانَ غُمْرَتِي الْيَوْمَ نَسِيتُ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ حج الوداع کیا میں بھی تمتع کرنے والوں میں شامل تھی اور ہدی (قربانی کا جانور) اپنے ساتھ نہیں لے گئی تھی، حضرت عائشہؓ نے اپنے متعلق بتایا کہ وہ حاضر ہو گئیں، عرفہ کی رات آگئی اور ابھی تک وہ پاک نہیں ہوئی تھیں اس لئے انہوں نے رسول ﷺ سے کہا کہ یا رسول اللہ! آج عرفہ کی رات ہے اور میں عمرہ کی نیت کر چکی تھی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے سر کو کھول ڈالو اور کٹھا کر لو اور عمرہ کو چھوڑ دو۔ میں نے ایسا ہی کیا، پھر میں نے حج پورا کر لیا۔ اور لیلۃ الخصبہ میں عبدالرحمن کو آن حضور ﷺ نے حکم دیا، وہ مجھے اس عمرہ کے بدلہ میں جس کی نیت میں نے کی تھی تحیم سے (دوسرا) عمرہ کرا لائے۔

تشریح: مقدمہ یہ ہے کہ غسل حیض میں تنگی کے ذریعہ اچھے ہوئے سر کے بالوں کو لٹکھا نا درست ہے، اگلے باب میں امام بخاریؒ نے بھی بتلائیں گے کہ غسل حیض میں بالوں کی میریاں بھی کھوٹی پڑیں گی اور یہاں بھی حدیث الباب میں سر کے بال کھول کر غسل کرنے کا ذکر ہے، فرمایا: انقصی رأسک امام بخاریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ غسل حیض میں تقصیر اس واجب ہے، اور غسل جنابت میں ضروری نہیں اور یہی مسلک حسن و عاذا و امام احمد کا ہے حافظ نے لکھا کہ ایک جماعت اصحاب امام احمدؒ نے اس کو دونوں میں مستحب کہا ہے، ابن قدامہؒ نے کہا: میں نہیں جانتا کہ کسی نے اس کو دونوں میں واجب کہا ہو، البتہ ابن عمرؓ سے مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت ان سے مسلم میں ہے اور اسی میں حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں حکم سے انکار بھی ہے لیکن وہاں سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتی کہ وہ اس کو واجب کہتے تھے، امام نوویؒ نے کہا کہ اس کو ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے ابراہیم نخعیؒ سے نقل کیا ہے، جمہور کا مسلک عدم وجوب ہی ہے جو حدیث ام سلمہؓ سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! میں اپنے سر کی میریاں سخت کر کے باندھتی ہوں کیا ان کو غسل جنابت کے وقت کھول لیا کروں؟ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ کھولنے کی ضرورت نہیں، ایک روایت ہے کہ سواں حیض و جنابت دونوں کے بارے میں تھا اس لئے جمہور نے دونوں روایوں کو جمع کرنے کے لئے حدیث الباب کے امر کو استحباب پر محمول کیا یا یہ تفصیل کر دی ہے کہ بغیر کھولے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے تو کھولنا واجب ہے پہنچ جائے تو ضرورت نہیں (فتح الباری ص ۱/۲۸۶)

قولہا لکن متع ومن لم یسق الہدی حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے تمتع کیا تھا، لیکن آگے ص ۳۳۳ طرہ میں روایت آئے گی کہ لاسری الا الحج (ہمارا ارادہ حج کا تھا) اور ص ۳۳۳ طرہ میں آئے گا لا تذکر الا الحج (ہم حج کے سوا دوسری بات نہیں کر رہے تھے) ان روایات میں بظاہر مخالف ہے وجہ تطبیق یہ ہے کہ قیام جاہلیت میں لوگ عمرہ کو اشہر حج کے اندر ادا کرتا فسق و فجور کے درجہ میں سمجھتے تھے اور حضور اکرم ﷺ نے جب حج کی منادی کرائی تو اس میں یہ تفصیل نہ تھی کہ کیا کیا کریں گے، لہذا اس وقت لوگوں کو جدہ بشری طریقہ معلوم نہ تھا، پھر جب حضور سب کے ساتھ تشریف لے گئے تو راستہ میں تعلم شرع فرمائی، لوگ تو قدیم خیال سے

صرف حج کی نیت سے چلے تھے، بعد میں حضور علیہ السلام کا ارادہ مبارک تروید زعم جاہلیت کا ہوا تو حکم دیا کہ جس نے سوق بدی کی ہے وہ تو عمرہ وحج کو ایک احرام میں کرے، اول عمرہ کرے، پھر اسی احرام سے حج ادا کرے درمیان میں حلاں نہ ہو، جو اپنے ساتھ قربانی کا جانور نہیں لایا وہ عمرہ کا احرام کرے اور عمرہ کر کے حلال ہو جائے، پھر الگ طور سے حج کا احرام باندھے، اہلدادوں روایت ٹھیک ہیں کہ اولاً لاناوی الا الحج ہوا ہے اور بعد میں کوئی تمتع ہو گیا، کوئی قارن۔ حضرت حضرت عائشہ کے ساتھ بدی تھی تو یہ تمتع بدیوں سوق بدی ہو گئیں، لیکن جب مقام سرف پر پہنچیں تو حیض آگیا، پھر عمرہ چونکہ طواف وحی کا نام ہے اور طواف حالت حیض میں ممنوع ہے اس لئے حضور ﷺ نے ان کو عمرہ سے روک دیا۔ اور عرفات جا کر شامل حج ہو گئیں، طواف زیارت چونکہ فرض ہے، لہذا اس کیلئے انتظار کرنا پڑتا ہے، طہر ہونے پر ہی کر سکتی ہے، طواف قدوم جو سنت ہے وہ حیض کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر طواف وداع سے قبل حیض شروع ہو جائے تو وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

موظا امام محمد بھی بھی ہے کہ عورت نے عمرہ کا ارادہ کیا اور حیض آگیا تو وہ فتح ہو گیا، عرفات جا کر قوف کرے، پھر طواف زیارت بعد طہارت ادا کرے، اور عمرہ کی قضا بعد میں کرے، امام شافعی کا مسک یہ ہے کہ عمرہ فتح نہیں ہوتا بلکہ انفعالی حج کے ضمن میں ادا ہو جاتا ہے، طواف عمرہ جو کہ منع تھا، وہ طواف زیارت میں ادا ہو گیا، ادائے نسکین کی وجہ سے صرف دم وینہ پڑے گا، اور وجوب دم امام محمد کے نزدیک بھی ہے مگر وہ ترک عمرہ کی وجہ سے ہے، یہ تخریج کا فرق ہے الفاظ حدیث سے خنیفہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عمرہ سے روکنا (وامسک عن عمرتک) اور اس کی جگہ بعد کو عمرہ کرنا "فما عمرونی من التعمیم مکان عمرتی التی نسکت" اور "فما هلت بعمرہ مکان عمرتی" مروی ہے پھر فرمایا: انفعضی واسک بھی موافق خنیفہ ہے کہ احرام فتح ہو گیا اور نہ محرم کو تقضی راس کا حکم کیے ہوتا جبکہ اس سے بال نکل جاتے ہیں اور آگے واپس نکلی (کنکھی کرلو) بھی ہے ظاہر ہے کہ کنکھی کرنے سے تو بال ضروری نکل جائیں گے نیز حضور علیہ السلام نے ابو موسیٰ کو بھی تقضی احرام کا حکم ان ہی الفاظ سے دیا تھا جیسا صحیحین میں ہے، شافعیہ کیلئے امام نووی نے یہ تاویل کی کہ نہایت آہستہ آہستہ کنکھی کی ہوگی، جس سے بال نہ گرے ہوں گے اور احرام باقی رہا ہوگا جو شافعیہ کا مذہب ہے حضرت شاہ صاحب نے یہاں بطور مزاح فرمایا کہ حضرت عائشہ نے ضرور ایسا ہی کیا ہوگا تا کہ مذہب شافعیہ کے خلاف بات نہ ہو جائے۔

حضرت نے مزید فرمایا کہ اگر بزم امام شافعی حضرت عائشہ کا احرام فتح نہیں ہوا تھا اور ان کا عمرہ افعال حج کے ضمن میں ادا ہو گیا تھا تو ظاہر ہے کہ ان کا حال اور نبی اکرم ﷺ کا حال یکساں تھا، پھر وہ کیوں مضطرب و بے چین تھیں اور حضور نے اس کی تسکین کیسے حج کے بعد عمرہ کیوں کر لیا؟ قرآن کی فضیلت کی سیر حاصل بحث اپنے موقع پر آئے گی ان شاء اللہ العزیز

کونسا حج زیادہ افضل ہے؟

خنیفہ کے نزدیک قرآن سب سے افضل ہے، پھر تمتع، پھر افراد، شافعیہ افراد کو افضل کہتے ہیں، ہمارے نزدیک حضور اکرم ﷺ کا حج قرآن والا ہی تھا۔

امام طحاوی کا بے نظیر فضل و کمال

امام نووی نے قاضی عیاضؒ سے نقل کیا ہے کہ اس بارے میں امام طحاوی نے ایک ہزار ورق سے زیادہ لکھے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: سبحان اللہ! کیا کامل علم تھا کہ صرف ایک مسئلہ میں اتنی طویل بحث کی گئی، بھاری کے تقریباً پانچ سو ورق ہوں گے، اور یہاں ایک مسئلہ پر ہزار ورق لکھ گئے۔

۱۔ مکان مرقی الخ یعنی اس عمرہ کی جگہ جس کا میں نے ارادہ کیا تھا اس سے ظہر ہوا کہ پہلا عمرہ نہیں ہوا اور اب اس کی جگہ قضا کر رہی ہیں۔

۲۔ علامہ نووی نے باب بیان وجوہ الاحرام کے تحت لکھا: حضور اکرم ﷺ کے حج (حجۃ الوداع) کے بارے میں صحابہ کے مختلف روایات (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بَابُ نَقْضِ الْمَرَأَةِ شَعْرَهَا عِنْدَ غُسْلِ الْمَحِيضِ

(غسل حیض کے وقت عورت کا اپنے بالوں کو کھولنا)

(۳۰۸) حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا أَسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ ابْنِهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ الْفَتَى لَهْلَالٍ ذِي الْحِجَّةِ قَالَ زَمَنَ اللَّهُ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَحْتِ أَنْ يُهْلَ بِغُمْرَةٍ فَلْيَهْلُ فَاثْنِي لَوْلَا أُمِّي أَهْدَيْتُ لَا هَلَلْتُ بِغُمْرَةٍ فَاهْلُ بِبَعْضِهِمْ بِغُمْرَةٍ وَ أَهْلُ بِبَعْضِهِمْ بِحِجٍّ وَ كُنْتُ أَنَا مِنْ أَهْلِ بِغُمْرَةٍ فَأَذَرْتُ كُنْزِي يَوْمَ عَرَفَةَ وَ أَنَا خَائِضٌ فَشَكُوتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ دَعْنِي غُمْرَتِكَ وَ انْقَضِي رَأْسَكَ وَ امْتَشِطِي وَ اهْلِي بِبَعْضٍ فَفَعَلْتُ حَتَّى إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْحَضْبَةِ أَرْسَلَ مَعِيَ أَخِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ابْنِ بَكْرِ فَحَزَبْتُ إِلَى التَّعْلِيمِ فَاهْلَلْتُ بِغُمْرَةٍ مَكَانَ غُمْرَتِي قَالَ هِشَامٌ وَلَمْ يَكُنْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ هَدًى وَلَا صَوْمٌ وَلَا صَدَقَةٌ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہم ذی الحجہ کا چاند دیکھتے ہی نکل پڑے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس کا دل عمرہ کے احرام کو چاہے تو اسے باندھ لینا چاہیے کیونکہ اگر میں بدی ساتھ نہ لاتا تو عمرہ کا احرام باندھتا تو اس پر بعض صحابہؓ نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، میں بھی ان لوگوں میں تھی جنہوں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، لیکن میں نے یوم عرفہ تک حیض کی حالت میں گزارا، میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق عرض کی تو آپؐ نے فرمایا عمرہ چھوڑ دو اور اپنا سر کھول لو اور حج کا احرام باندھ لو۔ میں نے ایسا ہی کیا یہاں تک کہ جب صبح کی رات آئی تو اس حضور ﷺ نے میرے ساتھ میرے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کو بھیجا، میں جمعہ غمی کی اور وہاں سے اپنے عمرہ کے بدلہ دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ ہشام نے کہا کہ ان میں سے کسی بات کی وجہ سے بھی نہ بدی واجب ہوئی، نہ روزہ نہ صدقہ۔

تشریح: اس حدیث کا مضمون بھی مثل سابق ہے البتہ قول ہشام "ولم یکس فی شئی من ذلک ہدی ولا صوم ولا صدقہ" ہ مقصد زیر بحث ہوا ہے، محقق بخاری نے لکھا: "بظاہر اس قول میں اشکال ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ اگر قارن تھیں تو ان کے ذمہ قرآن کی بدی تھی، جس کو تمام علماء واجب کہتے ہیں سواء اودے کے اُترتے تھیں تب بھی ایسا ہی ہے لیکن پیسے معلوم ہو چکا کہ وہ نہ قارن تھیں نہ متحدہ، بلکہ حج کا احرام باندھا تھا پھر اس کو فسخ کر کے عمرہ کا ارادہ فرمایا، حیض آ جانے کی وجہ سے جب یہ بھی نہ ہو۔ کا تو پھر حج ہی کا ارادہ فرمایا اور اس کو اصل کرنے کے بعد نئے سرے سے عمرہ کیا، جیسا کہ قاضی عیاضؒ نے تحقیق کی ہے، اگرچہ اس تحقیق کے خلاف حضرت عائشہؓ کا یہ جملہ ہوگا کہ میں

(بقیہ حاشیہ سابقہ) منقول ہیں، بخاری و مسلم میں بھی کسی روایت سے قرآن کسی سے قطع اور کسی سے افروغ یا ہوتا ہے اور طریق قطع روایت جوتے ہیں۔ اور آقا آپؐ منفرد تھے پھر قارن ہو گئے، جس نے افرد کی روایت کی اس نے اصل کا خیال کیا جس نے آخری بات پر اعتقاد کیا، اس نے قرآن کی روایت لی اور جس نے قطع کی روایت کی اس نے قطع لغوی مراد یا، علامہ ابن حزمؒ ظاہری نے جید الدواع کے بارے میں اپنی مستقل تصنیف میں حضورؐ کے قارن ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اپنی سب روایات میں تاویل کی ہے، اگر کہا جائے کہ حضور اکرم ﷺ کے حج سے متعلق صحابہؓ میں اختلاف کیونکہ ہو گیا جبکہ آپؐ نے صرف ایک ہی حج فرمایا (یعنی حجہ بکرت)، نقل ہجرت بعد ہجرت بھی صرف ایک ہی کیا ہے، اور ہر صحابی اپنا مشاہدہ ایک ہی واقعہ کے متعلق مختلف بیان کرتا ہے، اس کا جواب قاضی عیاضؒ نے اس طرح دیا کہ ان سب احادیث مرویہ میں بہت کچھ کلام و بحث ہوئی ہے، ان میں سے بعض حضرات کا کلام بہت خوب اور انصاف سے ہوا ہے، بعض نے بحث میں کوتاہی کی اور مخالف سے کام لیا، بعض نے ضرورت سے زیادہ طوالت اختیار کی تو دوسروں نے حد سے زیادہ اختصار سے کام لیا، اور سب سے زیادہ حدت و تفصیل کے ساتھ احادیث کا مضمون طوایف کے کلام کیا ہے کہ انہوں نے اس بارے میں ایک ہزار دو سو سے زیادہ لکھے ہیں، ان کے ساتھ میں اس مسئلہ میں ابو جعفر طبریؒ نے بھی کلام کیا ہے پھر ابو عبد اللہ بن ابی مفرہؒ نے پھر مہلبؒ قاضی ابو عبد اللہ بن الرمالیؒ قاضی ابو یوسفؒ بن القصارؒ بغدادیؒ و حافظ ابو یوسفؒ مدائنیؒ وغیرہ نے بھی کلام کیا ہے۔ (الح نووی ص ۳۸۹)

یہ وصف محمدیؐ کی شہادت قاضی عیاضؒ نے لکھی ہے اور اس کی نقل امام نوویؒ شافعیؒ نے نہایت اہم سے فلا نسفہ و فلیسکر (مؤلف)

نے عمرہ کا احرام باندھا تھا، یا میں نے بجز عمرہ کے دوسری چیز کا احرام نہیں کیا تھا۔

اظہال مذکور کا جواب یہ ہے کہ ہشام کو وہ بات نہ پہنچی ہوگی اس لئے اسے علم کے مطابق نفی کر دی جس سے نفس واقعی نفی لازم نہیں آتی اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے دم دینے کا حکم نہیں فرمایا تھا، بلکہ حضرت عائشہ کی جگہ خود ہی ان کی طرف سے نیت کر کے قربانی کر دی تھی، چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اسی طرح ہے بھی کہ حضورؐ نے حضرت عائشہؓ کی طرف سے گائے کی قربانی بطور ہدیٰ کی تھی قاضی عیاض نے کہا یا اس امر کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ حج افراڈھا، حج وقرآن نہ تھا کیونکہ ان دونوں میں باجماع علماء دم واجب ہے (مردم ۱/۴۷)

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر حاشیہ بخاری ص ۴۶ کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا، اس میں ایک جواب تو یہی ہے کہ ہشام کی نفی اپنے علم و روایت کے لحاظ سے ہے، دوسرا جواب نبویؐ نے قربانی سے نقل کیا ہے کہ نفی لمعاظ ارتکاب جنایت ہے، کہ حضرت عائشہؓ کے ذمہ کوئی دم جنایت لازم نہیں آیا، جو قصور جنایت کی وجہ سے ہوا کرتا ہے اور عیض کا آجانا عذر مساوی تھا لہذا جو وہ ہدیٰ جنایت میں فعلی اختیار کی سب لازم ہوا کرتی ہے وہ نہ تھی لفظ صدقہ سے بھی اسی کی تاکید ہوتی ہے کیونکہ قرآن میں تو ہدیٰ یا صوم ہی کا لزوم ہوتا ہے، صدقہ کا وجوب جنایت میں ہوا کرتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا ذکر خیر

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: حضرت الاستاذ شیخ الہندؒ اور میں گنگوہار ہے تھے فرمانے لگے کہ اس کی (یعنی قول ہشام لیسہ یسکن ہدیٰ الخ) کیا مراد ہے؟ میں نے کہا کہ حضرت ہدیٰ تو وہ ہے جو اس طرف سے گھر سے یا راستہ سے ساتھ کی جائے اور یہ تو مکہ معظمہ ہی میں حضرت عائشہؓ کیلئے حضور علیہ السلام نے خریدی تھی، یہ جواب سن کر حضرت خاموش ہو گئے اور چہرہ پر مسرت کے آثار ظاہر ہوئے مجھے یاد ہے کہ اس وقت سفر میں حضرت داہنی طرف بیٹھے ہوئے تھے اور میں بائیں طرف، اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: بدیدہ ہے جو باہر سے لائے، میں جب باہر سے گھر جاتا ہوں تو بچوں کیلئے کچھ نہ کچھ ضرور لے جاتا ہوں، اگر نہ ہو سکے تو دیوبندی سے خرید کر لے جاتا ہوں لیکن ہلاتا نہیں کہ پھر اس کی قدر نہ ہوگی، نیز فرمایا کہ میں بچوں کے کھانے میں توسع کرتا ہوں، اس لئے کہ اگر ہم ان کو اب تحقیقات میں رکھیں (یعنی پیسہ بچانے کا فلسفہ، قربانی کا عذر یا بچوں کی عادت خراب ہونا وغیرہ) اور بعد کو ہمارے ان کی قسمت میں نہ ہو تو وہ بالکل ہی محروم رہیں گے۔

غرض ہدیٰ (مصطلح) وہی ہے جو باہر سے لائے (اور اسی کی نفی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے ساتھ مدینہ طیبہ یا راستہ سے نہ لائی تھیں ان کی طرف سے ذبح ہونے کی نفی نہیں ہے۔) پھر توسع ہوا کہ ہر قربانی کو اور پھر ہر اس جانور کو کہنے لگے اور حدیث میں جو ہے کہ حضورؐ نے اپنی ازواج کی طرف سے بقرہ ذبح کی، تو بتا رہی تھی ہے کہ وہ دمائع سے تھی لہذا اس کو عید کی قربانی پر محمول نہیں کریں گے اور توضیح سے تعبیر اس لئے ہوئی ہے کہ زمانہ احمیہ کا تھا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ

(اللہ عزوجل کا قول ہے مخلقہ وغیر مخلقہ) (کامل التلخیص اور ناقص التلخیص)

(۳۰۹) حَدَّثَنَا مُسْنَدُ قَالَ حَدَّثَنَا عُمَادُ عَنْ غُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَكَلَّ بِالرُّحِمِ مَلَكَ يَقُولُ يَارَبِّ نُفْطَةٍ يَارَبِّ عِلْقَةٍ يَارَبِّ مُضْغَةٍ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ

يُنْفِضَ خَلْقَهَا قَالَ أَذْكَرٌ أَمْ أُنْثَى شَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ فَمَا الزُّزْقُ وَمَا الْأَجَلُ فَيَكْتُفَبُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: رحمہ میں اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ متعین کر دیتا ہے، فرشتہ کہتا ہے

اے رب نطفہ ہے، اے رب علقہ ہو گیا، اے رب مضغ ہو گیا، پھر جب خدا چاہتا ہے کہ اس کی خلقت پوری کرے تو کہتا ہے کہ مذکر ہے یا

مؤنث۔ بد بخت ہے یا نیک بخت۔ روزی کتنی مقرر ہے اور عمر کتنی فرمایا، پس ماں کے پیٹ ہی میں یہ تمام ہیں فرشتہ نکلتا ہے۔

تشریح: امام بخاری کا مطلب جیسا کہ علامہ محدث ابن بطال وغیرہ نے سمجھا یہ ہے کہ حالت حمل میں حیض آنے کی طرف اشارہ کرتے

ہیں، اور یہی مسلک امام اعظم ابوحنیفہ وغیرہ کا ہے، حافظہ نے لکھا: ترجمہ الباب سے حدیث الباب کی مناسبت اس طرح ہے کہ حدیث مذکور

سے آیت قرآنی کی تفسیر ہوتی ہے اور اس سے زیادہ وضاحت روایت طبری سے ہوتی ہے۔

کہ جب نطفہ رحم مادر میں گرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ کو مامور فرماتے ہیں وہ عرض کرتا ہے کہ بارالہ! یہ مخلقہ ہے یا غیر مخلقہ؟ اگر

ارشاد ہوا کہ غیر مخلقہ ہے تو رحم اس کو خون کی صورت میں پھینک دیتا ہے اگر مخلقہ فرمایا تو سوال کرتا ہے کہ یہ نطفہ کیسا ہوگا اس حدیث کی

سند صحیح ہے اور وہ لفظ موقوف و مکمل مرفوع ہے۔ (فتح الباری ص ۱۲۸)

بحث و نظر: حافظہ نے یہ بھی تصریح کی کہ ابن بطال مالکی نے کہا کہ امام بخاری کی غرض اس حدیث و ابواب حیض میں دل سے ان

حضرات کے مذہب کی تقویت ہے جو کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آسکتا اور یہ مذہب نو فقیہین و امام احمد، ابو ثور، ابن المنذر، راویہ

جماعت کا ہے، قدیم مذہب امام شافعی کا بھی یہی تھا، جدید یہ ہے کہ حاملہ کو حیض آسکتا ہے، احناف کا بھی یہی قول ہے امام مالک سے دونوں

روایات ہیں، حافظہ نے اس کے بعد لکھا کہ حدیث مذکور سے عدم اتیان حیض کا استدلال محل نظر ہے اس لئے کہ حدیث سے تو صرف اتنا

معلوم ہوا کہ حاملہ کے رحم سے خارج ہونے والی چیز سقط یا ناقض نام پڑتی ہے، جس کی شکل و صورت نہیں جانی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حمل

والی عورت کے رحم سے حالت حمل میں اگر خون نکلے گا تو وہ حیض نہیں ہوگا، اور دوسرے حضرات نے جو یہ دعویٰ کیا کہ وہ نکلنے والا خون بچہ سے

ملہ روح الحائض ص ۱۱۶/۱۱۷ (تیسریہ) میں یہی حکم حکیم ترمذی کی انوار اراصول سے اور ابن جریر و ابن ابی حاتم سے نقل ہوئی ہے اس میں یہ تفصیل ہے کہ جب عذر

میں استقرار کرتا ہے اس کے متعلق ارحام پر مقرر فرشتہ دریافت کرتا ہے، یارب الخلقہ؟ یا غیر الخلقہ؟ پس ارشاد ہوا کہ غیر الخلقہ ہے تو اس میں چائیں پڑتی اور رحم میں خون

کی طرف پھینک دیتا ہے اور ارشاد ہوا کہ فرشتہ عرض کرتا ہے یارب یہ بے مادہ، شقی ہے یا سعید، مگر کتنی ہے؟ کہاں بہاں بھرنے کا استہزاء ہے، سزا میں مسمک؟

یہ حدیث حکیم مرفوع ہے اور مراد یہ ہے کہ وہ سب بنی آدم اسی نطفہ کی جنم سے پیدا ہوتے ہیں، جو مکمل و نامکمل ہوتا ہے، ناقص و ساقط بھی ہوتا ہے، اور یہ

مطلب نہیں ہے کہ وہ نطفہ تامہ سے بھی پیدا ہوتے ہیں اور نطفہ ناقصہ سے بھی، کیونکہ ہر جہ نطفہ ناقصہ و ساقط سے پیدا ہوا نہیں ہوتا، یہ تفصیل حق خدائی

نے اپنی عظیم قدرت ظاہر کرنے کو بیان فرمائی ہے۔ الخ

سے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا۔ ابن بطال مالکی مذہب اور مستند شارح بخاری ہیں ان کی شرح کے ائمہ فوہ میں سے یہ ہے کہ جب وہ کسی مذہب کا

کرتے ہیں تو ان تمام صحابہ تابعین کے نام بھی ذکر کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں۔

ترشح ہوا یا اس کی غذا کا فضلہ ہے یا کسی بیماری کی وجہ سے فاسد خون نکلا ہے تو اس دعوے کے ثبوت میں دلیل ہونی چاہئے اور جو کچھ خبر و اثر اس بارے میں وارد ہوا ہے وہ دعوائے مذکور کیسے ثابت نہیں ہے کیونکہ ایسا خون بھی دم حیض ہی کی صفات کا حامل ہے اور اس زمانہ میں اس کے آنے کا امکان بھی ہے لہذا اس کو دم حیض ہی کا حکم دینا چاہئے اور جو اس کے خلاف دعوے کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

پھر حافظہ نے لکھا کہ ان حضرات کی سب سے زیادہ قوی دلیل یہ ہے کہ استبراء رحمہ اللہ کا اختیار حیض سے کیا گیا ہے کہ اس سے رحم حاصل سے خالی ہو جانا محقق و یقینی ہو جاتا ہے، پس اگر حاملہ کو بھی خون حیض آ سکتا تو حیض سے براءت والی بات بے سود ہوتی، اور ابن السمر نے اس کے دم حیض نہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا کہ حاملہ کے رحم پر فرشتہ مقرر ہوتا ہے اور فرشتے گندی جگہ نہیں رہتے (لہذا رحم کو خون حیض کی گندی سے پاک و صاف ہونا چاہئے۔)

اس کا جواب یہ ہے کہ فرشتے کے اس جگہ مقرر ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ رحم کے اندر داخل ہو جہاں خون حیض کے وجود و عدم سے بحث کی جارہی ہے، پھر یہ اعتراض و الزام تو دونوں طرف لگتا ہے، کیونکہ خون تو جو بھی ہو حیض کا ہو یا دوسرا سب ہی نجس ہے۔ واللہ اعلم (فتح الہاری ص ۲۸۷/۱)

واضح ہو کہ حافظہ نے یہاں سب سے قوی دلیل کا کوئی جواب نہیں دیا، صرف ابن السمر کا جواب دے کر بحث ختم کر دی۔

محقق یعنی کی تحقیق وجواب

فرمایا: امام بخاری کی غرض یہاں اس باب سے اسی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ کو حیض نہیں آتا کیونکہ رحم میں بچہ کا محفوظ ہونا خروج دم حیض سے مانع ہے اور یہ بھی تحقیق ہوئی ہے کہ دم حیض جنین کی غذا بنتا ہے، یہی مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے سب اصحاب، امام احمد، ابو ثور، ابن المنذر، محدث اوزاعی، سفیان ثوری، ابو یوسف، عطاء، حسن بصری، سعید بن المسیب، محمد بن المنکدر، جابر بن زید، علامہ شعبی کھول، امام زہری، حکم، حماد، اور امام شافعی کا ایک قول قدیم ہے، قول جدید یہ ہے کہ حاملہ حمل میں بھی حیض آ سکتا ہے، یہی قول اعلیٰ کا ہے، امام مالک سے دور روایت ہیں، اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر آخر حمل میں خون آئے تو وہ حیض نہیں ہے، واؤدی نے کہا کہ احتیاط اس میں ہے کہ حاملہ حمل میں خون آ جائے تو عورت نماز پڑھے اور روزہ بھی رکھے پھر روزہ کی قضا بھی کرے لیکن شوہر اس کے پاس نہ آئے محقق یعنی نے اس طرح حافظہ سے زیادہ تفصیلی مذاہب کرنے کے بعد ابن بطال کی رائے ذکر کی، پھر حافظہ کا چیلنج قبول کرتے ہوئے لکھا کہ ہمارے پاس استدلال میں بہت سی احادیث و آثار ہیں اور ان کو تفصیل سے ذکر کیا، پھر ابن السمر کے استدلال پر جو دو اعتراض حافظہ نے کئے ہیں ان کا بھی جواب دیا کہ اگر رحم کے اندر داخل ہونا لازم و ضروری نہیں تو عدم دخول و حلول کا فیصلہ بھی ضروری قطعی نہیں ہے اور خون جب تک اندر رہتا ہے اس کو نجس نہیں کہہ سکتے، ورنہ کوئی بھی ظاہر نہیں پایا جائے گا کیونکہ نجاست سب کے اندر موجود ہوتی ہے۔ (عمدہ ص ۱۲۱/۲)

حافظ کی تحقیق محل نظر

حافظ نے لکھا کہ باب مخلقة وغير مخلقة کی روایت ہمیں بالا اضافہ پہنچی ہے یعنی باب تغیر قولہ تعالیٰ مخلقة وغير مخلقة اور حدیث الہاب میں آیت قرآنی کی وضاحت و تفسیر ہو رہی ہے، (فتح الہاری ص ۲۸۷/۱)

اے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی غالباً حافظہ کے ہی اتباع میں لکھا کہ غرض بخاری قرآن مجید کے لفظ مخلقة و غیر مخلقة کی تفسیر کرتا اور اس کا کتاب انکس میں لانا دینی مستحب کی وجہ سے ہے (شرح تراجم ابواب بخاری ص ۱۹)

جیسا کہ ہم نے مقدمہ کتاب میں لکھا تھا، ہمارے ان حضرات کا بارے سامنے فتح الہاری رہے، اسی لئے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحقیق یعنی نے لکھا:۔ حافظ اگر یہ بھی بتا دیتے تو اچھا تھا کہ یہ اضافت والی روایت خود امام بخاری سے ہے یا ان کے تلمیذ فربری سے؟ اور یہ حدیث اس آیت کی تفسیر بن کیسے سکتی ہے جبکہ متن حدیث الباب میں نہ مختلفہ کا ذکر ہے نہ غیر مختلفہ البتہ اس میں مضفہ کا ذکر ہے، جو مختلفہ وغیرہ مختلفہ ہو سکتا ہے (عہد ۱۲/۲)

اس کے علاوہ حافظ کی تحقیق پر یہ اعتراض تو رہے گا ہی کہ یہاں کتاب الحیض میں تفسیری باب لانے کا کیا موقع تھا اور کتاب الحیض سے اس باب کی مناسبت کیا ہوتی؟

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

اسی کے مثل و مناسب پہلے ایک ترجمہ ”باب من سمي النفاس حیضاً“ گذر چکا ہے اور وہاں میں نے بتلایا تھا کہ امام بخاری کا مقصد بیان لغت نہیں بلکہ بیان حکم ہے کہ حیض و نفاس دونوں ایک ہی دم ہیں، جو غیر ایام حمل میں آئے وہ حیض ہے اور جو حاملہ سے بعد وضع حمل آئے۔ وہ نفاس ہے۔

یہاں میرے نزدیک امام بخاری کا مقصد یہ نہیں کہ صراحۃً حاملہ کے حیض آنے نہ آنے کو ثابت کریں بلکہ صرف اشارہ کرنا ہے اس طرف نطفہ علقہ اور علقہ منہا رہتا ہے اور ان سے ولد تیار ہوتا ہے، پھر اس کے بعد خون حیض کا اس میں صرف ہونا بھی ثابت و لازم آجائے گا۔ واللہ اعلم۔

اظہار قدرت خداوندی

حضرتؑ نے فرمایا:۔ قدرت خداوندی یہ ہے کہ اگر نطفہ کا ولد ہونا مقدر ہوتا ہے تو خون رحم میں محبوس ہوتا ہے، پھر وہ تربیت و ولد میں صرف ہوتا ہے، اور اگر مقدر نہیں ہوتا تو خون ہی خارج ہو جاتا ہے اور جس طرح مٹیوں پر غلغلہ و دانش و دلگو مقرر ہوتے ہیں ان کی حفاظت و نگرانی میں چیزیں تیار ہوتی ہیں، صرف کلیں اور مٹینیں چیزوں کو نہیں بنائیں اور نہ ہر شخص ان میں کام کر سکتا ہے، عینہ یہی حال کار خدہ خداوندی کا ہے کہ جب ولد مقدر ہوتا ہے تو ذوی العقول فرشتے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر مقرر ہو جاتے ہیں، وہ تربیت و ولد میں مشغول رہتے ہیں اور مختلف اطوار میں نگرانی کرتے ہیں، اول نطفہ ہوتا ہے چالیس دن برابر اسی طرح رہتا ہے پھر علقہ بن جاتا ہے، یعنی خون کا بستہ نکلا، چالیس دن اس پر بھی گذرتے ہیں، تو مضفہ بن جاتا ہے، چالیس دن اسی حالت پر رہ کر پھر صورت و ولد تیار ہوتی ہے، غرض تین چلہ (چار ماہ) کے بعد صورت نفی ہے اور اس میں نوح روح ہوتا ہے، یہ تمام حالات و کیفیات فرشتہ کی نگرانی میں انجام پاتی ہیں۔

فرشتوں کا وجود:۔ ان کا وجود جس طرح ہماری شریعت میں مانا جاتا ہے انبیاء سابقین علیہم السلام کے یہاں بھی مانا جاتا تھا، مسموح الفطرت باطل پرستوں نے ان کی جگہ مخلوق بنالیں، اور اس زمانہ میں بھی بعض نام کے مولویوں نے سلسلۂ شریعہ میں شکوک ڈال دیئے ہیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ)۔ نے تو بستان اٹھ میں میں بخاری کی حدیثی خدمات جلید محمدہ القاری شرح البخاری وکب الافکار فی شرح معانی الآثار مہمانیۃ الخبیری شرت معانی الآثار وغیرہ کا ذکر بھی نہیں کیا، اسی طرح علامہ محمد شمس بھی ان کا ذکر نہیں ہے، اور شارح غیالہ مولانا عبدالعلیم عیسیٰ نے کتب مکتبہ فقہیہ، دھندھ شین کے زمزمہ میں ان کا ذکر نہیں کیا، جبکہ حافظ ابن حجر (تلمیذ مہتمی) کا ذکر کی جگہ ہے، ”اگرچہ کچھ اوپر ہم نے بحث کاغذی غیاض کا قول خود شیخ سلمہ سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے صاف بیچہ ابوہار کے سلسلہ میں حدیثی تحقیقات کا ذخیرہ و محدث شیعہ ابن ماجہ کو سے ایک ہزار روپی سے زیادہ میں جمع تالیفات کیا، اور یہ حافظ عیسیٰ ان کی کتابوں کے شارح ہیں اور یہ قو ناظرین انوار الہاری بھی برابر اندازہ لگا رہے ہیں کہ حافظ ابن حجر اور عیسیٰ کی تحقیقات میں کتنا بڑا فرق ہے یا کس پر بھی ایسی کتب تحقیق مینی کے شایان شان ان کا صحیح تھا ورنہ آپؑ نو دہ تالیفات میں نہیں کر لیا جاتا ہے بات تحقیقی تالیف شان سے بہت زیادہ بعد ہے فوائد جامعہ ص ۴۴۱ میں ایک عبارت حضرت شاہ صاحب کی طرف منسوب: ”وہی ہے کہ ابن حجر ناقص تھے وغیرہ، بظاہر اس کی نقل و انتساب میں کچھ ترمیم ہو چکی ہوگی کیونکہ ہم نے حضرت سے ان کی تحقیقات حدیثی شان کے بارے میں اقوال سنے ہیں، انہوں شان میں ان کے اساتذہ حافظ شمس بدر جلیلہ بدر ضرر خود ہیں، البتہ حافظ کی حضرات بادش سے بارے میں جرح کچھ حضرات محدثین نے لکھا اور فوائد ص ۴۴۲ میں بھی کچھ ذکر ہے۔ بعض مواقع میں ان کا بہت سی روایات سے صرف نظر کرنا اور صرف ۱۳۳۶/۱ کو سب باطل صحیح و درست ہے، واللہ اعلم، غفرلہ عز و علنا وعلیہم

جب کوئی بات ان کی عقل میں نہ آئی تو خواہ مخواہ نص کی تاویل میں کرنے لگے، چنانچہ مولوی محمد حسن امرہوی نے اپنی ایک تفسیر قرآن بتائی، جس میں بہت سی ضلالت اور امور بدیہ کا انکار و خلاف شریعت تاویلات ہیں، اس تفسیر سے سر سید احمد خاں اور قادیانی تفتی نے بھی مدلی ہے، زیر بحث مسئلہ میں لکھا کہ طہ میں ثابت ہے چار ماہ پر پُرج روح نہیں ہوتا، اور حدیث نبوی میں اس مدت پر پُرج روح ہونے کے تصریح ہے لہذا اس حدیث کی تاویل کی جائے، ورنہ اس کی تکذیب ہو جائے گی یہ لکھا پڑھا شخص بہک گیا، حالانکہ خود طہ میں اس امر کی تصریح موجود ہے کہ چار ماہ پر پُرج روح ہو جاتا ہے دیکھو تہذکرہ واداء اظلا کی (۲/۱۳۰)

لہذا اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اسی وجہ سے شریعت میں حسب فرمان خداوندی "والسلیسین یصوفون منکم ویسلون ازواجہن بصرہن بالنفسہن اربعۃ اشھر وعشرا" "عدت وقات چار ماہ رکھی گئی ہے۔ کہ اس زمانہ میں صریح دلیل نفع روح و عدم نفع سے حمل کا ہونا یا نہ ہونا معلوم ہو جائے گا، پھر دس یوم شفیقہ کے نزدیک اس لئے زائد کئے گئے تاکہ تحقیق حال کے لئے وقت مل جائے اور خفیہ اس کو اپنا قریب بتاتے ہیں کہ دس دن اکثر مدت حیض ہے گویا اکثر ایام حیض کا وقت گزار کر عدت سے نکلنے کا حکم دیا گیا، اس سے مذہب حنفی کی تقویت کا اشارہ ملتا ہے۔

انواع تقدیر: رحم مادر میں بچہ کیلئے تقدیری امور کے ذکر پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تقدیر خداوندی کی بہت سی انواع ہیں جن میں بعض ازلی (وقدیم) ہیں اور بعض بعد کی اور محدث ہیں، ان ہی میں سے وہ ہے جو پیدائش عالم سے بچاس ہزار سال قبل لکھی گئی (حدیث مسلم) اور وہی جو سالانہ یا لیلۃ البراءۃ میں لکھی جاتی ہے اور یہ بھی جو رحم مادر میں ہر پچیس لپٹے لکھی جاتی ہے" (بخاری حدیث الباب) شیخ اکبرؒ نے فرمایا کہ جب آسمان دینا سے کوئی حکم اترتا ہے تو اس کا ظہور ایک سال کے بعد دنیا میں ہوتا ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے شفاء العیال میں مرہب تقدیر حسب ذیل لکھے ہیں:-

(۱) زمین و آسمان کی پیدائش سے بچاس ہزار سال قبل لکھا گیا۔

(۲) زمین و آسمان کی پیدائش کے بعد زمرہ بیت بنی آدم کی پیدائش سے قبل جس کا ثبوت حدیث بیاتی سے ہے لکھا گیا

(۳) حکیم مادر میں (۴) سالانہ شب قدر میں (۵) روزانہ جس کا ثبوت کل یوم ہو فی شان سے ہے کہ کسی کو پست کرنا، کسی کو

بلند، ان میں سے ہر مرتبہ پہلے مرتبہ کی صرف ایک تفصیل ہے (ازلی کو ماکریہ سب چھ انواع و مراتب تقدیر کے ہو جاتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فائدہ: قدر و قدر دونوں وقت قدرت الہی سے جبکہ اس چیز کی مقدار کا کا محاطہ کر لیا جائے، واللہ تعالیٰ کے علم محیط میں ایجاد اشیاء سے قبل

۱۔ طیب شہر ملا ساطیٰ کی لکھا۔ ۵۹۰ھ کے بعد جن میں قوت غازیہ غامہ ہوتی ہے بلکہ تہذیب طبعی بھی اور اس وقت دو ایک سو دن تک نہات جیسا ہو جاتا ہے،

پھر ۱۲۰۰ھ تک جہان نام جیسا ہو جاتا ہے اس کے بعد اس میں روح مقلی آ جاتی ہے اور اس فلسفہ کے اختلاف کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی، جنہوں نے ستر دن پر پُرج روح مان

لیا ہے کیونکہ انہوں نے روح طبعی کو بھی شکار ہے جو نبات کو حاصل ہوتی ہے اور حضور علیہ السلام نے روح سے مراد وہی ہے جو انسانیت کے ساتھ حاصل ہے اسی لئے فرمایا

کہ تہارہ کی پیدائش طبعی پہلے چالیس دن بطور خلق ہوتی ہے، پھر اتنے ہی دن تک بطور علقہ اور اتنے ہی دن بصورت مضغ ہو کر پُرج روح ہوتا ہے (تہذکرہ)

مصباح الفکرت ص ۴۴۱ میں ہے چار مہینے کے بعد جنین کا طول قریباً چھ اونچ وزن دو ڈھائی چھٹا تک ہوتا ہے، مضغلات بنت جاتے ہیں، نرواد کی بخوبی

تیز ہو جاتی ہے اس وقت بچہ حرکت کرتا ہے۔

بعض کتب طب مثلاً فی الاولاد میں جو لکھا ہے کہ جنین کی حرکت عموماً ساڑھے چار مہینے پر ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ محسوس اس وقت ہوتی

ہے، یہ نہیں کہ اس کی ابتداء اسی وقت ہوتی ہے، کیونکہ اس کی وجہ بھی ساتھ لکھی ہے کہ حرکت اس وقت تک محسوس نہیں ہوتی جب تک کہ رحم بڑھ کر پیٹ کی دیوار سے نہ

گک جائے اور حمل کے ابتدائی مہینوں میں جہاں امینوس میں تیز تر ہوتا ہے اور وہ بانی مقدار میں زیادہ ہوتا ہے اس لئے بچہ کو رحم کی دیوار سے لگنے نہیں دیتا یعنی اولیٰ تو

پانی میں تیرنے کی وجہ سے بھر مگر کے پیٹ کی دیوار سے نہ لگنے کے سبب سے اس کی حرکت شروع میں محسوس نہیں ہوا کرتی، غرض نفی نفس حرکت پُرج روح کی نہیں بلکہ

احساس کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

ہی چونکہ ان سب کی مقدار موجود نہیں اور اسی علم کے مطابق ایجاد کا ظہور ہوا، اس لئے اس کو قدر راہی کہا گیا۔ پس برپیدا ہونے والی حادثاتی چیز اللہ تعالیٰ کے علم قدرت و ارادہ کے تحت دنیا میں آتی ہے۔ یہی برائکتی قطعہ کے ذریعہ دین کے معلومات ضروریہ میں سے ہے اور اسی پر سلف صحابہ و تابعین تھے، تاکہ اواخر زمانہ صحابہ میں قدر فرق ظاہر ہوا، اور پھر ان کے ضد جبر فرق ہو، علم الکلام میں ان فرقوں کا پورا حال ہے اور جبر و قدر کی بحث بھی مسئلہ تقدیر سے متعلق یہ حاصل بحث ہم اپنے موقع پر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس کیسے حضرت علامہ ص ۱۱۲ محمد بدر عالم صاحب کی کتاب ترجمان السنہ جلد سوم مطالعہ کی جائے۔

بَابُ كَيْفَ تَهْلُ الْحَائِضُ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ؟

(حائضہ حج اور عمرہ کا احرام کس طرح باندھے؟)

(۳۱۰) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بَكْرٍ قَالَ قُلْنَا لِمَالِكٍ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ غُرَافَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ حَرَّحَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَجَّةِ الْذَّوِاقِ فَمِنَّا مَنْ أَهَلَ بِغُمْرَةٍ وَمِنَّا مَنْ أَهَلَ بِحِجٍّ فَقَدِمَا مَكَّةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَخْرَمَ بِغُمْرَةٍ وَلَمْ يَهْدِ فَلْيَحِلِّلْ وَمَنْ أَخْرَمَ بِغُمْرَةٍ وَاهْدَى فَلَا يَحِلُّ حَتَّى يَحِلُّ بِبَخَرٍ هَذِيهِ وَمَنْ أَهَلَ بِحِجٍّ فَلْيَنْتِمْ حَجَّتَهُ قَالَتْ فَحَضَّتْ فَلَمْ أَزَلْ حَائِضًا حَتَّى كَانَ يَوْمُ أَقْلَلِ الْآ غُمْرَةَ فَأَمَرَنِي النَّبِيُّ ﷺ أَنْ أَلْقُضَ رَأْسِي وَأَمْسُطُ وَأَهَلَ بِالْحَجِّ وَأَتَرَكَ الْغُمْرَةَ فَفَعَلْتُ ذَلِكَ حَتَّى قَضَيْتُ حَجَّتِي فَبَعَثَ مَعِيَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ فَأَمَرَنِي أَنْ أَتَمْتَمَ مَكَانَ غُمْرَتِي مِنَ التَّعْتِمِ

ترجمہ: حضرت عائشہ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ حجۃ الوداع کیلئے نکلے تھے میں بعض نے عمرہ کا احرام باندھا اور بعض نے حج کا، پھر ہم مکہ آئے اور اس حضور ﷺ نے فرمایا کہ جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور بدی ساتھ نہ لایا ہو تو وہ حل ہو جائے، اور جس کسی نے عمرہ کا احرام باندھا ہو اور بدی بھی ساتھ نہ لایا ہو، تو وہ بدی کی قربانی سے پہلے حل نہ ہوگا اور جس نے حج کا احرام باندھا ہو تو اسے حج پورا کرنا چاہئے، حضرت عائشہ نے کہا کہ میں حائضہ ہو گئی اور عرفہ کے دن تک برابر حائضہ رہی، میں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا جس مجھے نبی کریم ﷺ نے حکم دیا۔ میں اپنا سر کھول لوں، نکلتا کر لوں اور حج کا احرام باندھ لوں اور عمرہ کو چھوڑ دوں، میں نے ایسا ہی کیا اور پانچ حج پورا کر لیا، پھر میرے ساتھ اس حضور ﷺ نے عبدالرحمن بن ابی بکر کو بھیجا اور مجھ سے کہا کہ میں اپنے چھوٹے ہوئے عمرہ کے عوض تعتم سے دوسرا عمرہ کروں۔

تشریح: مقدمہ یہ ہے کہ حیض و نفاس والی عورتیں احرام باندھ سکتی ہیں ورا حرام کے وقت ان کا غسل بطور استحباب نفاس و صفائی کیلئے ہوگا۔ طہارت کیلئے نہیں، کیونکہ انقطاع دم حیض و نفاس سے قبل طہارت کا حصول ممکن ہی نہیں، لیکن مذہب امام اعظم، امام شافعی، امام مالک کا ہے حسن اور اہل ظاہر اس کو واجب کہتے ہیں، پھر یہ دونوں بجز طواف وحی کے تمام افعال حج ادا کر سکتی ہیں، کیونکہ طواف کیلئے طہارت شرط ہے اور سعی کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ طواف کے بعد ہو، پس اگر طواف کے بعد حیض آجائے تو سعی کر سکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ سعی کیلئے طہارت شرط نہیں ہے، جمہور کا مذہب یہی ہے، البتہ حسن سے منقول ہے کہ سعی کیلئے بھی طہارت شرط ہے، نیز جمہور کے نزدیک طواف کا سعی سے پہلے ہونا بھی شرط نہیں ہے اور حنفیہ کے نزدیک شرط ہے (انوار المحمود ص ۵۲۰)

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: حضرت عائشہ کے ارشاد و منا من اهل حجج اور ارشاد نبوی و من اهل حجج فليتم حجه سے واضح ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے ساتھ حج کرنے والوں میں قارن و متمتع کے علاوہ مفرد بھی تھے، اگرچہ اس سال آپ نے اپنی موجودگی میں حج الی العمرة کی بھی اجازت دی تھی تاکہ عام طور سے سب کو معلوم ہو جائے کہ اشہر حج میں عمرہ کا رد درست ہے جس کو نہ نہ جاہلیت

میں بہت بڑا گناہ خیال کیا جاتا تھا، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ فتح اسی خیال سے مخصوص تھا لیکن منایہ نے سمجھا کہ اس کی اجازت ہمیشہ کیلئے ہے، اور بعض نے یہاں تک مبالغہ کیا کہ طواف وسیلہ کر کے شرعاً وہ خود ہی حلال ہو جائے گا، ارتکاب مظلورات احرام کی بھی ضرورت نہیں، جس طرح غروب شمس کے ساتھ ہی خود بخود شرعاً اظہار صوم ہو جاتا ہے خواہ کچھ بھی نہ کھائے نہ پیئے (انوار الجود ص ۱/۵۳۵)

حافظ ابن تیمیہ وابن قیم کے تفروات

حضرتؒ نے فرمایا: حافظ ابن تیمیہ اسی کے قائل ہوئے ہیں کہ طواف کرنے پر جبراً حج فتح ہو جائے گا اور دم واجب ہوگا ان کی تحقیق یہ ہے کہ حضور ﷺ کے ساتھ حجہ الوداع میں صرف دو ہی قسم کے حضرات تھے متمتع وقارن صرف حج والے نہ تھے (کیونکہ سب افراد والوں کا حج فتح ہو گیا تھا) دوسرے وہ جمہور کے خلاف اس کے قائل ہیں کہ فتح ہمیشہ کیلئے ہوگا۔ صرف سال حجہ الوداع کے ساتھ مخصوص نہ تھا پھر ان کے اتباع میں ان کے تلمیذ ابن قیم نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے،

حافظ ابن تیمیہ محرم ناپید اکنار ہیں۔ لیکن ان کے کلام میں انتشار ہوتا ہے، ابن قیم کا کلام بہت منظم اور چست ہوتا ہے جس سے پڑھنے والے پر ضرور اثر ہوتا ہے۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کا واقعہ

فرمایا: میں ایک دفعہ حضرت بنی خدمت میں گیا تو وہ (ابن قیم کی) ازاد العادہ کھڑے تھے، اور یہی بحث مطاعہ فرما رہے تھے، فرمایا کہ اس شخص کی نظر حدیث میں بہت سنجھی ہوئی ہے، ایک حدیث پیش کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجہ الوداع میں دو ہی قسم کے حاج تھے، میں سمجھ گیا کہ حضرت ان کے کلام سے متاثر ہو گئے ہیں۔ تو میں نے کہا کہ یہ بخاری کے خلاف کہہ رہے ہیں، فرمایا: یہ تو زور دے رہے ہیں کہ اس سال حج مفرد نہیں ہوا۔ میں نے کہا بخاری سے تو ثابت ہے کہ حج مفرد بھی ہوا ہے لیکن ابن تیمیہ وابن قیم کو چونکہ فتح الحج اہل العمرہ ثابت کرنا ہے اس لئے اس کو نہیں لیا اور اگہ ہو گئے، پھر میں نے یہی حدیث الباب بخاری کی حضرت گوسائی جس میں تینوں قسم مذکور ہیں، عن احرم بعمرہ الفخ اس سے روز روشن کی طرح ہو گیا کہ حجہ الوداع میں مفرد حاج بھی تھے، اس کے بعد دوسری حدیث بھی بخاری میں آئی گئی کہ حضرت شیخ الہندؒ نے جب بخاری کو مخالف دیکھا تو ابن قیم والی بات سے مکسو ہو گئے، کیونکہ بخاری کے مقابلہ میں وہ کسی کی بات نہیں سمجھتے تھے۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے ایک حدیث کی وجہ سے جس کو ہم راوی پر ہی محمول کر سکتے ہیں۔ متمتع کیلئے وحدۃ سعی کا حکم کر دیا، حالانکہ وہ بخاری کی روایت کے صریح خلاف ہے، اور باقی انکار بعد متمتع پر دوسری واجب ہیں، بجز ایک روایت امام احمدؒ کے، البتہ جس حدیث سے حافظ ابن قیمؒ نے استدلال کیا ہے، وہ کسی مذہب سے بھی مطابق نہیں ہے، بجز ایک روایت امام احمدؒ کے باب قوس الہند تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام میں حدیث ابن عباسؓ ہے کہ ہم نے عمرہ کا طواف سعی کر کے احرام

لے لیا اس حدیث الباب کے سوا دوسری احادیث بخاری جن سے حجہ الوداع میں حج افراد کا ثبوت ملتا ہے یہ ہیں۔

ص ۲۵۵ فافہل بعضهم بجمع ص ۱۴۷ اوما من اھل بالجمع ص ۳۱۳ وقد اھلوا بالجمع مفرداً ص ۲۳۹ قوله علیہ السلام من احب مکم ان یھل بالجمع لھلھل (معلوم ہوا کہ حضور علیہ السلام نے ہر ایک کو، اجازت دی تھی کہ جس طرح چاہیں حج و عمرہ احرام باندھیں، اور مفردین کا احرام بانج اور متمتعین کا احرام بالغہ دونوں آپ کی اجازت سے واقع ہوئے تھے) بقول عائشہؓ وما من اھل بجمع ص ۲۴۰ و منھم من اھل بحجۃ ص ۲۳۲

حضرت شاہ صاحبؒ نے درج بخاری ص ۲۱۲ فافہلوا وما من اھل بالجمع پر فرمایا: اس میں مباحث ہے۔ میں بھی مفرد بھی تھے، لیکن حافظ ابن تیمیہ نے اس سے انکار کیا کہ اس سال مفرد تھے، انہوں نے منھل لہی رائے سے اس کو قطع کر دیا۔ (فیض ص ۸۹، ۹۰) ابن قیمؒ نے حضرت شاہ صاحبؒ سے ایک مرتبہ فرمایا کہ لازماً تو میں سورۃ اخلاص وضو تین بڑھانہ بعد حج سے ثابت ہے اس کو بھی حافظ ابن تیمیہ نے نہیں مانا اور جنس اپنی عقل سے یہ فیصلہ کر دیا کہ حضور علیہ السلام پہلے چھوٹی اور پھر بڑی سورت نہیں پڑھ سکتے تھے میں نے کہا کہ شریعت علیہ السلام کی عقل تہہ رہی برابر بھی؟ (واللہ اعلم)۔ (مؤلف)

کھول دیا، پھر احرام حج کے بعد مناسک سے فارغ ہو کر بھی طواف سعی کی، اس روایت میں وہ طواف اور دو سعی کی تہرج ہے اور تہرج ہے کہ حافظ ابن قیم روایت بخاری سے کس طرح غافل ہو گئے۔ اس (پوری بحث کیلئے ملاحظہ ہو انوار المحمود ص ۱۵۳۶)

علامہ نووی و حافظ ابن حجر کے تسامحات

فرمایا: حضور علیہ السلام کے جیدہ الوداع سے متعلق اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ نے تحقیق فرمائی کہ اوں ہی سے قارن تھے، امام احمد نے بھی قارن مانا مگر کہا چونکہ آپ نے عدم سوق ہدی کی تمنا کی اس لئے جس امر کی تمنا کی وہ افضل ہوا، امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ مفرد تھے۔ لیکن علامہ نووی و دیگر شافعیہ نے اقرار کیا کہ حضور علیہ السلام اولاً تو مفرد ہی تھے، پھر احرام عمرہ کر کے اور اس کو حج پر داخل فرما کر ثلاً قارن بن گئے تھے۔ یہی بات حافظ ابن حجر نے بھی کہی ہے اور تہرج ہے کہ انہوں نے ان بہت سی روایات مجتہد سے صرف نظر کر لی جو ابتداء احرام سے ہی حضور ﷺ کے حج قرآن پر شاہد ہیں، اور اس سے بھی زیادہ عجیب یہ ہے کہ حافظ ایسے بڑے شخص نے امام غامدیؒ کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی کہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں، میں کہتا ہوں کہ یہ نسبت امام غامدیؒ کی تہرج کے خلاف ہے، درحقیقت امام غامدیؒ کی تحقیق — دو حصے ہیں اول میں انہوں نے حضور ﷺ کے حج سے متعلق سب روایات مختلفہ کو جمع کرنے کی سعی کی ہے، اور دوسرے حصہ میں حضورؐ نے واقعی احرام کی تحقیق فرمائی ہے اور تصریح کر دی ہے کہ آپ اول احرام و ابتداء امر سے ہی قارن تھے قطعاً یقیناً (انوار ص ۱۵۲۸)

حضرت شاہ صاحبؒ کی اس قسم کی سنجیدہ بات سے بڑا فائدہ ہوتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑوں سے غلطی ہوتی ہے۔ ورنہ صرف مسلک اختیار کرنے میں بلکہ دوسروں کا کام سمجھنے میں بھی اس لئے کثرت مطالعہ کے ساتھ ضرورت پڑے۔ یہی دقیقہ و حاضر جوابی کی ہے اور اس کی بھی کہ کسی بڑے سے بڑے پر بھی اس قدر اعتماد نہیں کر سکتے کہ انھیں بند کر کے اس کی ہر تحقیق کو قابل قبول سمجھ لیں۔

آج جو معیار درس و تالیف کا رہ گیا ہے کیا اس کو حضرت شاہ صاحبؒ کے معیار سے کوئی نسبت دی جا سکتی ہے؟ یوں پر و پیکنڈ بہت ہے، کہ فلاں دارالعلوم نے اس قدر ترقی کی، اور فلاں جامعہ نے اتنی اور حضرتؒ کی دارالعلوم دیوبند سے عیدگی پر بڑے دھجے کے ساتھ اس وقت کے متمم صاحبؒ نے فرمایا تھا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کو دارالعلوم کی ضرورت ہے، دارالعلوم کون کی ضرورت نہیں، کیا اس سے زیادہ غلط بات بھی کسی بڑے شخص نے آج تک کہی ہے؟

اد۱ جمعنا یا حبیب المحمما

اولئک آہانی فجنتی بمثلہم

بَابُ إِقْبَالِ الْمَحِيضِ وَادْبَارِهِ

وَكُنْ نِسَاءً يَبْتَغْنَ إِلَى عَاشِيَتِهِ بِالْمَرْجَةِ فِيهَا الْكَرْسُفُ فِيهِ الصُّفْرَةُ فَتَقُولُ لَا تَجْعَلُنِي حَتَّى تَرْتَبِ النِّقْصَةَ

النِّقْصَةُ تَرْتَبُ بِذَلِكَ الطُّهُورِ مِنَ الْحَيْضَةِ وَبَلَّغْ نِسَاءً زَيْدَ بِنْتِ ثَابِتٍ اِنَّ نِسَاءً يَذْغُونُ بِالْمَصَابِيحِ مِنْ حَوْفِ

الْزَّيْلِ يَنْظُرْنَ إِلَى الطُّهُورِ فَقَالَتْ مَا تَكُنِ النِّسَاءُ يَضْنَعْنَ هَذَا وَعَابَتْ عَلَيْهِنَ

(حیض کا آنا اور اس کا ختم ہونا عورتیں حضرت عائشہؓ کی خدمت میں ڈیبا بھیجتی تھیں جس میں کرسف ہوتا تھا۔ اس میں زردی ہوتی تھی (نماز کے بارے میں سوال کرتی تھیں۔ کمانی الموطا لما لک) حضرت عائشہؓ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک کہ صاف سفیدی دیکھ لو۔ اس سے ان کی مراد حیض سے پاکی ہوتی تھی، زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو معلوم ہوا کہ عورتیں رات کی تاریکی میں چراغ منگا کر پاکی ہونے کو دیکھتی ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ (صحابیہ) عورتیں ایسا نہیں کرتی تھیں۔ انہوں نے عورتوں پر (اس غیر ضروری اہتمام پر) تنقید کی)

(۳۱۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ قُلْنَا سَفِينٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ كَانَتْ تَسْتَحَاضُ فَسَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ ذَلِكَ عَزَقٌ وَ لَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ لَإِذَا أَغْلَبَتِ الْخَيْضَةُ قُدْعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَتَزَبَّتْ فَافْتَسِلِي فَصَلِّي

ترجمہ: حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش کو استحاضہ کا خون آیا کرتا تھا تو انہوں نے نبی کریم ﷺ سے اس کے متعلق پوچھا، آپ نے فرمایا کہ یہ رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے اس لئے جب حیض کے دن آئیں تو نماز چھوڑ دیا کرو، اور جب حیض کے دن گذر جائیں تو غسل کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا ابوداؤد نے اقبال وادہ کا باب الگ رکھا اور عدۃ الایام کا دوسرا، بلکہ اقبال کی احادیث میں کسی راوی نے عدۃ الایام کہہ دیا تو اس کو معطل کر گئے، وکذا بالعکس، جس سے معلوم ہوا کہ وہ دونوں کو الگ الگ سمجھتے ہیں اور شاید تحییر بالالوان کو بھی معتبر جانتے ہوں اور اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے ساتھ ہوں، امام بخاریؒ الگ الگ باب نہیں لائے، اور اس ترجمۃ الباب سے پتہ چلتا ہے کہ وہ الوان کا اعتبار نہیں کرتے اور اقبال وادہ کا حیض کا دہر عادت پر رکھتے ہوں گے، یہی حنفیہ کا بھی پتہ رہے، عادت کے مطابق حیض ختم ہونے پر چونے جیسی رطوبت خارج ہوتی ہے، اسی کو حضرت عائشہؓ حتیٰ تسوین القصۃ البیضاء سے تعبیر فرماتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ اشارہ گدڑی کے صاف نکلنے سے ہو، معلوم ہوا کہ رنگ جو بھی سیاہ، سرخ، زرد، ہبز وغیرہ ایام حیض میں اس کا شمار حیض ہی میں ہوگا۔

ضبط استدلال امام شافعیؒ

حضرت عائشہؓ کا علامہ طبر یاض خالص کو قرار دینا جو عقلی و قیاسی امر تھا، صرف سماعی تھا، حکم حدیث مرفوع ہے، نیز قرآن مجید میں حیض کو ازنی سے تعبیر فرمایا ہے اس کو بھی کسی ایک رنگ پر منحصر نہیں کر سکتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سیاہ رنگ پر محمول کیا ہے خصوصاً جب کہ خون کے رنگوں کا اختلاف غذاؤں کے رنگ سے بھی پیدا ہوتا ہے لہذا کسی ایک رنگ پر مقصور کر دینا صحیح نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال حدیث فاطمہ سے ہے کہ دم حیض سیاہ ہی ہوتا ہے، وہ دوسری مشہور احادیث اور نص قرآنی کا معارضہ و مقابلہ نہیں کر سکتی، اور امام نسائی نے بھی اس حدیث فاطمہ کو باب حیض میں دو جگہ معطل قرار دیا ہے، امام بخاری نے مشکل الآثار میں اس قول کو مد راجع راوی بتلایا، محدث مارونی نے ابی حاتم سے بھی اس کا معطل ہونا نقل کیا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ سیاہ رنگ کے دم حیض ہونے پر تو سب متفق ہیں، زرد رنگ کا دم حیض ہوتا ابھی حضرت عائشہؓ کے اثر الباب سے ثابت ہوا، سرخ رنگ اصل خون کا ہی رنگ ہے، اور عقلی روایت میں بھی حضرت عائشہؓ سے دم حیض کا رنگ احمر کافی اور دم استحاضہ کا رنگ گوشت کے دھون کی طرح ہوتا مرئی ہے، ذکرہ یعنی، (انوار المحمود ص ۱۱۲/۱)

پانچ باب کے بعد امام بخاریؒ "باب الصفرة والکدرة فی غیر ایام الحيض" لائیں گے، اس سے بھی یہی بات واضح ہوگی کہ عادت کے موافق ایام حیض میں تو ہر رنگ کو حیض میں شامل سمجھتے تھے اور غیر ایام حیض میں کسی رنگ کی پروا نہیں کرتے تھے گویا اعتبار الوان کا نہیں تھا بلکہ حیض وغیر حیض کی تمیز عادت کے مطابق کرنے کا تعامل تھا جو حنفیہ کا معمول یہ ہے بدعون بالمصباح، پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ہر تیس نماز کا اہتمام اس قدر کرتی تھیں کہ رات کو اٹھ اٹھ کر دیکھ کر تھیں کہیں حیض کا وقت تو ختم نہیں ہو گیا، تاکہ فطلت میں ہم سے عشاء کی نماز قضا نہ ہو جائے۔

نقد و جواب: پھر جب یہ ان کا فعل نماز کے اہتمام میں تھا تو حضرت زید بن ثابتؓ کی صاحبزادی کو یہ بات کیوں بری معلوم ہوئی؟ جواب سرخسئ: علامہ سرخسئؒ نے تو یہ جواب دیا کہ چراغ جلانے کے بے وجہ التزام پر تنکیر کی ہے کیونکہ دم آنے کا حال تو مس یہ سے بھی

معلوم کر سکتی تھیں، میرے نزدیک یہ جواب کافی نہیں کیونکہ صرف مسید سے دم حیض اور رطوبت فرج میں نہیں نہ ہو سکتی تھی۔

حضرت شاہ صاحب وشاطبی کا جواب

میں نے جو جواب سمجھا اور بعد کو حفظ حدیث علامہ شاطبی شافعی (جزبی والے) کے کلام میں بھی پایا وہ یہ ہے کہ دم حیض کی شریعت نے زیادہ گرفت نہیں کی کہ ضروریات کو بیدار ہو کر دیکھا کر دیکھ سوتے وقت تک دیکھے۔ اگر منقطع ہو گیا تو نماز عشا، اتر لے ورنہ نئی گدی رکھ کر سو جائے، صبح اٹھ کر اس کو طوٹ دیکھے تو کچھ نہیں البتہ کوئی اثر دم کا نہ دیکھے تو نماز عشا کی قضا کرے، اور اس قضا کا کوئی گناہ اس پر نہیں ہے کسب فقہ وحدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وقت عشاء کے اندر سونے سے قبل اس کو انقطاع کا طہر نہیں ہو سکا۔ اور حالت خواب میں شریعت نے اس کو معلوم کرنے کا مکلف نہیں کیا، لہذا صاحبزادی صاحبہ کا فقہ واعتراض ان عورتوں کے بے جا تحقق اور بے ضرورت کاوش، کلفت اٹھانے پر تھا، اور اس میں معاملہ میں زیادہ سخت گیری کا قائل چونکہ حضرات صحابیات کے تعامل میں بھی تھا اس لئے آپ نے اس کا بھی حوالہ دیا، کیونکہ صحابیات کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ دین کے بارے میں کوئی ادنیٰ تساہل بھی کرتی ہوں گی۔

دوسرا استدلال: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا۔ فسادا تطہرون کا صیغہ بھی اسی طرف مشیر ہے کہ طہارت کا پورا یقین ہو جائے نہ دوسرے احکام متوجہ ہونگے اس سے پہلے نہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ یقین کی حالت ذرا دیر سی سے حاصل ہوتی ہے جلد بازی سے نہیں، دم حیض رک رک بھی آتا ہے کسی وقت کا مرضی طور سے بھی کرتے تو ہر رکاوٹ پر تو بھروسہ نہیں کر سکتے لہذا کچھ وقت انتظار کرنا پڑے گا کہ کمال انتہاء کا یقین حاصل ہو سکے، اس وقت کا شریعت نے بھی لحاظ فرمایا ہے، اسی لئے تطہر کا فقہ ارشاد ہوا ہے، مسائل حیض و استحاضہ کی زیادہ تفصیل فقہ میں ملے گی۔ تحقیق لغات: ذرچہ۔ ذبیہ (جس میں روٹی رکھ کر بھیجتی تھیں) القہہ چونکہ غلیظ (نیز وعلاء فقہ وغریب الحدیث بمعنی رطوبت فرج بھی ہے) جمع قصاص۔ اقصیٰ، واقعہ قصص واقاصم۔

بَابُ لَا تَقْضِي الْحَائِضُ الصَّلَاةَ وَقَالَ خَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَدْعُ الصَّلَاةَ (حائضہ نماز قضا نہیں کرے گی اور جابر بن عبد اللہ اور ابو سعید نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ حاضرہ نماز چھوڑ دے)
(۳۱۲) حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ تَنَا هَمَامٌ قَالَ تَنَا قَانَدَةُ قَالَ حَدَّثَنِي مَعَاذَةُ ابْنُ أُمِّهِ قَالَتْ لَعَانَتْهُ أَتَحْجِرُنِي إِنْ أَخَذْنَا صَلَواتُهَا إِذَا طَهَّرْتَ فَقَالَتْ أَخْزَوْرِيَّةُ أَنْتَ لَقَدْ كُنَّا نَحْجِضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا يَأْمُرُ بَاهِ أَوْ قَالَتْ فَلَا تَقْعَلُ.

ترجمہ: معاذ نے بیان کیا کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ سے پوچھا جس زمانہ میں ہم پاک رہتے ہیں (حیض سے) کیا ہمارے لئے اسی زمانہ کی نماز کافی ہے اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ کیوں تم حرور یہ ہو؟

ہم نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں حائضہ ہوتے تھے، اور آپ ہمیں نماز کا حکم نہیں دیتے تھے، یا حضرت عائشہ نے یہ فرمایا کہ وہ نماز نہیں پڑھتی تھیں۔

تشریح: مقصد یہ ہے کہ حالت حیض میں نماز نہ پڑھے گی، اور طہارت کے بعد ان ایام کی قضا بھی نہیں کرے گی، پہلی بات کو امام بخاری نے لے کر حرور کی طرف منسوب ہے جو کوئی سے دوکیل کے فاسد پر تھا اور جہاں جس سے پہلے خوان نے حضرت علیؓ نے خلاف جذبات کا طہر بند کیا تھا اسی جہ سے غازی و حروری کہنے لگے، خوارج کے بہت فرقے ہیں لیکن یہ عقیدہ سب میں مشترک ہے کہ جو مسند قرآن سے ثابت ہے اس سے صرف اسی پر عمل ضروری ہے وحدیث کو کوئی اہمیت ان کی نظر میں نہیں چونکہ حائضہ سے نماز کی فرضیت کا ساقط ہو جائے صرف حدیث میں موجود ہے اور قرآن میں اس کیسے کوئی ہدایت نہیں اس لئے مخالفین کے اس مسئلہ کے متعلق پوچھنے پر حضرت عائشہ نے سمجھا کہ شاید انہیں اس مسئلہ کو جاننے میں تامل ہے اور فرمایا کہ کیا تم حرور یہ ہو؟

حضرت جابر ابوسعید کے آثار سے ثابت کیا، اور دوسری کومسند حدیث الباب سے ثابت کیا۔

حافظ نے لکھا کہ عدم وجوب قضاء مصوات پر ابن المنذر روزہری نے اجماع نقل کیا ہے اور ابن عبدالبر نے ایک مرویہ و خوارج کا مذہب وجوب قضاء بھی نقل کیا ہے، حضرت سمرہ بن جندب سے بھی نقل ہوا کہ وہ قضاء کا حکم کرتے تھے، جس پر حضرت ام سلمہؓ نے نکیر کی لیکن بالآخر اجماع کا استقرار عدم وجوب ہی پر ہو چکا ہے، جیسا کہ علامہ جزیری وغیرہ نے کہا۔ عہاء نے نماز کے قضا نہ کرنے اور روزہ کی قضا کے حکم میں فرق اس طرح کیا ہے کہ نماز کا وجوب ہر بار اور روزہ یا عہد ہوتا ہے، اتنی زیادہ کہ قضا میں بھی دشواری ہوگی، روزے میں ایسا نہیں ہے، الخ (الحلیہ ص ۱۸۸) محقق یعنی نے حروریہ کے چھ بڑے فرقے بتلائے اور باقی فرقوں کو فروغی کہا پھر ان کے عقائد و اعمال اور اہم واقعات کی تفصیل دی ہے جو قابل مطالعہ ہے، محقق یعنی نے سلف سے حیض والی کیلئے ہر نماز کے وقت وضو کرنا اور مستقبل قبلہ بیٹھ کر ذکر و تسبیح میں کچھ دیر مشغول ہونے کو مستحب کہا ہے۔ وغیرہ (عمدہ ص ۲/۱۳۲)

بَابُ التَّوْمِ مَعَ الْحَائِضِ وَهِيَ فِي ثِيَابِهَا

(حائضہ کے ساتھ سونا جبکہ وہ حیض کے کپڑوں میں ہو)

(۳۱۳) حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ لَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ ابْنِ سَلَمَةَ عَنْ رَيْثِ بْنِ ابْنِ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا أَنَّ امَّ سَلَمَةَ قَالَتْ جِئْتُ وَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْخَيْمَةِ فَلَا سَلْتُ فَحَرَحْتُ مِنْهَا فَأَخَذْتُ ثِيَابَ خِيَطِي فَلَبِسْتُهَا فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْفَسْتُ؟ قُلْتُ نَعَمْ! فَاذْخُلِي مَعَهُ فِي الْخَيْمَةِ قَالَتْ وَخَدْنِي أَنْ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَلْبَسُهَا وَهُوَ صَائِمٌ وَكُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ آوَاءٍ وَوَاحِدَةٍ مِنَ الْجَنَابَةِ. ترجمہ: حضرت سلمہؓ نے فرمایا: میں نبی کریمؐ کے ساتھ چادر میں لپی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آ گیا اس لئے میں چپکے سے نکل آئی اور اپنے حیض کے کپڑے پہن لئے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا تمہیں حیض آ گیا؟ میں نے کہا: جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلا لیا اور اپنے ساتھ چادر میں کر لیا۔ زینبؓ نے کہا کہ مجھ سے ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ روزے سے ہوتے تھے اور اسی حالت میں ان کا بوسہ لیتے تھے اور میں نے اور نبی کریم ﷺ نے ایک ہی برتن میں جنابت کا غسل کیا۔

تشریح: حیض کی حالت میں بیوی کے ساتھ سونا لینا جائز ہے جبکہ ناف سے گھٹنے تک کپڑے میں مستور ہو سکی وجہ سے مباشرت (جماع) کا خطرہ نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ برہنہ حالت میں اس کے ساتھ لیٹنا جائز نہیں۔

اس سے پہلے ”باب مباشرۃ الحائض“ میں تفصیلی احکام گذر چکے ہیں، اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک اتنے مستور حصہ مذکور سے اجتناب ضروری ہے اور امام احمد و محمد وغیرہ کے نزدیک صرف موضع دم سے اجتناب ضروری ہے، لیکن جماع سب کے نزدیک بالافتاق حرام ہے۔

نظم قرآن کی رعایت و عمل بالمحدیث

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ظاہر قرآن سے اعتزال وعدہ مقرب ہی کا حکم ملتا ہے پھر اس حالت میں ساتھ سونے یا مقرب کا جواز کیونکر ہوا؟ میں پہلے بھی بتلا چکا ہوں کہ ظاہر و لفظ قرآن پر عمل ضروری ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کی تعبیر کا کوئی اثر و حکم باقی نہ رہے، البتہ احادیث کے الفاظ و تعبیرات پر عمل میں بوجہ کثرت روایت یا بعضی توسع ہو سکتا ہے اور قرآن مجید میں ترک ظاہر و لفظ اس وقت اور بھی زیادہ مشکل ہوگا کہ دوسرے قرآن و مناسبات سے بھی اسی ظاہر کی تائید ہو رہی ہو جس طرح ”اسما المشركون محس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا“

میں ہے چنانچہ اس کی مراد متعین کر چکا ہوں، دوسری طرف یہ بھی دیکھنا پڑے گا کہ غرض شارع کیا ہے جو حدیث کے ذریعہ واضح ہوتی ہے۔
لہذا صرف ظاہر و ظہور قرآن پر اثبات احکام کیلئے انحصار نہیں کر سکتے، بلکہ غرض کی بحث و تحقیق کرنی پڑے گی، جس طرح کسی چیز سے
مقدمہ میں بحث کرتے ہیں اور مختلف کثیر الظہار کی صورت میں غرض و مقصد کا کھوج لگاتے ہیں، اسی اصول پر یہاں ہم نے دیکھا کہ ظاہر لفظ
قرآن کا منشا احتزال و عدم قربان ہے، اور احادیث سے اعتراضات و تحت الازار سے مع جواز استماع بما فوق الازار مفہوم ہوا ہے، لہذا حنفیہ کا
نظریہ نہایت معقول و صحیح ہے یہ نسبت جواز استماع بما تحت الازار و اجتناب موضع الدم کے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ لفظ اعتراض کا پوری
طرح مؤثر ہونا ہیجرتائید و لاتقرہوہن کے اور بھی زیادہ ظہور و وضوح میں آچکا ہے۔

اس سے اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ ایسے مواضع میں تطہیر قرآن مجید پر اعتنا اور غرض مستفاد من اندیث پر عمل کس صورت سے ہونا
چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

حضرت شاہ صاحبؒ کی اسی علمی تحقیق و دقیقہ نظری کی داد دینی مشکل ہے واللہ فرہ، ہر دالہ مضجہ و لودنا بعلومہ النافعة المعصہ

بَابُ مَنْ اتَّخَذَ ثِيَابَ الْحَيْضِ سِوَى ثِيَابِ الطُّهْرِ

(جس نے طہر کے کپڑوں کے علاوہ حالت حیض میں استعمال کے کپڑے بنائے)

(۳۱۴) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ لَنَا هِشَامُ بْنُ يُعْنَى عَنْ ابْنِ سَلَمَةَ عَنْ رِبِيعِ بْنِتِ ابْنِ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ

سَلَمَةَ قَالَتْ بَيْنَا أَنَا مَعَ الشَّيْخِ رَبِيعِ بْنِتِ مُطْطَجَةً لِي فِي خَبِيلَةٍ حَضَّتْ فَانْسَلَخْتُ فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حَيْضَتِي فَقَالَ

أَفَيْسَتْ؟ قُلْتُ نَعَمْ! لَقَدْ غَابَتْ فَأَضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخَبِيلَةِ.

ترجمہ: حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لپیٹی ہوئی تھی کہ مجھے حیض آگیا، میں چپکے سے نکل آئی اور
حیض کے کپڑے بدل لئے، آپ نے پوچھا کیا حیض آگیا؟ میں نے عرض کی جی ہاں! پھر مجھے آپ نے بلایا اور میں آپ کے ساتھ چادر میں لیٹ گئی۔
تشریح: محقق عینیؒ نے فرمایا: جو عورتیں زمانہ طہر میں پہننے کے کپڑوں کے علاوہ دوسرے کپڑے ایام حیض میں استعمال کرنے کو تیار نہ تھیں
تھیں، یہاں ان کا ذکر کیا گیا ہے، علامہ ابن بطالؒ نے کہا: اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ حدیث تو حضرت عائشہؓ کی حدیث کے معارض ہے
جس میں انہوں نے فرمایا: ”ہمارے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہوتا تھا جس میں حیض کے دن بھی گزارتے تھے“ جواب یہ ہے کہ حضرت
عائشہؓ نے ابتداء اسلام کا حال بیان فرمایا ہے، جب مسلمانوں پر بھی وحقی و افلاس کے دن تھے، لیکن جب اس کے بعد فتوحات کا دور آیا اور
اموال قیمت کی بہتات ہوئی تو خوش بھشی و وسعت آگئی اور عورتوں نے بھی لباس میں تنوع اختیار کر لیا۔ یعنی زمانہ طہر کا لباس اور ہوا، زمانہ
حیض کے لئے دوسرا اسی زمانہ کے حال سے حضرت ام سلمہؓ نے حدیث الباب میں خبر دی ہے۔ (حدود ص ۲۱۳)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے بتلایا گیا کہ غرض مذکور کے تحت الگ الگ لباس رکھنے میں اسراف نہیں جس کی شریعت
میں ممانعت ہے یعنی اسراف ممنوع کی صورت وہی ہے کہ بے ضرورت یا محض فخر و مباہات کیلئے لباس میں تنوع اختیار کیا جائے۔

القول النصح ص ۱۳۶ میں ترجمہ الباب کی توجیہ نمبر ایہ بیان ہوئی کہ ایام حیض میں جواز نہ طہر کے کپڑوں کے علاوہ دم حیض
کی وجہ سے مخصوص بنیادیں اور گدی استعمال کی جاتی ہیں وہ مراد ہیں، ہم نے یہ توجیہ کسی شرح میں نہیں دیکھی اور بظاہر یہ محض فلسفیانہ موشگافی و
ذہانت کی بات ہے، اور یوں بھی ان بیانیوں اور گدی کو ثیاب یا لباس کا درجہ دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے جو احتمال مذکور کی وجہ سے استدلال کے توقف کی طرف اشارہ کیا ہے وہ بھی احتمال بعید پر مبنی ہے

کیونکہ استدلال میں منطقی کمزوری ضعیف و بعید تر احتمال سے بھی آجاتی ہے لیکن کسی بعید تر احتمال تو جب کہ نمبر اکا درچہ دیدینا خصوصاً امام بخاری جیسے دقیق انظر محقق حکم کی عبارت کیلئے موزوں نہیں ہو سکتا، اور اسی لئے توجیہ مذکور میں ذوق سلیم پر بار محسوس ہوئی، یہ بھی ممکن ہے کہ اوپر کے تعارض کی وجہ سے کسی کا ذہن اس توجیہ بعید کی طرف چلا گیا ہو، لیکن محقق مثنیٰ نے اس کو بھی صاف کر دیا، اور بات بات پر دیکھ کر سامنے آگئی تو پھر ایسی توجیہ کو اہمیت دینے اور ذکر کرنے کا کیا موقع باقی رہ گیا؟ واللہ تعالیٰ اعلم وعلہم واتموا حکم۔

بَابُ شُهُودِ الْحَائِضِ الْعِيْذِيْنَ وَدَعْوَةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَيَعْتَزُّنَ الْمُصَلِّي

(حائضہ کی عیدین میں حاضری اور مسلمانوں کے ساتھ (استسقاء وغیرہ کے موقع پر) دعاء میں شرکت نیز ان کا عید گاہ

(نماز کی جگہ) سے الگ رہنا)

(۳۱۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ هَاشِمُ بْنُ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ حَفْصَةَ قَالَتْ كُنَّا بِنَعْمٍ عَوَالِقًا إِذْ يُخْرِجُنِي فِي الْعِيْذِيْنَ فَقَدِمَتْ امْرَأَةٌ فَلَزَلْتُ قَضَرَ بَنِي خَلْفٍ فَحَدَّثْتُ عَنْ أُخْتِهَا وَكَانَ زَوْجُ أُخْتِهَا غَرَامُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ لَنَسِيْ غُسْرَةٍ غَرَوَةٌ وَكَانَتْ أُخْتِيْ مَعَهُ فِيْ سَبَبٍ قَالَتْ لَكُنَّا نَدَاوِي الْكَلِمَى وَنَقُومُ عَلَى الْمَرْحُومِ فَسَأَلْتُ أُخْتِيْ النَّبِيَّ ﷺ أَعْلَى اخْدَانًا بِأَمْسٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا جَلْبَابٌ أَنْ لَا تَخْرُجَ قَالَ لَلْبَيْتِهَا صَاحِبَتُهَا مِنْ جَلْبَابِهَا وَلَقَدْ شَهِدَ الْخَيْرُ وَدَعْوَةُ الْمُؤْمِنِيْنَ فَلَمَّا قَدِمْتُ أُمُّ عَطِيَّةٍ سَأَلَتْهَا أَسْمَعْتَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَتْ بَابِيْ نَعَمْ وَكَانَتْ لَا تَذْكُرُهُ إِلَّا قَالَتْ بَابِيْ سَبْعَتُهُ يَقُولُ تَخْرُجُ الْغَوَاتِقُ وَذَوَاتُ الْخَلْدُورِ وَالْغَيْطُ وَلَيْشْهَدُنَ الْخَيْرُ وَدَعْوَةُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَتَعْتَزُّنَ الْمُحِيْطُ الْمَصْلِيُّ قَالَتْ حَفْصَةُ فَقُلْتُ أَلَا الْخَيْضُ؟ فَقَالَتْ الْيَسْتُ تَشْهَدُ غَرَفَةً وَكَذَا وَكَذَا.

ترجمہ: حضرت حفصہؓ نے فرمایا کہ ہم عورتوں کو عید گاہ میں جانے سے روکتے تھے، پھر ایک عورت آنی اور بنی خلف کے محل میں اتری، اس نے اپنی بہن کے حوالہ سے نقل کیا، اس کی بہن کے شوہر نبی کریم ﷺ کے ساتھ بارہ غزووں میں شریک ہوئے اور خود ان کی بہن اپنے شوہر کے ساتھ چھ غزووں میں گئی تھیں، انہوں نے بیان کیا کہ ہم زفیوں کی مرہم پٹی کیا کرتے تھے اور مریضوں کی تیمارداری کرتے تھے، میری بہن نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ اگر ہم میں سے کسی کے پاس چادر (جو برقعہ کے طور پر باہر نکلے کیلئے عورتیں استعمال کرتی تھیں) نہ ہو تو کیا اس کیلئے اس میں کوئی حرج ہے کہ وہ باہر نہ نکلے، آں حضور ﷺ نے فرمایا اس کی ساتھی کو چاہئے اپنی چادر میں سے کچھ حصہ اسے اڑھا دے پھر وہ خیر کے مواقع پر اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہو، پھر جب ام عطیہؓ آئیں تو میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا تو انہوں نے فرمایا۔ میرے باپ آپ پر فدا ہوں، ہاں آپ نے یہ فرمایا تھا اور ام عطیہؓ جب بھی آں حضور ﷺ کا ذکر کرتیں تو یہ ضرور فرماتیں کہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں (انہوں نے کہا) میں نے آپ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ جو ان لڑکیاں، پردہ والیاں، اور حاضر عورتیں باہر نکلیں اور مواقع خیر میں اور مسلمانوں کی دعاؤں میں شریک ہوں اور حاضر عورتیں عید گاہ سے الگ رہے، حصہ کبھی ہیں، میں نے پوچھا کیا حائضہ عورتیں بھی (عید گاہ جا سکتی ہیں)؟ تو انہوں نے فرمایا کیا وہ عذر میں اور فلاں فلاں جگہ نہیں جاتیں؟! (یعنی مزائد، منی اور نماز استسقاء میں)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اصل مذہب تو یہی ہے کہ عورتیں عذر کی طرح عیدین کے موقع پر عید گاہ جا سکتی ہیں، چنانچہ ہدایہ معنی وغیرہ کتب فقہ میں ہے مگر اب فتویٰ ای پر ہے کہ جو ان عورتیں جمعہ و جمعات میں شرکت کیلئے گھر سے نہ نکلیں کیونکہ ہر جوہر میں اخلاقی فساد پھوٹ پڑا ہے، حیاء و وقار کم ہو رہا ہے امور دین میں غفلت و سستی عام ہو رہی ہے، اسی لئے متاخرین فقہاء امت نے روک دیا ہے کہ فتویٰ

میں زہنوں کے انقلابات کی رعایت رکھی جاتی ہے اور دلال کی چھان بین کے وقت مذہب امام دینے جاتے ہیں۔

وجوہ المومنین پر فرمایا: کہ اس سے مراد خطبہ کے اندر کے دعائے کلمات ہیں، نماز کے بعد کو معروف مراد نہیں ہے۔ یونہی کریم ﷺ سے نماز عیدین کے بعد ایک مرتبہ بھی دعا کرنا ثابت نہیں ہے اور حقیقت یہ ہے کہ بہت سے الفاظ کے معنی غیر لغویہ شائع ہو گئے ہیں، جس کی وجہ سے اصل معنی کی طرف ذہن نہیں جاتا جیسے دعا کا اس سے مراد یہ صورت معبود دعا سمجھی جاتی ہے، حالانکہ لغت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ اس کے لغوی معنی پکارنے کے ہیں، امداد اور حکم اور ہوا دعاء الکفارین وغیرہ اور دعا معبود کیلئے وقت میں سوال کا لفظ مومنوں ہے۔

و تعتزل الحیض المصلیٰ پر فرمایا: یہ حکم استجابی ہے وجوبی نہیں، کیونکہ عید گاہ سے احکام مسجد جیسے نہیں ہیں، تاہم عید گاہ میں گھسنا مناسب نہیں ہے، ہاں اگر کس دعا حاصل کرنے کیلئے ساتھ چلی جائے اور اس میں مسلمانوں کی کثرت و شہادت کا بھی مظاہرہ ہوگا جو شریعت میں مطلوب ہے لیکن یہ جب ہی ہے کہ عید گاہ کی دیواریں وغیرہ مسجد کی طرح نہ بنائی گئی ہوں، صرف خالی میدان ہو جیسے کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں تھا اگر دیواریں محض وغیرہ مسجد کی طرح ہوں تو اس وقت عید گاہ کیسے بھی مسجد کا حکم ہوگا۔

حافظ نے لکھا کہ معتزل خبر معنی امر ہے اور وہ استحباب پر محمول ہے کیونکہ مصی (عید گاہ) حکم مسجد نہیں ہے۔ (فتح ص ۲۹۰)

مسئلہ اختلاط رجال و نساء

یہاں بحالت حض عید گاہ جانے اور نماز کیلئے مقرر جگہ سے الگ رہنے کا بیان ہے، اختلاط بحث نہیں ہے جیسا کہ اقوال مستح ۱۳۶ میں درج ہوا کہ حائضہ عید گاہ میں جائے تو نمازیوں سے الگ بیٹھے، مصی اور غیر مصی کا اختلاط اچھا نہیں۔

بظاہر یہاں وجہ مذکور کا ذکر ہے، نہ مصی وغیرہ مصی کے اختلاط کو روکنا مقصود ہے، رہا مسئلہ اختلاط کا تو شریعت کی نظر میں مصی وغیرہ مصی کی حیثیت سے کوئی اختلاط ممنوع یا ناپسندیدہ نہیں ہے، البتہ مردوں عورتوں کا یا ہی اختلاط ضرور نہایت ممنوع یا ناپسندیدہ ہے، اس لئے نمازوں میں دونوں کی جگہ الگ الگ مقرر ہے اور مسجد وغیرہ سے باہر نکلنے میں عورتوں کو پیچھے نکلنے کا موقع دیا گیا ہے، حج کے موقع پر طواف میں بھی یہ حکم ہے کہ مرد بیت اللہ کے قریب رہیں، عورتیں دور رہ کر طواف کریں، جرم نبوی میں باب النساء الگ ہے تاکہ نہ جانے میں بھی اختلاط کی نوبت نہ آئے، پھر جہاں اختلاط کا موقع نہیں اور صرف آمناسامنا راستوں پر یا سفر میں ہو سکتا ہے، اس کیلئے غرض بھر کا حکم ہوا۔ غرض بھر کا حکم: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اجنبی اور نامحرم عورتوں پر نظر ڈالنا شرعاً ممنوع ہے اور اگرچہ حنفیہ کا اصل مذہب یہی ہے کہ عورت پر چہرہ اور ہاتھ کی ہتھیلیوں کا چھپانا واجب نہیں ہے بلکہ سنت و مستحب ہے مگر مردوں پر واجب ہے کہ وہ ہر حال میں عورتوں پر نظر ڈالنے سے احتراز کریں (بخاری ج ۲ ص ۱۰۱) اسی لئے عہد و ارادۃ اجنبیہ کو دیکھن محصیت آگاہ ہے اور اس بارے میں صرف یہی نظر دو و فہم پر جائے معاف ہے یہ تو اصل مذہب تھا مگر متاخرین حنفیہ نے فقہوں کی وجہ سے فقوی دیا ہے کہ عورت پر بھی چہرہ کو چھپانا واجب ہے، بعد گھر میں مقیم رہنا اور باہر نہ نکلنا ضروری ہے، حتیٰ کہ مسجد میں جماعت کی نماز کیلئے بھی نہ جانا چاہئے۔

علمی فائدہ: حدیث نبویؐ اے علی! ایک نظر کے بعد دوسری نظر مت ڈالو، کیونکہ پہلی مفید ہے اور دوسری مضر، کے بارے میں شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دوسری اختیار سے ہے اس لئے اس کا گناہ ہوگا، (لہذا پہلی بھی اس قبیل سے ہو تو وہ بھی گناہ ہوگی) محدث علامہ طبری نے فرمایا کہ حدیث سے پہلی نظر کا نافع ہونا اور دوسری کا ضرر رساں ہونا معلوم ہوا کیونکہ جب شرعی معاملات کے تحت دوسری سے رُکے گا، تو اگر کا متعلق ہوگا، اس حیثیت سے گویا پہلی پر نفع کا ترتیب ہو گیا اور وہ نافع قرار دی گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (انوار المحوذ ص ۳۲۲)

نفسہا پر فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ صاحب (بڑی چادر سے پاؤں تک ڈھانکنے والی) کا استعمال گھر سے باہر نکلنے کے وقت مطلوب شرع

ہے اور ایسی چار نہ ہو تو گھر سے نہ نکلنا چاہئے (بخاری) اور (یعنی) کا استعمال گھر کے اندر کافی ہے، میرے نزدیک یہی تفسیر ہے، ولیضربین بمعمر بن علی جبوسہن اور یسلیس علیہن من جلالہین کی۔ ”الحوالی“ مراہقی اور قریب بلوغ لڑکیاں، کیونکہ وہ عموماً خدمت والدین اور گھر کے معمولی کاموں سے آزاد ہو جاتی ہیں اور غالباً قدیم زمانہ میں بھی بڑی لڑکیوں سے ہر وقت کے گھر بیٹو کام لینے کا رواج نہ تھا۔

الحیض ؟ سوال یہ تھا کہ جب وہ حالت حیض کی وجہ سے نماز بھی نہیں پڑھ سکتیں تو ان کو عید گاہ لے جانے کا کیا فائدہ؟ جواب دیا گیا کہ عرفہ وغیرہ میں بھی تو حصولِ برکت دعا وغیرہ کیلئے جاتی ہیں، اور مسلمانوں کی کثرت و شوکت کا مظاہرہ دوسرا فائدہ ہوگا۔

استنباط احکام: محقق یحییٰ نے عنوان مذکور کے تحت حدیث الباب سے مندرجہ ذیل فوائد احکام اخذ کئے (۱) حائضہ بوجہ حیض ذکر اللہ کو ترک نہ کرے۔ (۲) خروجِ نساء کے بارے میں اقوال کا برملا حنفیہ ہوں:

علامہ خطابی نے کہا:۔ حائضہ عورتیں موافق خیر و جالسِ علم میں حاضر ہوں، البتہ مساجد میں داخل نہ ہوں۔ علامہ ابن بطال نے کہا: اس سے حیض والی اور پاک عورتوں کیلئے عیدین و جماعات میں شرکت کا جواز معلوم ہوا، البتہ حیض والی عید گاہ سے الگ رہیں گی دعائیں شریک ہوں گی یا آمین کہیں گی اور اس مقدس و مکرم مجمع کی برکات حاصل کریں گی۔

علامہ نووی نے کہا: ہمارے اصحاب (شافعیہ) نے عیدین کی طرف عورتوں کے نکلنے کو مستحب قرار دیا، یہ استثناء خوبصورت و قبول صورت عورتوں کے، اور اس استثناء کیلئے حدیث الباب کا یہ جواب دیا کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانہ خیر و برکت میں شروفساد سے امن تھا، وہ باقی نہیں رہا، اور اسی لئے حضرت عائشہؓ نے ارشاد فرمایا تھا کہ اگر رسول کریم ﷺ وہ امور ملاحظہ فرمائیے جو آپ کے بعد اب عورتوں نے پیدا کر دیئے ہیں تو آپ ان کو مساجد سے ضرور روک دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔

قاضی عیاض نے کہا: عورتوں کے (نماز عیدین وغیرہ کیلئے) نکلنے کے بارے میں سلف کا اختلاف منقول ہے، ایک جماعت نے اس کو درست سمجھا ہے، ان میں حضرت ابو بکرؓ، ابن عمرؓ وغیرہ ہیں، دوسری جماعت نے منع قرار دیا جن میں حضرت عروہ، قاسم، یحییٰ بن سعید انصاری، امام مالک و ابو یوسفؒ ہیں حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ نے اجازت دی اور ممانعت بھی فرمائی۔

ترمذی میں حضرت ابن مبارکؒ سے نقل ہوا کہ میں آج کل عورتوں کا عیدین کیلئے نکلنا پسند کرتا ہوں، اگر وہ (ابتدائی شرعی اجازت کے تحت) نکلنے پر اصرار ہی کریں تو پرانے کپڑوں میں نکلیں، اگر اس کو قبول نہ کریں تو ان کے شوہر نکلنے سے روک سکتے ہیں، (بظاہر اس لئے کہ سادہ غیر جاذبِ نظر لباس میں نکلنے پر عدمِ آمادگی اس کی دلیل ہے کہ وہ حسن و زیبائش کی نمائش کا جذبہ دل میں رکھتی ہیں جس کی شریعت سے اجازت نہیں ہو سکتی، حضرت سفیان ثوریؒ سے بھی مروی ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں ان کے خروج کو پسند کرتے تھے۔

اس کے بعد محقق یحییٰ نے لکھا کہ میں کہتا ہوں اس زمانہ میں مطلقاً ممانعت ہی پر فہمی ہونا چاہئے خصوصاً بلادِ مصر یہ میں (۳) بعض حضرات نے اس سے استدلال کیا کہ عورتوں پر بھی نماز عید واجب ہے لیکن علامہ قرطبی نے کہا کہ ایسا استدلال صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں بالاتفاق حائضہ عورتوں کا حکم بیان ہوا ہے جو سر سے نماز کی مکلف ہی نہیں ہوئیں البتہ نماز کی اہمیت و ضرورت التزام بتلانا

۱۔ اُس زمانہ کے مصر سے آج کے یورپ، زوہرہ وغیرہ کا موازنہ کیجئے۔ اور آج یورپ و امریکہ کی غیر انسانی تہذیب و تمدن کی بلاکس ملک میں پہنچنے سے رکے ہے؟ ہندوستان و پاکستان کے حالات ہمارے سامنے ہیں کہ شرافت و انسانیت کا نام جگہ جگہ ہورہا ہے اللہ تعالیٰ رحم فرمائے، اس پر بہاؤ کے اہل حدیث حضرات کا اصرار ہے کہ عورت کو عید گاہ میں ضرور سنا ہے کہ جانا چاہئے تاکہ سنت رسول کا اتباع ہو، انہیں اس سے کوئی بحث نہیں کہ اس زمانہ کے حالات کتنے بگڑ چکے ہیں اور اس بگاڑ کا اندازہ کر کے خند ہاسال پہلے حضرت عائشہؓ کو دوسرے کا عید امت نے کیا رائے قائم کی تھی، مگر بنی مالک میں اسلامی شوکت نہیں اور محلِ کفر و شک ہی کا غلبہ ہے اور اہل اسلام دوسرے اور تیسرے درجہ کے شہری بن چکے ہیں، ان کی عزت، جان و مال غیر محفوظ ہو چکی ہیں، ان کیلئے تو خیر القرون کے احکام کی طرح موافقت کر ہی نہیں سکتے، وہاں کے اہل اسلام کا بہت بڑا اہم فریضہ اسلامی صلوات و معاشرہ کو واپس لانا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

اعمال خیر میں دعوت شرکت دینا اور ساتھ ہی جمالی اسلام کا مظاہرہ کرنا مقصود ہے، علامہ قسری نے کہا اس لئے کہ اہل اسلام اس وقت تھوڑے تھے (عورتوں کی شرکت سے تعداد زیادہ معلوم ہوگی)

- (۴) کسی طاعت و عبادت کیلئے لکھنا ہوتا دوسروں سے حسب ضرورت کپڑے مانگ لینا جائز ہے، اور دوسریں ایک چادر میں بھی نکل سکتی ہیں۔
 (۵) عورتیں وقت ضرورت غزوات میں بھی شریک ہو سکتی ہیں اور خیموں کی مرہم پنی وغیرہ کر سکتی ہیں خواہ وہ ان کے محارم نہ ہوں۔
 (۶) بغیر بڑی چادر کے مسلمان عورتوں کا گھر سے باہر نکلنا منع ہے، (بڑی چادر کا قائم مقام موجودہ زمانہ کا برقعہ بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس سے ستر کا فائدہ حاصل ہو، اگر نقاب میں سے چہرہ نظر آتا ہو تو وہ کافی نہیں ہے) (عمدۃ القاری ص ۱۳۶/۲)

نظریۃ انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا حدیث الباب کے پہلے راوی محمد بن سلام بیکندی (امام بخاری کے استاذ) امام ابو حفص کبیر بخاری حنفی (تلمیذ خاص امام محمدؒ) کے رفیق خاص تھے، اور امام بخاری نے ابتداء میں علم ان ہی ابو حفص کبیرؒ سے حاصل کیا تھا، ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے ابو حفصؒ صغیر سے بھی امام بخاری کے بڑے تعلقات رہے، اور وہ ان کے پاس دوستانہ پڑھایا و تحائف بھیجی کرتے تھے، پھر آخر میں امام بخاریؒ ملا وطن ہو کر بھی ان ہی کے پاس مقیم ہوئے تھے، باوجود ان سب باتوں کے امام بخاریؒ حنفی کی مخالفت پر ہمیشہ کمر بستہ رہے ہیں کسی قسم کی رعایت نہیں برتی

نیز فرمایا کہ حافظ ابن حجرؒ بھی بواسطہ محدث زین الدین عراقی (م ۸۰۶ھ) محدث محقق علاء الدین بن ماری حنفی صاحب الجواہر النقی (م ۴۹۶ھ) کے شاگرد ہیں، اور میرا گمان ہے کہ حافظ زبیدیؒ کا درجہ حفظ حدیث میں ابن حجر سے بڑھا ہوا ہے۔ محقق حنفی کی مزیت و وسعت علم کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ یحییٰ نے اتنی بڑی نہایت محققانہ شرح عمدۃ القاری صرف دس سال میں تالیف کی ہے (اس درمیان میں بہت سی مدت تالیف سے خالی بھی رہی ہے کافی مقدمہ الامام ص ۱۲۹) جبکہ حافظ ابن حجرؒ نے فقہ الباری میں سال میں لکھی ہے (مقدمہ لامع ص ۱۲۸) میں خود حافظ ابن حجرؒ سے تفصیل منقول ہے کہ شرح کی ابتدا ۸۱۷ھ کے اور میں ہوئی اور ختم ۸۳۲ھ میں، یعنی ۲۵ ۱/۲ سال میں صرف شرح علاء مقدمہ لکھی۔ مقدمہ ۸۱۳ھ میں شروع کیا تھا، لہذا کل ۳۰ سال صرف ہوئے)

بَابُ إِذَا حَاضَتْ فِي شَهْرِ ثَلَاثٍ خِضٌ وَمَا يُصَدَّقُ الْبَسَاءُ فِي الْحَيْضِ وَالْحَمْلُ فِيمَا يُمْكِنُ مِنَ الْحَيْضِ لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا يَجْعَلْ لَّهُنَّ أَنْ يُكْتَمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ وَيُذَكَّرَنَّ عَنْ عَلِيٍّ وَشُرَيْحٍ أَنْ جَاءَتْ بَيْتْنَةَ بْنِ بَطْنَاءَةَ أَهْلِيهَا بِمِثْنٍ يُرْضَى دِينَئَرُهَا خَاضَتْ ثَلَاثًا فِي شَهْرِ ضَبَقَتْ وَقَالَ عَطَاءٌ أَقْرَأَ هَا مَا كَانَتْ وَبِهِ قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَقَالَ عَطَاءُ الْحَيْضُ يَوْمٌ إِلَى خَمْسَةِ عَشْرٍ وَقَالَ مَعْصُومٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَأَلْتُ ابْنَ سِيرِينَ عَنْ الْمَرْأَةِ تَرَى الدَّمَ بَغْدَ قَرْنَيْهَا بِخَمْسَةِ أَيَّامٍ قَالَ الْبَسَاءُ اعْلَمِي بِذَلِكَ.

(جب کسی عورت کو ایک مہینہ میں تین جھڑ آئیں اور حیض اور حمل سے متعلق شہادت پر جبکہ حیض آتا ممکن ہو عورتوں کی تصدیق کی جائے گی، اس کی دلیل خداوند تعالیٰ کا قول ہے کہ ان کیلئے جائز نہیں کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کیا ہے، وہ اسے چھپائیں، حضرت علیؓ

سے امام بخاری کے والد اور امام حدیث ابو حفص کبیر کے گھر سے مراسم و تعلقات تھے، اسی لئے اپنے والد کی وفات کے بعد امام بخاری نے ابتدائی تعلیم و تربیت ان ہی سے حاصل کی تھی، امام بخاری نے لکھا کہ میں نے جامع سفیان امام مصوف سے بڑی (کامل حالات کیلئے دیکھو مقدمہ انوار الباری ص ۱/۲۲۹)
 ۲۔ محمد بن احمد بن حفص المعروف بابن حفص صغیر حنفی (م ۲۶۳ھ) محدث وفقی، شیخ الحنفیہ، صاحب سنت و اتباع تھے اور فقہ حدیث اپنے والد ماجد ابو حفص کبیر (استاذ امام بخاری) سے بڑی، پھر حدیث ابوالولید طبری حنفی، و یحییٰ بن یحییٰ وغیرہ سے بھی حاصل کی، مدت تک طلب علم میں امام بخاری کے رفیق رہے، ابو بخاری نے جب امام بخاری کی ایذا رسانی کا ارادہ کیا تو آپ نے ان کو بخارہ کی بعض مرصعات میں محفوظ مقام پر پہنچایا اور اس طرح ان کی حفاظت کی، امام بخاری
 "آپ کی تاریخ وفات ہے۔ (حدائق الحنفیہ ص ۱۵۶)

اور شریع سے منقول ہے کہ اگر عورت کے گھرانے کا کوئی فرد گواہی دے اور وہ دین دار بھی ہو کہ یہ عورت ایک مہینہ میں تین مرتبہ حائضہ ہوئی تو اس کی تصدیق کی جائے گی، عطاء نے کہا کہ عورت کے حیض کے دن اتنے ہی ہوں گے جتنے پہلے ہوتے تھے (یعنی طلاق وغیرہ سے پہلے) ایرانیم نے بھی یہی کہا ہے، اور عطاء نے کہا ہے کہ حیض ایک دن سے پندرہ دن تک ہو سکتا ہے، مگر اپنے والد کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا کہ میں نے ابن سیرین سے ایک ایسی عورت کے متعلق پوچھا جو اپنی عادت کے مطابق حیض آ جانے کے بعد پانچ دن تک خون دیکھتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ عورتیں اس کا زیادہ علم رکھتی ہیں۔

(۳۱۶) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَاةٍ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ

عَنْ غَابِشَةَ أَنَّ قَابِطَةَ بِنْتُ أَبِي حُبَيْشٍ سَأَلَتْ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ إِنِّي اسْتَحَاضْتُ فَلَا أَطْلُقُهُ أَفَادُعُ الصَّلَاةِ

فَقَالَ لَا إِنَّ ذَلِكَ عَرُوقٌ وَلَكِنْ دَعِيَ الصَّلَاةُ قَلِيلًا بِأَمِّ النَّبِيِّ كُنْتُ تَحْضِيضِينَ فِيهَا ثُمَّ اغْتَسَلِي وَصَلِي.

ترجمہ: حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ قاطرہ بنت ابی حُبَیْش نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے اور میں (مذکور) پاک نہیں ہو پاتی تو کیا میں نماز چھوڑ دیا کروں؟ آپ نے فرمایا نہیں، یہ تو ایک رگ کا خون ہے ہاں اتنے دنوں میں نماز ضرور چھوڑ دیا کرو۔ جن میں اس بیماری سے پہلے ہمیں حیض آیا کرتا تھا پھر غسل کر کے نماز پڑھا کرو۔

تحقیق لغت: باب سابق میں حیض کا لفظ آیا تھا جو حائض کی جمع ہے (جیسے کامل کی جمع کمال آتی ہے) یہاں ترجمہ الباب میں ثلاث حیض کا لفظ آیا ہے اس حیض کو مطبوعہ بخاری کے بین السطور حاشیہ میں حیض مثل غنہ، حیضۃ کی جمع لکھا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی حیض قرار دے کر حیضۃ کی جمع ہی لکھا ہے، حضرت شامی صاحب نے فرمایا کہ حیضۃ کی یہ جمع نہیں آتی، البتہ حیضۃ کی جمع ہو سکتی ہے لیکن وہ بروزن لغتۃ بمعنی حالت ہوگا جو اس جگہ مناسب نہیں، لہذا اس کو بجائے جمع کے حیض اسم حیض قرار دینا بہتر ہوگا۔

مقصد باب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ نے تحریر فرمایا: یہ بتلانا ہے کہ عورت اگر دعوے کر دے کہ اس کو ایک ماہ کے اندر تین حیض آچکے ہیں، تو چونکہ ایسا ممکن ہے اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی، آیہ قرآنی سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ عورت کا قول مقبول ہے، پھر باب کی تالیق سے بھی یہی معلوم ہوا کہ حیض کی مدت مقررہ دو دنیں اور عورت کے قول ہی پر مدار ہے، بشرطیکہ ممکن صورت ہو اور حدیث الباب میں ولکن دعوی الصلوۃ کلی مناسب ترجمہ ہے کیونکہ اس میں فاطمہ کی طرف ہی معاملہ کو سپرد کر دیا گیا ہے۔

بحث و نظر: صرف آیہ قرآنی ولا یحل لہن ان یمکن الخ سے استدلال نہیں ہو سکتا سی لئے امکان کی قید لگائی پڑی اور دوسری قیدی طرف خود امام بخاری نے اشارہ کر دیا کہ حضرت علیؓ و شریکینہ پر انحصار کرتے تھے عطاء نے کہا کہ اقراء کی مدت وہی ہونی چاہئے جو پہلے سے اس کی عادت تھی ابن سیرین کے قول سے کوئی فیصلہ نہیں ملا، صرف عطاء کے دوسرے قول سے امام احمد کے مذہب کے مطابق حیض کی مدت ایک دن سے ۱۵ دن تک معلوم ہوئی اور اس سے امام بخاری اپنے مقصد مذکور پر استدلال کر سکتے ہیں، آگے حدیث الباب جو درج کی گئی ہے وہ بھی مقصد کے مطابق نہیں کیونکہ اس میں حسب عادت ایام حیض کی مدت مانی گئی ہے، اس سے کم و بیش نہیں، اور یہ بھی صحیح نہیں کہ اس میں فاطمہ کی طرف معاملہ کو سپرد کر دیا گیا ہے کہ جو وہ کہیں مان لیا جائے بلکہ ان کی عادت مقررہ سابق پر مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے اور ان دونوں باتوں کا فرق بہت ظاہر ہے، پھر نہیں معلوم اس ساری پوزیشن کو شارحین بخاری نے نمایاں کیوں نہیں کیا؟

حاشیہ لایع الدراری (ص ۱۳۶/۱) میں مذہب احمد کی تفصیل بتلا کر آخر میں لکھا گیا، اس تمام تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے امام مالک و احمد کی موافقت کی ہے، حنفیہ وشافعیہ کی نہیں، لیکن ہمارے نزدیک امام بخاری نے صرف امام احمد کے مذہب کی موافقت کی ہے، جس کی طرف ”قال عطاء العیض یوم الی خمس عشرة“ سے اشارہ کیا ہے، کیونکہ امام مالک کے نزدیک اہل حیض کی کوئی حد نہیں

ہے وہ ایک لختہ کا بھی ہو سکتا ہے جبکہ امام احمد کے یہاں کم از کم ایک دن کا ہے، اس طرح ۲۹ دن اور کچھ حصہ میں عدت پوری ہو سکتی ہے۔
امام شافعی کے نزدیک عورت کی تصدیق عدت کے بارے میں کم از کم ۳۲ دن اور کچھ حصہ یوم میں کر سکتے ہیں، اور حنفیہ میں سے امام اعظم کے نزدیک دو ماہ میں، صامین کے نزدیک ۳۹ دن میں کر سکتے ہیں۔

حافظ ابن حجر نے کوشش کی ہے کہ قصہ علی وشرع کو شافعیہ کے مطابق کریں، اس طرح کہ مہینہ کا ذکر ہوا اور راوی نے اوپر کی کسر کو حذف کر دیا، کیونکہ دوسری روایت ایک ماہ یا ۳۵ دن کی نقل ہوئی ہے اور ایک روایت ایک ماہ یا چالیس رات کی بھی ہے۔ (فتح الباری ص ۱۶۹/۱)
قولہ تسری الدم بعد قریبھا۔ محقق یعنی نے لکھا کہ قرء سے مراد طہر نہیں ہے جیسا کہ کرمانی نے سمجھا بلکہ مقادریض ہے صاحب نکوح نے اثر ابن سیرین مذکور ذکر کر کے لکھا کہ یہ ثبوت ہے ان کیلئے جو (آیت میں) قرء سے مراد حیض کہتے ہیں اور یہی قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔
سفاسی نے کہا کہ یہی قول ابن سیرین، عطاء، گیارہ صحابہ اور خلفاء اربعہ کا ہے، نیز ابن عباس، ابن مسعود، معاذ، قتادہ، ابوالدرداء، انس اور ابن المسیب، ابن جبیر، طاؤس، خشاک، ثقی، صمی، ثوری، اوزاعی، اسحق و ابو عبیدہ کا بھی یہی قول ہے (عمدہ ص ۱۴۰/۲)
امام احمد کا پہلا قول تھا کہ قرء سے مراد طہر ہے جیسا کہ امام مالک و شافعی کا قول ہے پھر انہوں نے امام اعظم کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اب ان کا راجح مذہب یہی ہے (حاشیہ لایع ص ۱۲۶/۱)

افادات انور یہ: ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس طرح تو حنفیہ کے ۳۹ دن کی بھی گنجائش ہو سکتی ہے اور ہمارے یہاں دو ماہ کی مدت فیصلہ قاضی کیلئے ہے ۳۹ دن میں دیانہ تمام عدت کا حکم کیا جاسکتا ہے۔
فرمایا: امام بخاری نے اگرچہ صاف طور سے نہیں کہا کہ ایک ماہ کے اندر تین حیض گزر جانے کا دعویٰ کرنے والی عورت کی تصدیق جائز ہے اور وہ عدت سے خارج ہو جائے گی، مگر ان کی عادت یہی ہے کہ صریح بات سے تو گریز کیا کرتے ہیں اور آخر حیض کر دیتے ہیں لہذا اگلے آثار میں نے بتلایا کہ وہ جواز و تصدیق کے قائل ہو گئے ہیں۔

حنفیہ کے یہاں دو ماہ کی تحدید کا یہی احتیاط پر ہے کہ جب حیض سے عدت پوری کرتی ہے تو اکثر مدت حیض لینی چاہئے نہ کہ اقل اور طہر کا چونکہ اکثر حنفین نہیں، اس میں تحدید اقل ہی سے ممکن ہے حنفیہ کی طرف سے قاضی شرع کے فیصلہ اور حضرت علیؓ کی تصدیق کا جواب علامہ سرخسی نے یہ دیا کہ تعلق ان جساءت الخ بطور تعلق بالخال ہے، قاضی صاحب جانتے تھے کہ دیانت و درخویش و اقارب شہادت دینے والے نہ انہی عورت کو طہس گئے، نہ اس کے دعوے کو صحیح مان کر حکم تمام عدت کا دینا بیجا، جس طرح "قل ان کسانا للرحمان ولد فانا اول العابدین" میں تعلق بالخال ہے۔

میں نے یہ جواب دیا ہے کہ دیا بیٹہ ۳۹ روز پر اور قضاء دو ماہ پر انقضاء عدت ماننا لازمی ہے یعنی اگر زوجین میں نزاعی صورت نہ پیدا ہو اور عورت ۳۹ دن میں عدت پوری ہونے کا دعویٰ کرے تو اس کی دیانہ تصدیق کر دیں گے، اور میرے نزدیک متون فقہ میں یقیناً مسند قضاء کا بیان ہوا ہے جو نزاع کی صورت میں پیش آتا یہ جواب اگرچہ کسی نے نہیں لکھا، مگر میں اس وجہ سے مطمئن ہوں کہ فقہاء نے حیض و طہر کے بارے میں اقل و اکثر کی تحدید کر دی ہے پس اگر اس تحدید کی رعایت عدت کے باب میں نہ کریں گے تو متافض بات ہو جائے گی کیونکہ
۱۔ حاشیہ لایع الدراری ص ۱۲۷/۱ میں ہے اس کے صاحب اس طرح چھپ گیا ہے اور غائب مراد صاحب النکوح شرح الجامع المشہور حافظ عبد اللہ بن مغفل نے ترکی مصری نقلی (۳۲۷ھ) میں، طبریہ میں محدث ابن سید الناس وغیرہ کے بعد درس حدیث دیا ہے، ایک سو سے زیادہ تصانیف کیں، جن میں شرح بخاری، شرح ابن بابہ، شرح ابی داؤد وغیرہ ہیں، محدثین و اہل سنت کی افراط پر تنبیہ کی ہے، حافظ ابن حجر نے مقدمہ تہذیب میں لکھا کہ میں نے ان کی کتاب چال سے استفادہ کیا ہے مقدمہ لایع ص ۱۳۳ میں شرح مذکور کا ذکر ہے مگر وفات شروع میں بغیر حوالہ کے ۹۲ھ ورنہ ہوئی ہے آخر میں صحیح تہذیب ص ۱۳۳ میں بھی ہے، الرسالۃ لسطر ذیل ص ۹۸ میں بھی جن دو قات بھی ہے اور ہم نے بھی مقدمہ انوار الباری ص ۲/۱۳۶ میں حالات کے ساتھ یہی لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم (مترجم)

تحدید اقل و اکثر تصدیق بانقضائے عدت کو امکانی شکل میں ضروری قرار دیتی ہے اور ۲ ماہ سے کم میں تصدیق کا عدم جواز تحدید مذکور کو بے کار و بے معنی کر دیتا ہے اسی لئے مجھے یقین ہو گیا کہ کسب فدیہ صرف قضاء کا مسئلہ بیان ہوا ہے، دیانت کا نہیں، پس بجز دو ماہ کے تصدیق نہ کر سکنے کی بناء تین حیض نہ ہونے یا تحدید مذکور کے لغو کر دینے پر نہیں ہے بلکہ اس کی بناء صورت نزاع میں جائنیں کی رعایت کیلئے ہے اور اس وقت اقل حیض کے ۹ دن اور طہر کے ۳۰ دن بھل ۳۹ دن پر فیصلہ نہیں کیا گیا، جو دیانت ہو سکتا تھا، لہذا حضرت شرح کے فتوے میں شہر کی صراحت بطور نفی کسر نہیں ہے (کسر کو حذف کر دیا اور اس کو اہمیت نہیں دی، بلکہ نفی شہرین کے لحاظ سے ہے جو بصورت فیصلہ قضاء ملحوظ ہوتے۔

پس اگر کسر یا نج کی صحیح ہو سکتی ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فرمایا تو نو کی بھی ہو سکتی ہے، واضح ہو کہ اس جواب میں میری طرف سے صرف تعبیر و تقریر کا تعارف ہوا ہے مسئلہ کی تعبیر نہیں ہے، اور میں نے یہی طریقہ بہت سے مواقع میں اختیار کیا ہے (یعنی حقیقت سے نکل کر کوئی بات نہیں کہی ہے)

قولہ دعوی الصلوة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها پر فرمایا کہ یہی حدیث پہلے صفحہ میں باب اقبال الخیض وادبارہ کے تحت گزر چکی ہے اس میں فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة تھا، جس سے معلوم ہوا کہ دونوں عبارتوں میں مضمون واحد ہے، اس بات کو علامہ محدث مارونہی ترکمانی نے الجوہر اللمعی میں پیش کیا ہے اور دیگر احادیث سے بھی اس مطلوب کو ثابت کیا ہے۔

قاضی شرح نے فتویٰ کیسے دیا؟

حضرت نے فرمایا یہ غلبان ہو سکتا ہے کہ موصوف کو قاضی ہوتے ہوئے فتوے دینے کا حق نہ تھا لہذا انہوں نے قضاء ہی حکم کیا ہوگا، میں کہتا ہوں قاضی شری پر یہ واجب نہیں کہ وہ ہمیشہ قضاء ہی کا حکم کرے بلکہ اس کو تراشی خصمین کی صورت میں دیانت پر بھی حکم کرنے کا حق رہتا ہے، مگر وہ قضاء کی طرح جب مہم نہ ہوگا اسی لئے اس کے واسطے تراشی طرفین ضروری ہے جیسا کہ درمختار ص ۲۲۹ میں ہے کہ قاضی فتوے بھی دے سکتا ہے حتیٰ کہ مجلس قضاء میں بھی ایسا کر سکتا ہے، یہی صحیح ہے اور طحاوی باب الصدقات الموقفات ص ۲۵۰ میں امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے قصہ ذکر ہوا ہے کہ قاضی شرح سے مسئلہ پوچھا گیا، انہوں نے بتانے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں قاضی ہوں، مفتی نہیں ہوں، پھر اس نے قسم دے کر مجبور کیا تو آپ نے دیانت کے مطابق مسئلہ اور فتویٰ بتا دیا، یہ دلیل ہے کہ قاضی دیانتہ بھی حکم دے سکتا ہے۔

بَابُ الضُّفْرَةِ وَالْكَذْرَةِ فِي غَيْرِ أَيَّامِ الْخَيْضِ

(زرد اور میلا رنگ ایام حیض کے علاوہ)

(۳۱۷) خَلَدْنَا فَنُفِيتُ عَنْ سَعِيدٍ قَالَ لَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أُمِّ غُطَيْبَةَ قَالَتْ لَنَا لَا نَعْلُ الْكَذْرَةَ وَالضُّفْرَةَ شَيْئًا.

ترجمہ: حضرت ام عطیہ نے فرمایا کہ ہم زرد اور میلا رنگ کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے۔

تشریح و تحقیق: حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم الایواب میں لکھا: ”یعنی یہ دونوں رنگ (زرد و میلا) ایام حیض کے سوا ایام ۱۔ قاضی شرح بن الحارث بن عبس الکوفی القلیب اولاد قاریں سے تھے اور یمن میں رہتے تھے، حضور علیہ السلام کا زمانہ پایا مگر حاضر خدمت نہ ہو سکے (م ۷۷ ص ۷) آپ کو حضرت عمرؓ نے کوڑا کا قاضی مقرر کیا تھا پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی بدستور قاضی رہے، اپنی وفات سے ایک سال قبل حج کے زمانہ میں مصعب قضا سے استعفا دے دیا تھا۔ ۲۰ سال کی عمر پائی، امام نجفی بن محمد نے رجال نجفی بن محمد نے ان کو یمن کی، آپ نے حضرت عمرؓ بن الخطابؓ سے حدیث کی روایت کی ہے اور آپ سے حضرت صفی ثنی، عبدالحزین ابن ربیع، محمد بن سیرین اور ایک جماعہ محدثین نے روایت حدیث کی ہے (مجموع ص ۱۲/۱۳) مگر کہہ لیا تھا ص ۲۵۹

میں حیض سے شمار نہیں ہیں، لہذا ان کی وجہ سے نماز و روزہ کی ممانعت نہ ہوگی، لیکن بعض فقہاء نے ان دونوں رنگ کو حیض میں شمار کیا ہے۔ حضرت شاہ صاحب کی مراد بعض فقہاء سے غالباً امام مالکؒ ہیں اور یہی بات ابن بطال ماکئی نے نقل کی ہے جیسا کہ عمدۃ القاری ص ۱۳۲ (۳۱) میں ہے اور ابن رشد نے بدایہ المجہد ص ۱۴۲/۱ میں بھی مدونہ کے حوالہ سے ایسا ہی نقل کیا ہے مگر حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے حاشیہ لامع ص ۱۲۸/۱ میں ابن ہاشمون مازری و باجی کے حوالہ سے امام مالک کا مذہب صرف ایام حیض کیلئے ایسا نقل کیا، غیر ایام حیض میں نہیں، ہذا۔ جمہور اور امام مالک کے مذہب میں کوئی فرق نہیں رہتا، واللہ اعلم

اس سے محقق عینی کا یہ تردید بھی ختم ہو گیا کہ شاید امام مالک کو حدیث ام عطیہؓ نہ پہنچی ہوگی اور ممکن ہے پہلے نہ پہنچی ہو اور امام مالک نے وہی رائے قائم کی ہو جو ابن بطال و ابن رشد نے لکھی ہے، اور ایسے لئے موطا میں بھی یہ حدیث نہیں ہے لیکن بعد کو پہنچ گئی ہوگی، اور انہوں نے مذہب جمہور کے موافق قول اختیار کر لیا ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تنبیہ: حضرت نے فرمایا: "قول صاحب الکفر" ولاحد لا کفرہ الا عند نصب العادة فی زمن الاستمرار" کی شرت میں محقق عینی سے سہو ہو گیا ہے، صحیح وہی ہے جو بدائع و خلاصۃ الفتاویٰ ص ۲۳۱ میں ہے ممکن ہے یہ یہ کوستاخرین سے آیا ہو اور میں نہیں سمجھ سکا کہ اس کو انہوں نے کس وجہ سے اختیار کیا ہوگا۔

نقل انور: حضرت نے فرمایا:۔ حضرت ام عطیہؓ کی حدیث الباب کے تین مطلب ہو سکتے ہیں (۱) غیر ایام حیض میں ہم الوان کو نفو یحیٰ تھے یعنی ان کو حیض شمار نہ کرتے تھے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایام حیض میں ان کو نفو نہ سمجھتے تھے اور ان کو حیض سے شمار کرتے تھے۔ یہ تو بخاری کا مطلب ہے جو ترجمہ الباب کی قیدی غیر ایام حیض سے لکھا ہے، گویا انہوں نے حنفیہ کی موافقت کی ہے کہ الوان معتمر ہیں (انہیں جیسے ایام حیض میں) اور غیر معتمر بھی ہیں یعنی (نفو جیسے غیر ایام حیض میں)

(۲) ہم ان دونوں رنگوں کا کچھ اعتبار نہ کرتے تھے، یعنی ایام حیض میں کیونکہ ان کو استحاضہ سے سمجھتے تھے اور صرف نرغ و سیاہ کو حیض قرار دیتے تھے یہ مطلب شافعیہ نے لیا ہے جو حنفیہ کے مخالف ہے لیکن ظاہر ہے یہ بخاری کے ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہ غیر ایام حیض سے متعلق ہے۔

(۳) ہمارے زمانہ میں تمیز الوان کی کوئی حد ہی نہ تھی، لہذا ایام حیض میں سارے الوان حیض ہی سے شمار ہوتے تھے اور غیر ایام حیض میں استحاضہ سے یہ مطلب حنفیہ نے سمجھا، اگرچہ امام بخاری کے ترجمہ سے مطابق نہیں ہے۔

بحث و نظر: محقق عینی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ کدرت و صفرت اگر غیر ایام حیض میں دیکھی جائے تو اس پر حیض کے احکام جاری نہ ہوں گے اور یہی مطلب ہے حضرت ام عطیہؓ کے قول کا کہ ہم زمانہ رسالت میں ان دونوں کو اہمیت نہ دیتے تھے اور ان کے قول کو ہم نے غیر ایام حیض کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ حدیث سے یہی مراد مفہوم متعین ہے اس کی تائید روایت ابی داؤد سے بھی ہو رہی ہے اس میں خود ام عطیہؓ نے بعد الطہر کی قید لگا لی ہے یعنی حیض سے پاک ہو جانے کے بعد کے عرصہ میں ہم ان الوان کو کچھ نہ سمجھتے تھے، امام بخاری نے اسی پر ترجمہ باعنا ہے جس کی صحیح حاکم نے کی ہے اور اسامی کے یہاں روایت "کنا لا نعد الصغرة والكدرۃ شینا فی الحیض" ہے (یعنی الوان کو حیض میں شمار نہ کرتے تھے) دارقطنی میں کسا لا نری التریۃ بعد الطہر شینا ہے ابن بطال نے حضرت حفصہ سے روایت کنا لا نری التریۃ بعد الغسل شینا پیش کی ہے، کرمانی نے کہا:۔ اگر کہو کہ حضرت عائشہؓ سے تو روایت کنا نعد الکدرۃ و الصغرة حیضاً مروی ہے، دونوں روایتوں کو کس طرح جمع کریں گے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ وقت حیض کے بارے میں ہے اور وہ دوسرے اوقات کیلئے، محقق عینی نے فرمایا کہ یہ روایت ہی ضعیف ہے اور سنن میں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کنا نعد الکدرۃ و الصغرة شینا و نحن

مع رسول اللہ ﷺ ذکر کی ہے اور اس کو ضعیف قرار دیا (بخاری ج ۲/۱۳۲)

حافظ نے لکھا: امام بخاری اس باب سے حدیث ام عطیہ کو سابق الذکر حدیث عائشہ کے ساتھ جمع و مطابق کرنا چاہتے ہیں جس میں تھا کہ عورتیں جب تک چونک طرح سفید رطوبت یا گلدی نہ دیکھ لیں حیض کی حالت خیال کریں تو بتلادیا کہ وہ بات ایام حیض سے متعلق تھی اور یہ دوسرے دنوں کیلئے ہے (بخاری ج ۱/۲۹۱)

جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا حسب تصریح ابن بطال جمہور علماء نے حدیث الباب سے وہی مراد سمجھی ہے جو امام بخاری نے متعین کی ہے مگر ابن حزم ظاہری وغیرہ نے ظاہر حدیث ام عطیہ پر نظر کر کے مطلقاً یہ حکم لگا دیا ہے کہ صفرۃ و کدورت کوئی چیز ہی نہیں ہے، نہ ایام حیض میں نہ دوسرے زمانہ میں (حاشیہ لامع ص ۱/۲۸) اسی حاشیہ میں آگے یہ افادہ بھی علامہ بخیری سے نقل کیا ہوا ہے کہ الوان حیض و استحاضہ کی اقسام (دقیق فروق کی وجہ سے) ۲۳۱ تظاہر گئی ہیں، واللہ واسع عليم

حضرت شامی صاحب نے فرمایا: ایک معنی حدیث الباب کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم کدورت و صفرۃ کو کوئی چیز نہ سمجھتے تھے، یعنی اس وجہ کی کہ وہ حیض وغیرہ حیض میں قارن بن سکے، اس سے بھی تمیز الحائض والے مسلک کی مرجوحیت و نااہمیت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بَابُ عِرْقِ الْإِسْتِحْضَةِ (استحاضہ کی رگ)

(۳۱۸) حَدَّثَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ الْجَوَازِيُّ قَالَ لَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى عَنْ ابْنِ أَبِي ذُنْبٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ وَعَنْ عُمَرَةَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ اسْتَحْضَتْ سَنَعٍ مَبِينٍ فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ فَقَالَ هَذَا عِرْقٌ فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَوةٍ.

ترجمہ: حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ ام حبیبہ سات سال تک مستحاضہ رہیں آپ نے نبی کریم ﷺ سے اس کے حعلق پوچھا تو آپ نے انہیں غسل کرنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ رگ (کاخون ہے) پس ام حبیبہ ہر نماز کے لئے غسل کرتی تھیں۔

تشریح: پہلے باب الاستحاضہ میں بھی حضرت فاطمہ بنت ابی حنیسہ کیلئے حضور علیہ السلام کا ارشاد اتنا ذلک عرق و ليس بالحیضہ (یہ رگ کاخون ہے حیض نہیں ہے) گذر چکا اور استحاضہ کی تشریح بھی ہو چکی ہے، یہاں امام بخاری دوسری حدیث دربارہ حضرت ام حبیبہ بنت جحش لائے ہیں۔ جحش کی تین صاحبزادیاں تھیں، حضرت زینب ام المومنین حمزہ اور ام حبیبہ، کہا گیا کہ یہ سب استحاضہ میں مبتلا تھیں، امام بخاری نے جو ذکر کیا ہے کہ بعض امہات المومنین بھی مستحاضہ تھیں تو غالباً وہ حضرت زینب کی تھیں یوں عام طور سے علماء نے حضور اکرم ﷺ کے زمانہ مبارک کی استحاضہ والی عورتوں کی تعداد اس تک لکھی ہے مگر محقق یعنی نے اپنی وسعت علم و نظر کے تحت گیارہ نمونائی ہیں، ملاحظہ ہو عمدہ ۲/۱۰۵

حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ کو سات سال تک استحاضہ کی شکایت رہی، اس سے ابن القاسم نے استدلال کیا کہ مستحاضہ پر نمازوں کی قضا نہیں اگر وہ حیض کے دھوکہ میں ان کو ترک کر دے کیونکہ حضور ﷺ نے اتنی بڑی مدت کی نمازوں کے کونانے کا حکم نہیں دیا، لیکن حافظ نے لکھا کہ اس سے استدلال نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ سات سال کی مدت کا ذکر تو ضرور ہوا ہے مگر اس کا کیا ثبوت کہ حضور ﷺ سے سوال کرنے کے وقت سے پہلے یہ مدت گذر چکی تھی (بخاری ج ۱/۲۹۲)

۱۔ الاولاد میں ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا جس رسول اللہ ﷺ کی بیٹی سانی، اور حضرت عبدالرحمن بن عوف کے نکاح میں تھیں، عرق کا لفظ اقارب زوجہ کیلئے ہے اقارب اقارب زوجہ کے واسطے اور اقارب دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ (مؤلف)

یعنی ممکن ہے بلکہ صحابیات کے دینی اہتمام کے تحت یہی اغلب ہے کہ سوال استخاضہ کی شکایت شروع ہونے پر ہی ہو گیا ہو گا لہذا ترک صلوٰۃ اور قضا نہ کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث و نظر: حدیث الباب میں ذکر ہوا کہ حضرت ام حبیبہ (حالات استخاضہ میں) ہر نماز کے وقت غسل کیا کرتی تھیں اس پر حافظ نے لکھا کہ حضور علیہ السلام کی طرف سے ان کیلئے حکم مطلق تھا عمار پر کوئی دلالت نہ تھی (جس کی تعمیل ایک دفعہ جنس ختم ہونے اور استخاضہ شروع ہونے پر ہو چکی) اس لئے شاید انہوں نے کسی قرینہ سے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم سمجھ لیا، اور امام شافعی نے فرمایا کہ حکم نبوی تو نہ تھا، مگر انہوں نے خود ہی اس کا التزام کر لیا، لیکن جمہور کا مذہب بھی ہے کہ بجز تحیمہ کے کسی مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت غسل واجب نہیں ہے البتہ وضو ہر نماز کیلئے واجب ہے باقی ابوداؤد میں جو حدیث مرفوعہ سلیمان بن کثیر کی روایت سے حکم غسل کی مروی ہے اس میں حفاظہ حدیث نے کلام کیا ہے اگرچہ دوسری حدیث ابوداؤد، یحییٰ بن ابی کثیر والی سے بھی حکم غسل ہر نماز کیلئے ثابت ہوتا ہے، لہذا دونوں روایتوں کو جمع کرنے کیلئے حکم غسل کو استحباب پر محمول کرنا ہو گا، امام طحاوی نے حدیث ام حبیبہ کو حدیث فاطمہ بنت ابی حشیش سے منسوخ قرار دیا، جس میں صرف وضو کا حکم ہے غسل کا نہیں، تاہم ہمارے نزدیک دونوں طرح کی احادیث میں جمع و توفیق ہی بہتر ہے یعنی حدیث ام حبیبہ میں امر کو استحباب پر محمول کرنا اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (فتح ۲۹۸)

ارشاد انور: حضرتؑ نے فرمایا: علامہ شوکانیؒ نے استخاضہ کے ہر نماز کیلئے غسل پر تکبیر کی ہے اس کو تکلیف و لایطاق قرار دیا، اور اس کو بدعت تک کہہ دیا ہے نیز دعوے کر گئے کہ اس کی اصل صحیح شرع میں نہیں ہے مگر یہ ان کی فطی ہے کیونکہ اس جملہ کا مرفوع ہونا یہاں (بخاری سے) تو ثابت نہیں ہوتا لیکن ابوداؤد نے اس کے مرفوع ہونے کو ثابت کیا ہے، جس میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے ہی ان کو ہر نماز کے وقت غسل کا حکم فرمایا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس حدیث کی تصحیح کر دی ہے اس کے بعد حضرت نے مندرجہ ذیل افادہ کیا۔

علامہ شوکانی و ابن تیمیہ کا فرقی مراتب

علامہ شوکانیؒ اور شیخ عبد الوہاب بخدیؒ کبھی کبھی تیز کلامی کرتے ہیں جس کا ان کو حق نہیں ہے کیونکہ وہ سرسری نظر والے ہیں، دقیق نظر نہیں ہیں، موافق سمجھ والے ہیں البتہ حافظ ابن تیمیہؒ اگر تیز کلامی کرتے ہیں تو وہ برداشت کی جا سکتی ہے کیونکہ وہ بڑے پایہ کے شخص ہیں، (یہ بھی فرمایا کہ معذور کے مسائل کبیری شرح منیہ میں تفصیل سے ہیں، البتہ ایک ضروری بات چھوٹ گئی ہے اس کو قیہ میں دیکھا جائے)

صاحب تحفہ و صاحب مرعۃ کا ذکر خیر

اس موقع پر ہم نے تحفۃ الاحوذی کا مطالعہ کیا کہ علامہ شوکانیؒ کی اس اہم غلطی کا کچھ ذکر کرتے ہیں یا نہیں؟ آپ نے یہاں علامہ لودیؒ کی عبارت ذیل نقل کر دی، صرف ایک غسل واجب و توجہ انظار جنس جمہور علماء ملت و خلق کے نزدیک واجب ہے یہی حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس و حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے اور امام مالک ابو حنیفہ و احمد کا مذہب ہے لیکن ابن عمرؓ ان زبیر عطاء سے نقل ہے کہ وہ غسل کو ہر نماز کے وقت واجب کہتے تھے جوہر کی دلیل یہ ہے کہ اصل عدم وجوب ہے دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے صرف ایک ہی مرتبہ کیلئے امر غسل صحت کے ساتھ مروی ہے، باقی ابوداؤد و ترمذی وغیرہا کی مرویہ احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور یہی وغیرہا کی مرویہ علامہ انصاری کے مذہب میں بھی وجوب غسل ہر نماز کے وقت ہے (بستان اخبار ص ۱۹۵/۱) اسی صفحہ پر امام احمد کی روایت سے امر غسل مرفوعاً ثابت ہے اور صفحہ ۱/۱۱۱ میں بھی امام احمد دہلویؒ کی روایت مذکور ہے ان روایات پر شوکانیؒ نے کچھ نہیں لکھا۔ حافظ ابن حزمؒ ظاہری نے ہر نماز یا دو نمازوں کیلئے (بجہ پہلی آخر وقت میں اور دوسری اول وقت میں پڑھے) غسل وضو ضروری قرار دیا ہے اور اس کے ثبوت میں وہی احادیث پیش کی ہیں جن میں وضو اور غسل کا حکم ہے، اور ان آحاد حدیث و آثار کو حسب عادت پوری سند کے ساتھ نقل کر کے لکھا کہ یہ ثابت صحت میں ہے، جن کو حضور علیہ السلام کی چار صحابیات نے روایت کیا ہے اور ان کی نقل کو تواتر موجب علم ہوئی ہے اور ان کی قائل ایک جماعت صحابہ کی ہے (محلی ۲/۲۱۱۵۲۲/۲)

احادیث میں سے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور یہ بھی ان کا ضعف بیان کر دیا ہے، اور اس بارے میں صرف بخاری و مسلم کی وہ حدیث ہے جس میں حضورؐ نے ام حبیبہؓ کو غسل کا حکم دیا اور وہ ہر وقت نماز پر غسل کیا کرتی تھیں، اس کے بعد علامہ نووی نے امام شافعی کا قول نقل کیا کہ وہ خود ہی تطوعاً غسل کرتی تھیں۔ حضورؐ نے ہر نماز کے وقت غسل کا حکم نہیں دیا تھا یہ لکھ کر صاحب تحفہ نے لکھا کہ میں کہتا ہوں بعض لوگوں نے جمع کی صورت اختیار کی کہ احادیث غسل لکل صلوٰۃ کو استحباب پر محمول کیا، واللہ اعلم (تحفہ ص ۱۲۳/۱)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کو چونکہ امر غسل لکل صلوٰۃ والی احادیث صحت کے ساتھ نہ پہنچیں، انہوں نے حضرت ام حبیبہؓ کو غیر مامور قرار دے دیا اس پر اعتماد کر کے علامہ نوویؒ نے بھی احادیث امر غسل لکل صلوٰۃ کو غیر ثابت قرار دے دیا، صاحب تحفہ نے اسی تحقیق کو نقل کرنے پر اکتفا کیا تا کہ علامہ شوکانیؒ کی بات ہے وزن نہ ہو سکے حالانکہ حق وانصاف کا تقاضا یہ تھا کہ وہ حافظ ابن حجرؒ کی تصحیح اور حافظ ابن حزمؒ کی تقریر و تحقیق کو بھی سامنے کرتے اور اس کا حوالہ دینے کے بعد اپنی رائے قائم کرتے، ایک طرف عدم ثبوت والی بات لکھتے ہیں، اور دوسری طرف دے الفاظ میں جمع کی بات بھی نقل کرتے ہیں حالانکہ غیر ثابت کو ثابت کے ساتھ جمع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ابن حزمؒ کا درجہ فقہن حدیث میں علامہ نوویؒ سے فوق ہے بقول حضرت شاہ صاحبؒ نووی کا شمار صرف عقیدین میں ہے، محققین میں نہیں، اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ صاحب تحفہ کی شرح کا درجہ تحقیق کے لحاظ سے کیا ہے، اور وہ اکابر حنفیہ کے بارے میں جو تیز گلائی کر جاتے ہیں، اس کو ان کیا حق پہنچتا ہے۔ یہی بات آج ہم صفائی کے ساتھ ان کے تمہید خاص صاحب مرعاۃ کے بارے میں عرض کرتے ہیں، جن کی تیز لسانی کے نمونے پہلے پیش بھی کئے ہیں، درحقیقت حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بات نہایت ہی قیمتی فرمائی ہے، کہ حافظ ابن حجرؒ ایسے محققین و مدققین کی تیز گلائی تو برداشت کی جاسکتی ہے کہ ان کا علمی مرتبہ و پایۂ تحقیق واقع میں بہت بلند و برتر ہے لیکن علامہ شوکانیؒ و شیخ عبد الوہاب نجدیؒ کا حد سے آگے بڑھنا زیب نہیں دیتا، یہی رائے ہم نے صاحب تحفہ و صاحب مرعاۃ کے بارے میں بھی قائم کی ہے اور الحمد للہ وجہ البصریہ کی ہے جس کی تفصیل بحث و نظر میں آتی رہتی ہے اور انوار الباری کی تکمیل تک پورے حقائق سامنے ہو کر تمام تلویحات کے پردے چاک ہو جائیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ و بہ نستعین۔

بَابُ الْمَرْأَةِ تَحِيْضٌ بَعْدَ الْإِفَاضَةِ

(عورت جو (حج میں) طواف زیارت کے بعد حائضہ ہو)

(۳۱۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا خَالِكَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ مُعْصِمِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ لَوْ سَوَّلَ اللَّهُ ﷺ يَارَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنْ صَغِيْرَةٌ بَنَتْ حُمَيًّا قَدْ حَاضَتْ قَالَ رَسُولُ ﷺ لَعَلَّهَا نَحْبَسْنَا أَلَمْ تَكُنْ طَائِفًا مَعَهُنَّ فَقَالُوا بَلَى قَالَ لَهَا خُوجِيْ.

(۳۲۰) حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ قَالَ قَالَا وَهَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ رُخِصَ لِلْحَائِضِ أَنْ تَنْفِرَ إِذَا حَاضَتْ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ فِيْ أَوَّلِ أَمْرٍ أَتَاهَا لَا تَنْفِرُ ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ تَنْفِرُ إِنْ رَسُوْلَ اللَّهِ ﷺ رُخِصَ لَهُنَّ.

ترجمہ (۳۱۹): حضرت عائشہؓ سے مروی ہے انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا یا رسول اللہ صغیرہ بنت حمیہ کو (حج میں) حیض آ گیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیں روکیں گی، کیا انہوں نے تم لوگوں کے ساتھ (طواف زیارت) نہیں کیا، عورتوں نے

جواب دیا کہ کر لیا ہے آپ نے اس پر فرمایا کہ پھر چلی چلو۔

ترجمہ (۳۲۰): حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا حائضہ کیلئے (جبکہ اس نے طواف زیارت کر لیا ہو) رخصت ہے اگر وہ حائضہ ہوگی تو گھر چلی جائے، ابن عمرؓ ابتداء میں اس مسئلہ میں کہتے تھے کہ اسے چاہنا نہیں چاہئے، پھر میں نے انہیں کہتے ہوئے سنا کہ چلی جائے کیونکہ رسول ﷺ نے ان کو رخصت دی ہے۔

تفہیم: امام بخاریؒ بتانا چاہتے ہیں کہ طواف افاضہ کر لینے کے بعد جو حج کا بوزار کن ہے اگر حیض شروع ہو جائے تو طواف وداۓ کیلئے ٹھہرنا ضروری نہیں، اپنے گھر کو لوٹ کئی ہے کیونکہ شریعت نے اس کو ساقط کر دیا ہے طواف افاضہ ہی کو طواف رکن اور طواف زیارت اور (طواف یوم النحر) بھی کہتے ہیں، مناسبت سابق باب سے یہ ہے کہ اس میں مستحاضہ کا حکم بیان ہوا ہے، اس میں حائضہ کا اور حیض و استحاضہ دونوں ایک ہی مد سے ہیں (عمدہ ص ۱۳۳/۲، وص ۱۳۵/۲)

حضرت ثناء صاحبہؒ نے فرمایا: یہی حکم طواف قدوم کا ہے اگر حالت حیض میں مکہ معظمہ پہنچی تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا یہ طواف وہاں پہنچنے کا ہے اور طواف وداۓ وہاں کی وقت کا ہے، میرے نزدیک دونوں کا رد یہ بھی ایک ہوتا جائے مگر حنفیہ طواف قدوم کو سنت لکھتے ہیں (اس کو طواف التہیہ بھی کہتے ہیں) اور طواف وداۓ جس کو طواف صدر بھی کہتے ہیں واجب لکھتے ہیں، بخاریؒ المتعین میں دونوں کو واجب لکھا ہے یہ معتبر کتاب ہے، خزائے الروایات غیر معتبر ہے، مگر بات کے کسی عالم نے نکلی ہے فتاویٰ ابراہیم شاہی بھی معتبر نہیں ہے، ضعیف باتیں نکلی ہیں، البتہ نصاب الاحکام معتبر کتاب ہے،

حائضہ کیلئے طواف قدوم و طواف وداۓ کا ساقط ہونا اتفاقی مسئلہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور طواف زیارت چونکہ فرض و رکن حج ہے وہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، اگر حیض آجائے تو اس کیلئے ٹھہرنا پڑے گا، اگر بغیر ادا کئے وطن کو واپس ہوگی تو احرام سے نہ نکلے گی، لکھا ذکر النووی۔ محقق بخاریؒ نے لکھا: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک طواف مذکور نہ کرے گی بیسٹ احرام میں رہے گی، یعنی اس کا شوبہ اس سے صحبت نہ کر سکے گا، باقی احکام میں احرام سے نکل جائے گی۔

اگر حالت حیض میں طواف قدوم کر لے گی تو اس پر ایک بکری کی قربانی واجب ہوگی، اگر طواف رکن کر لے گی تو اس پر اونٹن قربانی ہوگی، اور یہی حکم حالت جنابت میں ہر دو طواف مذکور کا مردوں اور عورتوں کیلئے ہے (عمدہ ص ۱۳۶/۲)

حضرت ابن عمرؓ کو جب تک حدیث الباب نہ پہنچی تھی تو وہ حائضہ کو طواف وداۓ کیلئے ٹھہرنے کا حکم دیا کرتے تھے، پھر جب رخصت مذکورہ کا علم ہوا تو بغیر طواف کے واپسی کی اجازت دینے لگے تھے (فتح ص ۲۹۲/۱، عمدہ ص ۱۳۶/۲)

قولہ علیہ السلام لعنوا حبسنا یہ اس لئے فرمایا تھا کہ آپ کو ان کے طواف زیارت کر لینے کا علم نہ تھا پھر جب علم ہو گیا کہ ہر دو طواف صدر کے اور کچھ باقی نہیں رہا تو واپسی کی اجازت دے دی۔

بَابُ إِذَا زَاتِ الْمُسْتَحَاضَةُ الطَّهْرَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ تَغْتَسِلُ وَتُصَلِّي وَلَوْ سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ وَيَتَجَبَّاهُ رُوحَهَا إِذَا صَلَّتِ الصَّلَاةَ الْعَظِيمَ .

(جب مستحاضہ کو خون آتا بند ہو جائے ابن عباسؓ نے فرمایا کہ غسل کرے اور نماز پڑھے اگرچہ تھوڑی دیر کیلئے ہی ایسا ہوا ہواور اس کا شوبر نماز ادا کر لینے کے بعد اس کے پاس آئے کیونکہ نماز کی اہمیت سب سے زیادہ ہے)

(۳۲۱) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ لَنَا زُهَيْرٌ قَالَ لَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَقْبَلْتُ الْحَيْضَةَ فِدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَذْهَبَتْ فَأَغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي .

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جب حیض کا زمانہ آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب یہ زمانہ گزر جائے تو خون کو دھو لو اور نماز پڑھو۔
 تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ صورت واقعی وحسی انقطاع دم کی ہے یہ نہیں کہ ابھی خون جاری ہے اور شروع کرنے چوتھا اس کو دم
 حیض کے بعد دم استیاضہ کے باوجود طاہرہ کا حکم دیدیا ہے، اس لئے حکم گویا اس نے طہر کو دیکھ لیا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے سمجھا اور لکھا محقق معنی
 نے بھی حافظ کے اس مطلب کو لحاظ قرار دیا ہے اور لکھا کہ حضرت ابن عباسؓ کا اثر امام بخاری کے ترجمہ الباب اور مقصد و مراد دونوں کے مطابق
 ہے کیونکہ طہر کا لفظ ملائے جس سے حقیقۃً انقطاع دم ثابت ہوتا ہے اور دم استیاضہ کو طہر قرار دینا صرف مجازاً ممکن ہے جس کی کوئی ضرورت و
 داعیہ موجود نہیں ہے لہذا تاویل مذکور کو سیاق کے زیادہ موافق کہنا درست نہیں جبکہ وہ مقصد بخاری کے برعکس بات بتلاتی ہے۔ (عمدہ ص ۱۴۲/۱)

بَابُ الصَّلَاةِ عَلَى النَّفْسَاءِ وَسَيْتِهَا

(زچہ پر نماز جنازہ اور اس کا مسنون طریقہ)

(۳۲۲) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُرَيْجٍ قَالَ لَنَا شَيْبَانَةُ قَالَ لَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ

عَنْ سَمُرَةَ بِنْتِ حَنْدَبٍ أَنَّ أَمْرَأَةً مَاتَتْ فِي بَطْنِ فَصْلَى عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ لِقَامٍ وَسَطَهَا.

ترجمہ: حضرت سرہ جندب سے روایت ہے کہ ایک عورت کا زچل میں انتقال ہو گیا تو اس حضور ﷺ نے ان کی نماز جنازہ پڑھی اس
 وقت آپ ان کے (جسم کے) وسط کو سامنے کر کے کھڑے ہوئے۔

ساعت سے مراد قلیل وقت ہوتا ہے معروف گھنٹہ نہیں حضرت نے فرمایا: یہ اس وقت ہے کہ عادت مقرر و منضبط ہو یا دس دن پورے
 ہو چکے ہوں جو اکثر مدت ہے اس کے گزر جانے پر اگر دم کا انقطاع ہو جائے تو نماز کا حکم فوراً متوجہ ہو جائے گا، کسی انتظار و شک کی ضرورت
 نہیں اور پہلے جو ہم نے کہا تھا کہ تحقیق حال کرنے میں اگر وقت گزر جائے اور نماز وقف ہو جائے تو کوئی حرج نہیں وہ اس صورت میں ہے کہ
 عادت منضبط نہ ہو، اس حالت میں جلدی حکم نہیں کر سکتے ممکن ہے دم عود کر آئے۔

الصلوة اعظم پفرمایا: یہ بھی مسئلہ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے فقہاء نے لکھا ہے کہ پوری مدت پر انقطاع حیض ہو جانے پر مقدار
 تحریر کا وقت مل جائے تو اس وقت کی نماز عورت کے ذمہ ہو جاتی ہے اور اگر کم پر انقطاع ہو تو مقدار غسل و تحریر کا وقت مل جانے پر نماز اس
 کے ذمہ ہوگی۔ پھر جب نماز کا وجوب شارع کی طرف سے ہو گیا، جو حق شرع اور مرتبہ میں اعلیٰ ہے تو حق زوج بھی عائد ہو جائے گا جو اس
 سے کم درجہ کا ہے اور حدیث موقوفہ مذکورہ کے الفاظ بھی اسی طرف مشیر ہیں۔

علم دین کی قدر و عظمت کا ایک واقعہ

حضرت نے فرمایا: حاضیہ، بحر الرائق میں ایک حکایت لکھی ہے کہ محمد بن سلمہ جو مشائخؒ سے ہیں، انہوں نے اپنے بیٹے کو تعلیم فقہ
 کیلئے بغداد بھیجا، اور اس کی تعلیم پر چالیس ہزار روپے خرچ کئے فارغ ہو کر آیا تو پوچھا کیا بڑھ کر آئے؟ عرض کیا صرف ایک مسئلہ دیکھا ہے کہ
 عورت کا حیض دس دن پر ختم ہو تو مدت غسل زمانہ مکملہ میں میں شمار ہوگی یعنی اگر نماز کے وقت میں سے اتنا وقت مل گیا کہ تحریر نہ کر سکتی ہے خواہ
 غسل نہ کر سکے تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ واجب ہو جائے گی اور اگر کم مدت پر انقطاع دم حیض ہو تو وقت غسل حیض میں شمار ہوگا غسل کا
 وقت بھی گزرے اور اس کے بعد تحریر کا وقت بھی پالے گی تو نماز اس کے ذمہ ہوگی، ورنہ نہیں،

والہ موصوف نے یہ سن کر فرمایا: واللہ! تم نے میری رقم ضائع نہیں کی اور وہ سب بطور اجر پر صرف ہوئی، یہ تھی پہلے زمانہ میں علم کی

قد روانی کا ایک مسئلہ کہنے پر ہزاروں روپے قربان کر دیتے تھے۔

تشریح: اس باب میں امام بخاری دو باتیں جملانا چاہتے ہیں، نفاس والی عورت کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہوگا۔ ظاہر ہے حدیث الباب بھی اس ترجمہ الباب کے مطابق ہے مگر سوال یہ ہے کہ کتاب انھیں میں نماز جنازہ وغیرہ کے بیان کا کیا موقع ہے؟ محقق عینی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ ترجمہ بطل لایا گیا ہے اور اس کا صحیح موقع کتاب الجنائز تھا، دوسری بات یہ ہے کہ اس باب کو سابق باب سے بھی کوئی مناسبت نہیں ہے حالانکہ ابواب میں باہمی مناسبت مطلوب ہوتی ہے اس کے بعد عینی نے دوسروں کی توجیہات پر حسب ذیل نقد کیا ہے۔

توجیہ ابن بطل رحمہ اللہ

نفاس والی چونکہ خود نماز نہیں پڑھ سکتی، اس سے کسی کو خیال ہوتا کہ اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے تو امام بخاری نے شاید ایسی خیال کے دفعیہ کیلئے نفاس والی کا حکم اس بارے میں دوسری عورتوں جیسا ہی ہے کہ وہ سب ہی طہارت ذات سے متصف ہیں (یعنی ان کی نجاست صرف عارضی دیکھی ہے اس لئے حضور علیہ السلام نے نفاس والی کی نماز جنازہ پڑھائی اور اس سے اس بات کا بھی رد ہو گیا کہ مومن اگر چہ ذاتی لحاظ سے پاک ہے، مگر براہین آدم موت طاری ہو جانے کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ ایسی بات ہوتی تو حضور اکرم ﷺ نفاس والی کی نماز کیسے پڑھاتے؟ جبکہ نجاست دم تو پہلے ہی تھی، پھر اس کے ساتھ موت کی نجاست بھی جمع ہوگئی، حضور نے جب اس کی نماز پڑھائی تو ایسے میت کی جس کے ساتھ دوسری نجاست دم وغیرہ کی نہ ہو بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی۔

حضرت گنگوہی نے بھی اسی توجیہ کو اختیار فرمایا اور حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے اسی کو سب سے بہتر توجیہ قرار دیا (المنہج ص ۱۱۳/۱۱۴) حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس کو نقل کر کے اس براہین المنیر کا نقد ذکر کیا ہے کہ امام بخاری کے مقصد سے یہ توجیہ بالکل اجنبی ہے (الحج ص ۱۲۳/۱۲۴) توجیہ ابن المنیر: حدیث میں وارد ہے کہ حلیف نفاس میں مرنے والی عورت شہید ہوتی ہے (اور شہید پر نماز نہیں پڑھی جاتی) اس لئے امام بخاری نے متذکرہ کہ حضور علیہ السلام کی متابعت میں نفاس والی پر پڑھی جائے گی، جس طرح غیر شہید پر پڑھی جاتی ہے محقق عینی نے اس توجیہ پر نقد کیا کہ مذکور گمان پر تنبیہ کی ضرورت اگرچہ بھی آئے گی تو باب الشہید میں آئے گی، یہاں کتاب انھیں میں کوئی موقع نہیں۔

توجیہ ابن رشد: امام بخاری نے نماز کا ذکر کر کے ایک لازم کا ارادہ لیا ہے لہذا مصلوۃ میں سے، یعنی نماز میں جو سامنے ہو وہ حاکم ہوتا چاہئے، جب حضور علیہ السلام نے اس پر اور اس کی طرف کو نماز پڑھی تو اس سے اس کا ظاہر لعینہا ہونا لازم ہوا، محقق عینی نے لکھا کہ اس میں متعدد غیر معقول امور کا ارتکاب ہوا لہذا یہ توجیہ سب سے زیادہ مستبعد ہے اور اس لئے کہ مستقبل فی الضلۃ کا ظاہر ہوتا شرط قرار دیا، پس بتایا

۱۔ حدیث کے نزدیک شہید تسم کے ہیں (۱) شہید کمال جو دنیا و آخرت دونوں کے لحاظ سے شہید ہوتا ہے اس کیلئے شرط ہیں (۱) ماقول ہو (۲) مانع ہو (۳) قسم ہو (۴) حدیث اکبر (جنائت) اور جنس و نفاس سے پاک ہو (۵) حکم کائنات کے بعد عی مر جائے (۶) کمال و ضرب نیند و طمان سے فائدہ نہ اٹھائے اس حدیث سے کہ میں اپنے خیمہ یا مکان میں جائے، نفاس پر کوئی نماز کا وقت نہ گزرے (۷) اس کا قتل قابل قصاص ہو (نوٹ) اس قسم میں دو بھی داخل ہے جو ابلیس جانی یا مسلمانوں یا یہودی کی حفاظت کرتے ہوئے کسی عمارت یا مکان سے مارا جائے۔ اس قسم کے شہید کو سب نہیں دیا جائے گا (۸) کسی خون شہادت کے ساتھ قیمت میں اٹھایا جائے گا، جو پڑے پہنچے ہوئے ہے وہی اس کا کفن ہے (جو اس کی شہادت پر گواہوں کے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی) (۹) صرف شہید آخرت دہے جس میں شرط دیا جائے اس کو شرط عام ہو، اس کیلئے دنیا میں احکام نجس و نجسین و غسل کے دوسرے مسلمانوں کی طرح ہوں گے اور آخرت میں مرتبہ ہر کے لحاظ سے شہید غیر اکی طرح ہوگا اس قسم میں یہ نوٹ: میں سے (۱۰) ادب کے مرنے والے (۱۱) جل کر مرنے والے (۱۲) اس میں خودکشی کرنے والے داخل نہیں (۱۳) وہ شرعاً حرام ہے (۱۴) جس پر دیوار گر جائے (۱۵) ملامت سفر کی موت (۱۶) کوئی مرض میں مرنے والے (۱۷) مرض استقامت اسباب، ذوات انجب، سئل نفاس، ہر کی بیماری اور چھو وغیرہ کے کاٹنے سے مرنے والے (۱۸) حلیف طلب میں مرنے والے (۱۹) جو کسی ملامت میں مرنے والے وغیرہ (۲۰) صرف شہید و زیادہ ہیں جو ظاہر میں مسلمان اور دل سے منافق ہوں۔ یہ مسلمانوں کے ساتھ رہا ہے چاہے وہ ظاہری حالت پر نظر کر کے ان پر بھی غیر اکی طرح احکام نافذ ہوں گے (کتاب لفظ مع الہ اب اور ج ۱ ص ۱۱۳/۱۱۴) (بقیہ شرائط گملے پر)

جائے کہ یہ فرض ہے، واجب ہے یا سنت و مستحب؟ دوسرے مجاز کا ارتکاب بے ضرورت کیا (کہ نماز بول کر لازم نماز مراد لیا گیا) تیسرے دھوکے ملازمت کیا (ایک کا دوسرے کیلئے لازم و ملزوم ہونا) جو صحیح نہیں۔

لہذا یہ سب توجیہات بے سود و بے عمل ہیں، صرف حق بات کہنی چاہئے اور حق و صواب یہ ہے کہ اس بات کو کتاب الہی میں لانے کا کوئی موقع نہیں تھا اور اس کی اصل جگہ کتاب البیان تری ہے (عہدہ ص ۱۳۸/۲)

بحث و نظر: حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے بھی فرمایا کہ پیشک ابن رشید کی توجیہ ہے کیونکہ نماز میں کسی شئی کی طرف توجہ کرنے سے اسی شئی کی طہارت لازم نہیں آتی اور ایسے ہی ابن المیر کی توجیہ فی نفسہ مجہذہ ہے مگر اس کا عمل کتاب البیان یا کتاب البیان تری ہے اور اسی لئے امام بخاری نے اسی ترجمہ کو کتاب البیان تری میں مکرر لکھ دیا ہے اتنا لکھنے کے بعد حضرت شیخ الحدیث نے تحقیق یعنی کے مذکورہ فیصلہ کو خلاف شان امام بخاری قرار دیا، اور علامہ ابن بطلال و حضرت گنگوہی کی توجیہ کو ”وجہ“ فرمایا لیکن محقق بخاری کے نقد و اعتراض مذکور کا کوئی جواب نہیں دیا، بظاہر ہے کہ اس کے بغیر صرف خلاف شان بخاری کہہ دینے سے تحقیق کا حق ادا نہیں ہو سکتا کمال علی۔

حافظ ابن حجر نے ابن بطلال و ابن المیر کی توجیہات ذکر کر کے ان کا رد بھی نقل کر دیا ہے لیکن کوئی جواب نہیں دیا، جو قبول رد کی دلیل ہو سکتا ہے آخر میں ابن رشید کی رائے لکھی، جس پر کسی کا رد ذکر نہیں کیا، شاید ان کے علم میں نہ آیا ہو، اور ممکن ہے انہوں نے اس توجیہ کو بے رد و رد سمجھ کر پس مندی کیا ہو سب جانتے ہیں کہ حافظ ابن حجر امام بخاری کی زیادہ سے زیادہ حمایت کیا کرتے ہیں انہوں نے اپنی وقت و نظر و وسعت علم کے تحت ابن بطلال و ابن المیر کی توجیہات کو مجروح و مروج سمجھا اور ابن رشید کی توجیہ کو اوچہ خیال کیا ہے، جس کو توجیہ بعید قرار دینے میں حضرت شیخ الحدیث بھی محقق بخاری سے متفق ہیں اس صورت میں صرف تکرار ترجمہ کے ایراد کو دفع کرنے پر اکتفا موزوں نہیں تھا بلکہ بخاری کے ایرادات کا دفع کرنے کے بعد کسی توجیہ کو اوچہ قرار دینا مناسب تھا، واللہ تعالیٰ اعلم و علوہ اتم و احکم۔

امامت جنازہ کا مسنون طریقہ

یہ دوسرا مسئلہ ہے جس کی طرف امام بخاری نے ترجمہ الباب میں اشارہ کیا ہے اور حسب اعتراف حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم بھی اس میں پہلے مسئلہ سے بھی زیادہ اشکال ہے کیونکہ اس کا عمل و موقع تو کتاب البیان تری تھا، اور اپنے عمل میں امام بخاری اس کیلئے باب بھی لائیں گے ”باب ابن یقوم من المصراة والرجل“ اور وہاں بھی یہی حدیث الباب سرودہ والی ذکر کریں گے، لہذا یہاں اس مسئلہ کا ذکر مجروح کر رہے، اور وہ بھی بے عمل، اس اعتراض سے خلاصی صرف اس جواب سے ممکن ہے کہ امام بخاری نے یہاں اس امر پر تنبیہ کا ارادہ کیا کہ نماز جنازہ پڑھتے وقت کھڑے ہونے میں نفاس والی اور دوسری عورتوں کا کوئی فرق نہیں ہے اور اپنی جگہ جب یہ باب آئے گا تو وہاں مقدم مسئلہ قیام ہی کا بیان ہوگا۔ (لاح ص ۱۳۸/۱)

نقد صحیح کی اہمیت: درحقیقت امام بخاری کی جن باتوں پر کوئی نقد ہوا ہے، خصوصاً کاہر محققین کی طرف سے تو وہ بھی ان کی شان و رفیع اور نہایت اونچے بلند و بالا مقام پر فائز ہونے کی وجہ سے ہوا ہے ورنہ وہ کس کو فرصت ہے کہ زائد از ضرورت باتوں کی طرف توجہ کرے، اصولی

(بقیہ حاشیہ مطر ساقیہ) یہ بات بالکل شافیہ و متبادلہ کے مذہب میں ہے کہ شہید پر نماز درست نہیں کیونکہ اس کے سب گناہ بخشے جا چکے، حنیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ اگر ام مسلم کیلئے ہے اور شہید اگر ام کاسب سے زیادہ حق ہے۔ (مؤلف)

سہ حافظ نے لکھا: ”انہوں نے یہ بھی کہا کہ امام بخاری کا یہی مقصود ہوتا ہے کہ آپ نے انگی حدیث حضرت یحییٰ بن یحییٰ کی اسی باب میں داخل کیا ہے جیسا کہ راجع الیہ وغیرہ میں ہے البتہ رد المحتار الیٰ ذہبی میں مذکور سے پہلے باب لا تخرجہ موجود ہے اور اسی ہی نقطہ اسی میں بھی ہے جبکہ امام بخاری کی عادت اس طرح باب لا تخرجہ ذکر کرنے کی پہلے باب سے جدا کرنے کیلئے ہے اور متابعت دونوں میں یہ بھی ہوگی کہ ایک میں نفاس والی کی ذات کو پاکہ بتلایا گیا تو دوسری میں حیض والی کو، کیونکہ حضور علیہ السلام کا کپڑا حالہ جمدہ میں ان سے گلتا تھا اور اس سے کوئی نقصان نماز میں نہیں ہوا۔ (فتح ص ۲۹۳/۱)

مسائل و احکام ہی اس قدر ہیں کہ ساری عمر کھانے پر بھی ان کے دونوں فیصلے حاصل کرنے دشوار ہوتے ہیں اس لئے ہماری رائے ہے کہ خلاف شان بخاری کہہ کر کسی تحقیق و بحث کا دروازہ بند کر دینا کسی طرح مناسب نہیں، خطا و لیاں سب سے ہو سکتی ہے اور نقد صحیح کی وجہ سے علوم و تحقیق کے دروازے کھلتے ہیں بند نہیں ہوتے ہذا عندنا و اعلم عند اللہ العظیم الکبیر۔

امام بخاری کی جلالت قدر فن حدیث میں مسلم ہے مگر اس کے باوجود خود ان ہی سے جن قسمی مسائل میں جمہور امت کے خلاف مسلک اختیار کرنے سے ائمہ کبار کے خلاف تیز لسانی کرنے اور رجال پر کلام کرنے میں جو فروگزاشتیں ہوئیں، کیا ان پر نقد نہیں کیا گیا اور کیا اس انتقاد کی اہمیت کو صرف یہ کہہ کر ختم کیا جا سکتا ہے کہ وہ خلاف شان بخاری تھا۔

تحقیق مسئلہ الباب: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے شرح تراجم میں لکھا: کہ یہ مذہب امام شافعی کا ہے کہ میت مرد کیسے امام کا سر کے مقابل اور عورت کیلئے وسط کے مقابل کھڑا ہونا مسنون ہے گویا امام بخاری نے اسی مذہب کی موافقت کی ہے۔

ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ جو مذہب امام شافعی کا ہے وہی ایک روایت میں امام اعظم سے بھی منقول ہے، لہذا ان کی طرف سے اس کے جواب کی ضرورت نہیں۔

محقق یعنی نے لکھا: حسن نے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ امام جنازہ وسط مرأتہ کے مقابل کھڑا ہوا، اور یہی قول نفعی وابن ابی لیلیٰ کا ہے باقی مشہور روایت ہمارے اصحاب حنفیہ سے اصل وغیرہ میں یہ ہے کہ مرد و عورت دونوں کے مقابل صدر کھڑا ہوا اور حسن سے دونوں کے مقابل وسط کھڑا ہونا منقول ہے البتہ عورت میں کسی قدر سر کے قریب ہونا چاہئے، مبسوط میں ہے کہ صدر ہی وسط ہے کیونکہ اس سے اوپر کی طرف سر اور ہاتھ اور نیچے پیٹ اور پاؤں ہیں، امام ابو یوسف سے عورت کے وسط اور مرد کے سر سے مقابل ہونا منقول ہوا اور امام اعظم سے بھی حسن کی یہی روایت ہے امام احمد سے حرب نے مثل قول امام ابی حنیفہ نقل کیا اور کہا کہ میں نے امام احمد کو دیکھا آپ نے عورت کی نماز جنازہ پڑھائی تو صدر کے پاس کھڑے ہوئے۔

امام مالک نے فرمایا کہ مرد کے وسط پر اور عورت کے مؤخرہوں کے پاس کھڑا ہو کیونکہ عورت کے اوپر کے جسم کے پاس کھڑا ہونا بہتر اور اسلم ہے ابوی طبری شافعی نے مرد کے صدر سے مقابل کھڑے ہونے کو اختیار کیا اور اسی کو امام الحرمین وغرالی نے پسند کیا، سرخسی نے بھی اسی کو لیا اور صید لانی نے کہا کہ یہی ہمارے ائمہ کا مختار ہے، ماوردی نے کہا کہ ہمارے اصحاب بصریوں نے بھی عند الصدور کھڑا ہونا جو ثوری کا بھی قول ہے بغدادیوں نے عند الراس کو اختیار کیا الخ (ص ۱۳۹/۴۷۰)

افادۃ النور: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا قولہ "لقام وسطھا" میں وسط کی تاویل مشہور اس لئے مناسب نہیں کہ ابوداؤد (ص ۹۹/۴) باب ابن یقوم الامام، میں قام عند عجیزتھا مروی ہے، اور یہ اگرچہ حضرت انس کا فعل تھا لیکن اس کو انہوں نے سوال ہکذا کان رسول اللہ ﷺ بصلی علی الجنائز؟ کے جواب میں نعم سے تصدیق کر کے مرفوع کر دیا ہے نیز فرمایا: تسر والی تاویل کی بھی ضرورت نہیں جبکہ ہمارا مذہب وسط کا بھی ہے (انوار المحمود ص ۲/۲۵۵)

باب: (۳۲۳) حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُذَرِّبٍ قَالَ قَالَ ثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ اَنَا أَبُو غَرَانَةَ مِنْ كِتَابِهِ فَقَالَ اخْبِرْنَا سُلَيْمَانَ الشَّيْبَانِيَّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ خَالَتِي مَيْمُونَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ اَنَهَا كَانَتْ تَكُونُ حَائِضًا لَا تَصَلِّيُ وَهِيَ مُفَرَّشَةٌ بِحِجْدَاءٍ مَسْجِدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُصَلِّيُ عَلَى خُمُرِهِ اِذَا سَجَدَ اَصَابَتِي بَعْضُ نَوْبِهِ.

ترجمہ: سلیمان شیبانی نے عبداللہ بن شداد کے حوالہ سے نقل کیا کہ میں نے اپنی چھوٹی میمونہ سے جونی کریمہ علیہ السلام کی زوجہ مطہرہ تھیں سنا کہ اسے کیونکہ سیدہ محل قلب ہے جس میں نور ایمان ہوتا ہے گویا اس کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہے اس کے ایمان کیلئے شفاعت کرنے کا (ہدایہ)

میں حاضر ہوئی تو نماز نہیں پڑھتی تھی اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے (گھر میں) نماز پڑھنے کی جگہ کے قریب لیٹی ہوئی تھیں، آپ نماز اپنی چٹائی پر پڑھتے تھے جب آپ سجدہ کرتے تو آپ کے کپڑے کا کوئی حصہ مجھ سے چھو جاتا تھا۔
 تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا۔ یہ باب جابرؓ سے لائے کہ سابق سلسلہ (احکام حیض) سے اس کا تعلق نہیں تھا، اگرچہ فی الجملہ اس سے مناسبت ضرور تھی نیز فرمایا کہ یہاں حدیث الباب کے روایت میں عبداللہ بن شداد بھی ہیں جو صحابی صغیر و تابعی کبیر ہیں اور انہوں نے وہ حدیث بھی روایت کی ہے جس میں ہے کہ جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قراءۃ اس کیلئے کافی ہے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا رسالہ قرآنہ خلف الامام

حضرت نے اوپر کے ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کیونکہ امام بخاری نے اس روایت کے بارے میں لکھا کہ:۔ ارسال و اقطاع کی وجہ سے حدیث اہل علم حجاز و عراق وغیرہم کے نزدیک ثابت نہیں ہے، جس کی روایت ابن شداد نے رسول اکرم ﷺ سے کی ہے (رسالہ قراءۃ مطبوعہ علی ص ۵) حضرت شاہ صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی اس بات کا مکمل مدعا نہ جواب اپنے رسالہ فصل الخطاب فی مسئلہ ام الکتاب کے ص ۹۶ و ص ۹۷ میں دیا ہے جو قاطب دیدہ ہے اور ہم اس کو پوری تشریح کے ساتھ اپنے موقع پر ذکر کریں گے، خاص بات یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے حافظ ابن حجر کی فتح الباری ص ۳/۶ (مطبوعہ خیر یہ کے ص ۳/۶ پر ہے) کے حوالہ سے طریق عبد اللہ بن شداد بن الہاد کی تقویت ثابت کی ہے اور یہ بھی لکھا کہ یہ حدیث اہل حجاز و شام کو اس اسناد سے نہیں پہنچی لیکن اہل کوفہ نے اس کی روایت کی، اس پر عمل بھی کیا، اور وہی بہت سے دوسرے حضرات کے یہاں بھی سبب متواتر رہی جو اس پر فتوے دیتے رہے اور اس کی تقویت فتاویٰ صحابہ سے بھی ہوئی بلکہ یہ بھی نقل ہوا کہ وہ حضرات وجوب قراءۃ خلف الامام کے قائل نہ تھے، حافظ ابن تیمیہؒ نے اس مسئلہ کیلئے (بجسے امام بخاریؒ نے مجروح کیا) لکھا کہ اس کی تقویت ظاہر قرآن و سنت سے ہوگئی ہے اور اسی کے قائل جمہا پر اہل علم صحابہ و تابعین تھے، اس حدیث کی ارسال کرنے والا (عبداللہ بن شداد) اکابر تابعین میں سے ہے اور اس جیسے مسئلہ سے بالفاظی احمدؒ، اربد وغیرہم حجت پکڑی جاتی ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں بھی لکھا کہ امام احمدؒ کا مشہور مذہب سربس نماز میں بھی احتساب ہی ہے وجوب نہیں الخ (فصل الخطاب ص ۹۷)

اوپر کے اشارات ہم نے اس لئے بھی ذکر کئے ہیں کہ فقہی اصحاب میں امام بخاریؒ کے طرز تحقیق کا کچھ نمونہ سامنے آجائے اور فن حدیث کے علاوہ جو دوسرے امور زیر بحث کے موقع پر خلاف شان بخاری یا بعید از شان بخاری ایسے جملوں سے تعریضات کی جاتی ہیں وہ موزوں و مناسب نہیں، امید ہے کہ ”انوار الباری“ کے پوری ہونے تک ہم بہت سے علیٰ قیامت سے پردہ افغادیں گے، ان شاء اللہ العزیز و بہ نستعین خیرہ: حضور علیہ السلام اپنے مصلے پر نماز تہجد پڑھتے تھے، جس کو خیرہ سے تعبیر کیا گیا ہے تحقیق یعنی نے لکھا کہ خیرہ چھوٹا مصلیٰ ہوتا تھا، جو کجگوہر کے پتھوں سے دھاگوں کے ذریعہ بنایا جاتا تھا، خیرہ اس کو اس لئے کہتے تھے کہ وہ زمین کی گرمی و سردی سے (کھلے ہوئے) چہرہ دہاتھوں کو بچاتا تھا، اسی کے بڑے کو خیر کہتے ہیں (حدودہ ۲/۱۵۱)

حافظ نے کہا یہ سے خیرہ کہنے کی وجہ یہ نقل کی کہ اس کے دھاگے پتھوں کے اندر مستور ہوتے تھے (فتح ص ۱/۱۹۴) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ وہ چہرہ کو مٹی سے بچاتا تھا اس لئے خیرہ کہتے تھے، اور اس کی وجہ سے روانفص نے غلطی سے سمجھ لیا کہ صرف چہرہ کی جگہ تکیہ وغیرہ ہونی چاہئے، حالانکہ اہل لغت نے صرف غرض بیان کی تھی، یہ مطلب یہ تھا کہ خیرہ صرف اتنا ہی تھا، اور خیرہ کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی

۱۔ علامہ خلیلی نے حدیث ابن عباسؓ نقل کی جس میں ہے کہ ایک چوہے نے چراغ کا فتیلہ کھیت کر حضور علیہ السلام کے خیرہ پر لا ڈالا تھا جس پر آپ بیٹھے ہوئے تھے چراغ بجھ گیا۔ اس سے اس امر کی مراد اہل ثریٰ کے خیرہ کا اطلاق مقدر ہوا ہے سے زائد پر ہوتا تھا۔ (فتح الباری ص ۲۹۳)

ہے کہ اس کا تانا بانے میں چھپ جاتا ہے، ہندوستان میں ایک قوم ہے جس کو خمر کہتے ہیں، شاید ان کے بڑے اسی بوریائی کا کام کرنے کے سبب اس نام سے موسوم ہوئے ہوں واللہ تعالیٰ اعلم۔

قولہ مسجد رسول اللہ سے مراد مسجد بیت ہے قولہ اصابنی بعض ثوبہ پر فرمایا کہ نجاست مفدہ وہ ہے جس کو نمازی اٹھائے جس کو خود نہ اٹھائے وہ مفدہ نہیں، جیسا کہ عالمگیری میں ہے کہ ایک جنبی اگر نماز پڑھتے ہوئے شخص پر سوار ہو جائے اور اس کے کپڑے بھی نجس ہوں تو اگر نمازی اس کو کھائے گا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی ورنہ نہیں، معنی میں ہے کہ کپڑا اگر اتار دیا ہو کہ ایک کو نے کو حرکت دینے پر دوسرے کو نے کو حرکت نہ پہنچے اور اس کا ایک گوشہ نجس ہو تو دوسرے گوشہ پر نماز درست ہوگی، ورنہ نہیں۔

فقہ میں بھی ہے کہ خشک نجاست پر کپڑا گر جائے تو نجس نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے کہ نمازی کے سر پر اگر کیڑہ بیٹ سے بھرا ہوا بیٹھ جائے تو کچھ حرج نہیں، اگر چہ کے بدن یا کپڑوں پر نجاست لگی ہے اور وہ نمازی کو چھتے جائے یا اس کی کمر پر بیٹھ جائے، تو اگر نمازی اس کو تمام لگا کر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں، وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کو حامل نجاست سمجھا گیا، دوسری میں نہیں۔

استنباط احکام: تحقیق یعنی نے لکھا:۔ حدیث الباب سے مندرجہ ذیل احکام لکھے: (۱) حائضہ نجس نہیں ہے، اگر نجس ہوئی تو حضور علیہ السلام نماز پڑھتے ہوئے اپنا کپڑا حضرت میمونہ پر گرنے نہ دیتے، یہی حکم نفاس والی کا ہے (۲) حیض والی اگر نمازی سے قریب ہو تو نماز میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ (۳) حائضہ نماز نہیں پڑھتی۔ (۴) نمازی کے آگے بستر بچھا سکتے ہیں، (۵) کھجور کے پھلوں سے بنی ہوئی چیز پر نماز جائز ہے، خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، بلکہ ایسی چیز پر نماز پڑھنا تواضع و مسکت کے لحاظ سے زیادہ موزوں ہے اور مستحکمین جو چیتا رنگ برنگے مصلوں پر نماز پڑھتے ہیں وہ بہر نہیں، پھر بعض لوگوں کیلئے تو ریشمی مصلے تیار کئے جاتے ہیں، ان پر نماز مکروہ ہے اگر چہ ریشمی کپڑے کو پاؤں میں روندنا جائز ہے مگر اس سے غرور و سرکشی کے جذبات ابھرتے ہیں اس لئے شرعاً نا پسندیدہ ہی رہے گا (حدودہ ۱۵۱/۲) واللہ الحمد اولاد افرار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ط

کتاب التَّيْمَمِ

وَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

(تیمم کے مسائل اور خداوند تعالیٰ کا قول ہے، ”پھر نہ پاؤ تم پانی تو صعد کرو پاک مٹی کا اور دلہا اپنے منہ اور ہاتھ اس سے“)

(۳۴۳) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ وَوَجَّ النَّبِيُّ ﷺ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي بَعْضِ أَصْفَارِهِ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ أَوْ بِذَاتِ الْجَحِشِ انْقَطَعَ عَقْدُ لِي فَأَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْيَمَامَةِ وَأَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ وَلَيْسُوا عَلَى مَاءٍ فَاتَى النَّاسَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فَقَالُوا أَلَا تَرَى مَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ أَقَامَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسُ وَلَيْسُوا عَلَى مَاءٍ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَضَعَ رَأْسَهُ عَلَى فِجْعَتِي قَدْ نَامَ فَقَالَ خَبِثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسُ وَلَيْسُوا عَلَى مَاءٍ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَغَابَتِي أَبُو بَكْرٍ وَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ وَجَعَلَ يَطْعَنُنِي بِرَأْسِهِ فِي خَاصِرَتِي فَلَا يَمْنَعُنِي مِنَ التَّحَرُّكِ إِلَّا مَكَانَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى فِجْعَتِي فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ أَضْمَعَ عَلَى غَيْرِ مَاءٍ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ آيَةَ التَّيْمَمِ فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ الْخَضِرِ مَا هِيَ بِأَوَّلِ بَرَكَتِكُمْ يَا أَلِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ فَبَعْضُ النَّبِيِّ الَّذِي كُنْتُ عَلَيْهِ فَأَصْبَحْنَا الْبُعْدَ تَخْنَةً .

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ کے ساتھ بعض سفر (غزوہ بنی المصطلق) میں گئے جب ہم مقام بیداء یا ذات النخس پر پہنچے تو میرا ہارم ہو گیا، رسول اللہ ﷺ اس کی تلاش میں وہیں ٹھہر گئے اور لوگ بھی آپ کے ساتھ ٹھہر گئے، لیکن پانی کہیں قریب میں نہ تھا، لوگ ابوبکر صدیقؓ کے پاس آئے اور کہا ”عائشہ کی کارگزاری نہیں دیکھتے، رسول ﷺ اور تمام لوگوں کو ٹھہرا رکھا ہے اور پانی بھی قریب میں نہیں اور نہ لوگوں ہی کے ساتھ پانی ہے۔“ پھر ابوبکرؓ تشریف لائے اس وقت رسول اللہ ﷺ اپنا سر مبارک میری ران پر رکھے سو رہے تھے، آپ نے فرمایا کہ تم نے رسول اللہ ﷺ اور تمام لوگوں کو روک لیا حالانکہ قریب میں کہیں پانی نہیں اور نہ لوگوں کے پاس پانی ہے، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ ابوبکر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) مجھ پر بہت غصہ ہوئے اور اللہ نے جو چاہا انہوں نے مجھے کہا اور اپنے ہاتھ سے میری کونکھ میں کچھ کے لگائے، رسول اللہ ﷺ کا سر مبارک میری ران پر تھا، اس کی وجہ سے میں حرکت نہیں کر سکتی تھی۔ رسول اللہ ﷺ جب صبح کے وقت اٹھے تو پانی کا وجود نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے تجم کی آیت نازل فرمائی اور لوگوں نے تجم کیا اس پر اسید بن حذیر نے کہا اے آل ابی بکر! یہ تمہاری پہلی برکت نہیں ہے، حضرت عائشہؓ (رضی اللہ تعالیٰ عنہا) نے فرمایا پھر ہم نے اس اونٹ کو اٹھایا جس پر میں تھی تو ہارسی کے نیچے سے ملا۔

(۳۷۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّانٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ خَلَقْنَا هُشَيْمَ قَالَ وَخَلَقْنَا سَعِيدَ بْنَ النَّضْرِ قَالَ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ قَالَ أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ قَالَ خَلَقْنَا يَزِيدَ الْفَقِيرُ قَالَ أَخْبَرَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أُعْطِيتُ خُشْعًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي نَصْرَتْ بِالرُّغْبِ مَسِيرَةُ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فَأَتَمَمْتُ زَجَلٌ مِّنْ أَمْنِي أَفْزَحَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ وَأَجَلْتُ لِي الْمَغَائِمُ وَلَمْ يُجْعَلْ لِأَخِي قَبْلِي وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبِعَثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً.

ترجمہ ۳۷۵:- حضرت جابر بن عبد اللہ نے اطلاع دی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مجھے پانچ چیزیں ایسی عطا کی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی کو عطا نہیں کی گئی تھیں، ایک مہینہ کی مسافت تک رعب کے ذریعہ میری مدد کی جاتی ہے اور تمام زمین میرے لئے مسجد و گاہ اور پاکی کے لائق بنائی گئی، پس میری امت کا جو فرد نماز کے وقت کو (جہاں بھی) پائے اسے نماز ادا کر لیتی چاہئے، اور میرے لئے غنیمت کا مال حلال کیا گیا، مجھ سے پہلے یہ کسی کیلئے بھی حلال نہیں تھا اور مجھے شفاعت عطا کی گئی اور تمام انبیاء ماہی اہل قوم کیلئے مبعوث ہوتے تھے لیکن میری بعثت تمام انسانوں کیلئے عام ہے۔
تشریح: یہ تجم کا بیان شروع ہوا جس کے معنی لغت عرب میں قصد کرنے کے ہیں، شرعاً تجم کی صورت یہ ہے کہ پاکی حاصل کرنے کی نیت سے پاک زمین پر دونوں ہاتھ مار کر سارے منہ پر پھیر لے، پھر دوبارہ دونوں ہاتھ مٹی پر مار کر دونوں ہاتھوں پر کہیں تک مل لے۔ مٹی خود پاک ہے بلکہ بعض چیزوں کیلئے پانی کی طرح پاک کر دینے والی بھی ہے مثلاً موزہ، آئینہ، کھار و غیرہ کہ ان پر نجاست لگ جائے تو پاک مٹی سے گڑ دینا ہی ان کو پاک کر دیتا ہے۔

حق تعالیٰ نے جس طرح یہ انعام فرمایا تھا کہ حدیث (بے وضو) ہونے پر اگرچہ سارے ہی بدن پر خشکی نجاست پھیل جاتی ہے مگر آسانی فرما کر صرف اعضا پر وجہ کے غسل و مسح کو کافی قرار دے کر اپنی عبادات ادا کرنے کے قابل قرار دے دیا۔ (چونکہ بڑے حدیث (جتا بت وغیرہ) کی صورت بہت کم پیش آتی ہے، اس لئے اس میں پورے جسم کو وضو کی تکلیف میں تخفیف کی ضرورت نہ سمجھی گئی، دوسرا بڑا انعام خاص مسجد محمدیہ کیلئے یہ عطا ہوا کہ اگر بیماری کی وجہ سے پانی کا استعمال معسر ہو، یا سفر میں نماز کے وقت وضو غسل کیلئے پانی میسر نہ ہو، یا اپنے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ شدت جیاس کے وقت کارآمد ہو سکے، تو ان صورتوں میں پاک مٹی سے تجم کر لینا پانی سے وضو غسل کی جگہ کافی ہوگا، مزید انعام یہ ہے کہ وضو غسل دونوں کیلئے تجم کی صورت ایک ہی ہے۔

مٹی سے نجاست کیونکر رفع ہوگئی؟

اس کا عقلی جواب تو یہ ہے کہ نجاست ظاہری تو جس طرح پانی سے دور ہو جاتی ہے، ظاہر ہے مٹی سے بھی دور ہو سکتی ہے اور آئینہ، تمکوار وغیرہ کی نجاست مٹی کے ذریعہ دور ہوئے کو باوجود پانی کی موجودگی کے بھی شریعت نے اسی لئے مان لیا ہے مگر نجاست حکمہ جو کسی کو نظر نہیں آتی، اس کے ازالہ و عدم ازالہ کو نظر دیکھ سکتی ہے اسی کے فیصلہ کو عقلاً مان لینا چاہئے اور اس نے جو طریقہ ازالہ کا متعین کر دیا اسی پر یقین کرنا ہوگا۔ شریعت مطہرہ کی دقیق نظر نے بتلایا کہ نجاست حکمہ شرعیہ کا قطعی و یقینی ازالہ جس طرح پاک پانی سے ہوتا ہے مذکورہ صورتوں میں پاک مٹی سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی یہ بات بطور من سمجھوتہ کے نہیں ہے، بلکہ بطور حقیقت شرعیہ اس کا یقین ہمیں حاصل ہے اور ہونا چاہئے، علماء نے لکھا کہ چہرہ اور ہاتھوں جیسے اعضاء شریفہ پر مٹی ملنے میں خدا کے سامنے تدل و عاجزی کا بہت بڑا مظاہرہ ہے، جو گناہوں کے ٹکڑے کو بھی بہت دور کر دیتا ہے، اس لئے بھی مٹی کو یہ شرف بخشا گیا کہ وہ پانی کے قائم مقام ہوگئی اور اس طرح مٹی نہ صرف ظاہری طہارت و سقائے کا موجب بنی، بلکہ وہ باطنی طہارت و روحانی ترقی کا بھی ذریعہ بن گئی، شاید اسی لئے حکم جو تاجم کے موقع پر حضرت اسید بن حضیر نے اس کو خدا کی برکت و رحمت سے تعبیر کیا اور ایک روایت میں ہے کہ خود رسول اکرم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا یا مسکین اعظم ہو مکہ فلاح تک! (تہارے ہار کھوئے جانے کی برکت کس قدر عظیم القدر ثابت ہوئی ہے) (وغیرہ روایات عمدہ ص ۲/۱۵۵)

طہرائی کی روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کو تین بار ”اے المبارک“ فرمایا یعنی برکت والی ہو۔

تفہیم القرآن کی تفہیم

سورہ نساء کی آیت تیمم کے تحت فائدہ ص ۷۷ کے آخر میں لکھا: بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح مٹی پر ہاتھ مار کھنڈ اور ہاتھوں پر پھیر لینے سے آخر طہارت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے؟ لیکن درحقیقت یہ آدمی میں طہارت کی حس اور نماز کا احترام قائم رکھنے کیلئے ایک انہم نفسیاتی تدبیر ہے اس سے فائدہ یہ ہے کہ آدمی خواہ کتنی ہی مدت تک پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، بہر حال اس کے اندر طہارت کا احساس برقرار رہے گا پاکیزگی کے جو قوانین شریعت میں مقرر کر دیئے گئے ہیں ان کی پابندی وہ برابر کرتا رہے گا اور اس کے ذہن سے قابل نماز ہونے کی حالت اور قابل نماز نہ ہونے کی حالت کا فرق واضح رہے گا۔ (تفہیم القرآن ص ۱/۳۵۶)

جیسا کہ اوپر ہم نے عرض کیا تیمم ایک حقیقت شرعیہ ہے، اور خاص حالات میں وضو و غسل کا یقینی نعم البدل بھی کہ یہ حق تعالیٰ جل ذکرہ کا اسبغ محمدیہ کیلئے انعام خاص ہے اس لئے ہم نفسیاتی تدبیر وغیرہ کے ابہام و ایہام کو سمجھنے سے عاجز رہے اور اسی لئے مزید تبصرہ سے احتراز کرتے ہیں اس کے بعد مزید افادہ کیلئے جۃ النہد ص ۱۸۰/۱ کی عبارت پیش کرتے ہیں، واللہ اعلم۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے ارشادات

شریعتوں کے احکام مقرر کرنے میں حق تعالیٰ کی خاص سنت یہ رہی ہے کہ جو امور لوگوں کی عام استطاعت سے باہر ہیں ان میں آسانی و سہولت دی جائے اور اس سہیل و تسہیل کی انواع متعدد و مختلفہ ہیں سب سے زیادہ احق و موزوں یہ ہے کہ تکلیف و دشواری میں ڈالنے والے حکم کے بدلہ میں دوسرا اہل حکم و یدیا جائے، تاکہ ان کے دل حکم خداوندی بجالانے کی جہت سے نہ صرف مطمئن ہو جائیں بلکہ ان کے خیال و خاطر میں بھی یہ بات نہ آئے کہ جس حکم کی بجا آوری میں انہوں نے کبھی کوتاہی نہیں کی، وہ ان سے ترک ہو گیا ہے، اور اس طرح وہ ترک احکام خداوندی کے عادی بھی نہ ہوں، مثلاً مسئلہ زیر بحث میں اگر ان کو حکم وضو و غسل کا بدل حکم تیمم نہ دیا جاتا تو خواہ مخواہ یوں ہی کے

تحت کی، وہ ضرور ترک طہارت سے مانوس و عادی ہو جاتے، ان مصالح کے تحت (کامل و مکمل شریعت محمدیہ میں یہ بدل جو بڑ کر دیا گیا، جس سے ایک طرف اگر شریعت سابقہ کی تکمیل ہوئی تو دوسری طرف اسے محمدیہ کو خصوصی انعام و اکرام سے بھی نوازا گیا اور وضو و غسل کو مرض و سفر میں ساتھ کر کے ختم کا حکم دیا گیا۔

ان ہی وجوہ و اسباب سے طہارہ اعلیٰ میں تیمم کو وضو و غسل کے قائم مقام کر دینے کا فیصلہ صادر کیا گیا، اور اس کو جو تعلیمی عطا کر کے طہارتوں میں سے ایک طہارت کا درجہ دیا گیا، یہ قضاء خاص اور فیصلہ خداوندی ان امور ہمہ غلطیہ میں سے ایک ہے، جن کے ذریعہ مصلحت مصطفویہ کو دوسری تمام امتوں سے ممتاز و سر بلند کیا گیا ہے حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: جعلت تسبیحنا لنا طهوراً اذا لم نجد الماء (پانی نہ ملنے کے وقت زمین کی مٹی ہمارے لئے پاک کر دینے والی بنادی گئی)

حکمت: وضو و غسل کی جگہ تیمم کا طریقہ الگ الگ کیوں جو بڑ کر دیا گیا اور غسل کیلئے مٹی سارے بدن پر ملنے کا حکم کیوں نہ ہوا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو بات بظاہر معقول المسمیٰ نہ ہو اس کو موثر بالخاصیٰ کی طرح سمجھنا چاہئے کہ اس میں وزن و مقدار (وغیرہ) کا لحاظ نہیں کیا جاتا، دوسرے مٹی سارے بدن پر ملنے میں خود بڑی وقت و تنگی تھی، اس لئے بھی دفع حرج کے موقع پر اس کا حکم موزوں نہ تھا۔

طریقہ تیمم: فرمایا: طریقہ محمد شین کے مرتب و مہند ہونے سے پیشتر کے اکثر فقہاء تابعین و غیر ہم کا مسلک یہی معقول ہوا کہ تیمم میں دو بار مٹی پر ہاتھ مارے جائیں ایک مرتبہ چہرہ کیلئے اور دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہیں تک، آگے حضرت شاہ صاحبؒ نے احادیث مرویہ مختلف ذکر کر کے جمع کی صورت لکھی کہ ایک صرہ والی کو ادنیٰ تیمم پر اور دوالی کو درجہ سنت پر محمول کیا جائے، آپ نے حضرت عمر و ابن مسعود کی طرف عدم جواز تیمم لکھنا یہ کہ قول بھی بغیر رد و کد کے منسوب کیا جس کو محقق مینی نے بھی نقل کیا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ انہوں نے لکھا کہ ان حضرات سے رجوع بھی نقل ہوا ہے۔ (عہدہ ۱۵۲/۲) اور ۱۵۷/۲ میں یہ بھی لکھا کہ جواز تیمم جب میں احادیث صحیحہ ثابتہ موجود ہونے کی وجہ سے ان دونوں کے قول پر فقہاء میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے۔

لکھ، فکر یہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے صریحاً تیمم میں اختلاف کا سبب طریق تلتی عن النبی ﷺ کا اختلاف قرار دیا اور بتلایا کہ تابعین و غیر ہم کا مسلک دوسرا تھا اور محمد شین کا بعد کا مسلک اور دوسری صدی تک تابعین و غیر ہم (یعنی صحیح تابعین) کا دور ہے۔ تیسری صدی میں ان محمد شین کا دور شروع ہوا جن کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے اشارہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے مقدمہ میں لکھا تھا، خود امام بخاریؒ سے پہلے ایک سو سے زیادہ احادیث کے مجموعے تالیف ہو چکے تھے اور ان میں احادیث کے ساتھ آثار صحابہ و تابعین و غیر ہم بھی جمع کی جاتے تھے، ظاہر ہے کہ مسائل شریعیہ کی تحقیق اس طریق تلتی کے تحت ہوئی، وہ اس سے مختلف تھی جو بعد کے محمد شین نے احادیث مجرودہ کے طریقہ عمدہ جدید کی روشنی میں کی (جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اشارہ کیا ہے، اور اسی اختلاف طریق کی وجہ سے باہمی اختلاف کی خلیج بڑھتی گئی، پھر مسلکی تعصبات بھی ان کو دو آئندہ و س آئندہ بناتے چلے گئے اور آج ان اختلافات کو موجودہ دور کے حضرات اہل حدیث نے جو بیسیا تک

۱۔ اہماء کے یہاں موثر بالخاصیٰ وہ ادویہ ہوتی ہیں، جو بعض امراض میں بالخاصہ منیہ ہوتی ہیں، خواہ ان کا مزاج اس مرض یا مزاج مریض کے بظاہر مغلاف ہی ہو، اسی طرح عام ادویہ کی طرح ان ادویہ کے وزن و مقدار بھی مقرر نہیں کئے جاتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شکل دے دی ہے اس نے تو اختلافاً صامت کو بجائے رحمت کے زحمت ہی بنا کر چھوڑا ہے والی اللہ العلیٰ۔

بحث و نظر: حدیث الباب میں حضرت عائشہؓ نے نزولِ آیت التیغم کا ذکر فرمایا ہے چونکہ تیمم کا حکم قرآن مجید میں دو جگہ آیا ہے، سورہ نساء کی آیت ص ۴۳ میں اور سورہ مائدہ کی آیت ص ۶ میں اسی لئے محدثین نے بحث کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کون سی آیت ہے؟ پھر مفسرین میں یہ بحث بھی ہوئی ہے کہ سورہ نساء والی آیت پہلے نازل ہوئی یا سورہ مائدہ والی؟

ابن عربی وابن بطلال وغیرہ کی رائے

ابن عربی نے فرمایا: یہ بڑی پیچیدہ، مشکل اور لا علاج بیماری ہے جس کی دوا مجھے نمل سکی، کیونکہ ہم یہ معلوم نہ کر سکے کہ حضرت عائشہؓ نے کونسی آیت کا ارادہ فرمایا ہے، علامہ ابن بطلال نے بھی تردید کیا کہ وہ آیت نساء یا آیت مائدہ ہے علامہ سفیانی نے بھی تردید ظاہر کیا ہے۔ علامہ قرطبی کی رائے: فرمایا: وہ آیت نساء ہے کیونکہ آیت مائدہ کو تو آیت الوضوء کہا جاتا ہے، اور آیت نساء میں چونکہ وضو کا ذکر نہیں ہے اس کو آیت التیغم کہنا معقول ہوگا۔

علامہ واحدی نے بھی اسبابِ نزولِ حدیث الباب کو آیت النساء کے ذکر میں لکھا ہے اسی طرح علامہ بغوی نے اس حدیث کو آیت النساء کے موقع پر ذکر کیا اور آیت مائدہ کے موقع پر نہیں کیا (عمدہ ص ۱۵۵/۲) واما ابن الا حبار ۲/۱۲۲ حافظ ابن کثیر کی رائے: فرمایا: چونکہ سورہ نساء کی آیت پہلے اتری ہے آیت مائدہ سے، اس لئے وہی یہاں مراد ہے، وجہ یہ ہے کہ سورہ نساء والی آیت تحریم شراب سے پہلے اتری ہے اور شراب کی حرمت کا حکم اس موقع پر آیا کہ حضور علیہ السلام بنی نضیر کا محاصرہ کئے ہوئے تھے اور یہ واقعہ جبکہ احد سے کچھ بعد کا ہے۔ (غزوہٴ احد خوالہ ص ۳۷ میں ہوا اور حاصرہ بنی نضیر فرقہ الاول ص ۳۷ میں)

سورہ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورتوں میں ہے اور خصوصیت سے اس کا ابتدائی حصہ اور بھی آخر زمانہ کا ہے (قرآن مجید کی ۱۱۳ سورتوں میں سے سورہ نساء ص ۴ تا سورہ مائدہ ص ۱۱۲ ہے، اس کے بعد سورہ توبہ اتری اور سب سے آخر میں سورہ نھر "مؤلف") اس کے بعد حافظ ابن کثیر نے سب نزولِ آیت نساء مذکورہ کی تقریب میں تیمم والی احادیث الباب ذکر کی ہیں (تفسیر ابن کثیر ص ۱۰۵۰) امام بخاری کی رائے: حافظ نے اس موقع پر ابن عربی وابن بطلال کا تردید اور صرف قرطبی و واحدی کی رائے نقل کر کے لکھا: "جو بات سب پر مٹتی رہی وہ امام بخاری کیلئے بے تردید ظاہر ہوگئی کہ حضرت عائشہؓ مراد آیت مائدہ ہی ہے" الخ (فتح ص ۲۹۶/۱)

تحقیق یعنی نے بھی امام بخاری کی رائے کو بڑی اہمیت دے کر لکھا ہے لیکن ان دونوں حضرات نے حافظ ابن کثیر کی رائے کو تحقیق ذکر نہیں کی، نہ علامہ قرطبی، واحدی، اور بغوی کی ترجیح و دلائل پر کوئی نقد کیا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کی جلالتِ قدر کے باعث دوسرے حضرات کو نظر انداز کر دیا ہے، دوسری اہم بات یہ ہے کہ بقول صاحبِ امانی الا حبار، یہاں تو امام بخاری کی بات جلتا تر قدر دی گئی ہے مگر جب وہ خود کتاب التفسیر میں پہنچے ہیں تو وہ بھی مترددین کے زمرہ میں شامل ہو گئے ہیں کیونکہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کو انہوں نے نساء اور مائدہ دونوں میں ذکر کر دیا ہے۔

خدا شہ اور اس کا جواب

صاحبِ امانیؒ نے اس موقع پر یہ غرض پیش کیا ہے کہ آیت تیمم قصہ اکف کے بعد اتری ہے، اور قصہ اکف نزولِ حجاب کے بعد پیش آیا ہے، اور آیت حجاب نکاح حضرت زینبؓ کے موقع پر اتری ہے جو ۵ھ یا ۴ھ میں ہوا اور پہلا قول زیادہ مشہور ہے پس حافظ ابن کثیر کی تحقیق پر آیت تیمم کا نزول، قبلِ نزولِ حجاب ۳ھ یا ۴ھ میں ماننا پڑے گا، حالانکہ قصہ اکف و تیمم کی روایات اس کے خلاف بتلاتی ہیں واللہ اعلم امانی ۱۲/۱۲۲ اس کا جواب واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ نزولِ حجاب کے احکام تمدنی طور سے آئے ہیں، جیسا کہ ان کی پوری

تفصیل ہم نے انوار الہیاری ص ۱۸۹/۴ تا ص ۲۰۰/۴ میں کی ہے اس کو پڑھنے سے یہ اشکال پوری طرح رفع ہو جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ
نیز فتح الباری ص ۳۰۴/۷ دیکھی جائے، جس میں ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک حجاب کا حکم ذی قعدہ ۳۷ھ میں ہوا ہے۔
لہذا غزوہ مریض اس کے بعد ہوگا، پس رائج یہ ہے کہ وہ ۵ھ میں ہوا ہوگا، اور وادی کا قول کہ حجاب کا حکم ذی قعدہ ۵ھ میں ہوا مردوں ہے،
خلیفہ ابوسعیدہ اور دوسرے بہت سے حضرات نے یقین کیا کہ حجاب کا حکم ۳۷ھ میں آیا ہے لہذا حجاب کے بارے میں تین اقوال ملتے ہیں،
جن میں سب سے زیادہ مشہور ۳۷ھ کا قول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

معلوم ہوا کہ ۳۷ھ میں حجاب کا حکم مان لینے سے قعدہ ۱۸ھ و تیمم کی روایت کی مخالفت یا تضاد لازم نہیں آتا ورنہ حافظ اس کو
ضرور رفع کرتے، اور نزول احکام حجاب کا قعدہ ۲۷ھ رائج سامنے رکھا جائے تو اشکال مذکور کی گنجائش ہی نہ رہے گی،

ہار کھوئے جانے کا واقعہ کب ہوا؟

بعض محدثین نے اس کو غزوہ بنی المصطلق کا (جس کو غزوہ مریض بھی کہتے ہیں) قصہ قرار دیا، ابن عبد البر، ابن سعد و ابن حبان کی
یہی رائے ہے، غزوہ مذکورہ ابن سعد کے نزدیک ۲۱ شعبان ۵ھ میں ہوا ہے اور امام بخاری کے نزدیک ۳۷ھ میں ہوا ہے۔
امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ سقوط عقد کا واقعہ، جس میں آیت ختم نازل ہوئی غزوہ ذات الرقاع میں پیش آیا ہے اور وہ غزوہ خیبر کے
بعد کا ہے، جس کا شمار ۵ھ کے غزوات میں ہے امام بخاری نے کتاب المغازی میں باب غزوہ ذات الرقاع میں لکھا کہ یہ غزوہ عبد خیبر کا ہے۔
محقق یعنی نے اس باب میں لکھا: ابن اسحاقؒ نے کہا کہ حضور علیہ السلام غزوہ بنی النضیر کے بعد ربیع جالیہ کے دوماء اور کچھ دن

جمادی الاولیٰ کے عشرے کے بعد غزوہ بنی النضیر کے قبیلہ بنی حارث دینی شہد کا تھا اور مدینہ طیبہ میں
ابوذرؓ کا حضرت عثمانؓ کو اپنا قائم مقام بنانا تھا، ابن ہشام نے کہا کہ حضور ﷺ جل کعبہ پچھنے اور یہی غزوہ ذات الرقاع تھا، اس
میں غطفان کے لوگوں سے ۸۰ بھڑھوئی، لیکن جنگ کی نوبت نہیں آئی، اسی میں حضورؐ نے نماز خوف پڑھی، حاصل یہ کہ ابن اسحاق کے نزدیک
غزوہ ذات الرقاع بنی النضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۳۷ھ میں پیش آیا، اور ابن سعد و ابن حبان کے نزدیک محرم ۵ھ میں ہوا۔ امام
بخاریؒ کا میلان یہ ہے کہ وہ خیبر کے بعد پیش آیا ہے (یعنی ۶ھ میں)

آگے چل کر محقق عینی نے امام بخاریؒ کے قول ”فی غزوۃ الساہد“ پر کھل کر یہ بھی لکھ دیا کہ کرمانی وغیرہ نے جو اس کی تقدیر بتا دی
فی غزوۃ الہند العراجہ سے کی ہے، وہ صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ غزوہ ذات الرقاع غزوہ خیبر کے بعد واقع ہو، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جیسا
کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، (یعنی اکثر اصحاب سیر کی تحقیق اس کے خلاف ہے) (عمدہ ص ۱۹/۷۱ طبع مصریہ) معلوم ہوا کہ محقق عینی امام بخاری کی
رائے کو اس تاریخی تحقیق میں مرجع سمجھتے ہیں، محقق عینی امام بخاریؒ نے ابن ہشام نے اپنی سیرت میں غزوہ ذات الرقاع کو خیبر کے بعد مانا ہے مگر عجیب بات
ہے کہ ترتیب ذکر میں اس کو انہوں نے غزوہ بنی المصطلق سے بھی پہلے رکھا ہے اور غزوہ خیبر کو اس سے بہت بعد میں ذکر کیا ہے، حافظ نے اس پر
لکھا معلوم نہیں امام بخاریؒ نے قصداً ایسا کیا ہے جس سے خیال ہوتا ہے کہ انہوں نے اصحاب المغازی کی رائے مان لی ہوگی۔

۱۔ امام بخاریؒ نے ابن اسحاق سے ۶ھ اور موسیٰ بن عقبہ سے ۳۷ھ نقل کیا ہے مگر حافظ نے اس کو سہل قلم بخاری قرار دیا اور لکھا کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ میں
ان سے بطریق مشددہ ۵ھ نقل ہوا ہے (رح الباری ص ۳۰۴/۷) ۲۔ (سیرۃ ابن ہشام ص ۱۸۱/۷ طبع مصر) ۳۔ حافظ نے بھی اس تقدیر کو جہ پر نقد کیا
ہے اگرچہ اس کی وجہ دوسری لکھی ہے (رح ص ۲۹۶/۷) ۴۔ دوسروں کی رعایت یا اپنے نزدیک ہونے کرنے کے واسطے اس پر کئی زیادہ ترین قیاس ہے جس طرح
امام بخاریؒ نے اپنے فقہی رجحانات کو بھی مختلف جہاں سے منظر ہر کیا ہے مثلاً جس امر میں اپنی تعلیمی رائے ایک طرف ہوئی تو ترمذیہ اصحاب میں بھی اس کو مانا گیا اور
احادیث و آثار بھی نظر فرماتے، ہر دو ہوا تو دونوں قسم کے دلائل پیش کر دیئے وغیرہ، غزوات کی ترتیب کے سلسلہ میں بھی ہر سے نزدیک امام بخاریؒ ضرور ہے ہیں،

جو اس کو خیر سے پہلے تلاتے ہیں یا نیچے کے راویوں نے امام بخاری کی طرف سے اس کو روایت کر دیا، یا اس طرف اشارہ ہے کہ ذات الرقاق دو مختلف غزوؤں کا نام ہو سکتا ہے جیسا کہ سبق میں اس طرف اشارہ کیا ہے، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ گو اصحاب مغازی نے یہ جزم کیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاق خیر سے پہلے ہے مگر پھر ان میں بھی اس کے وقت و زمانہ کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے، مثلاً ابن اسحاق نے اس کو بنی نضیر کے بعد اور خندق سے پہلے ۴ھ میں کہا، ابن سعد وابن حبان نے عمر ۵ھ میں بتلایا وغیرہ الخ (فتح ص ۲۹۳/۷) محقق یعنی نے ماہی ہاول ہر محکم کے تحت لکھا: اس سے معلوم ہوا کہ یہ قصہ بعد قصہ اکھ ہوا ہے، لہذا اس سے قعدہ فنیاع عقد کے قول کی تائید ہوتی ہے اور اسی کا یقین محمد بن حبیب انصاری نے کیا ہے، انہوں نے کہا کہ غزوہ ذات الرقاق میں بھی (۳) ۵ھ میں عمرہ ۲/۱۵۴ حضرت عائشہؓ کا ہار کھویا گیا ہے اور غزوہ بنی المصطلق ۵ھ میں بھی عمرہ ۲/۱۵۵

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات

فرمایا: قولہ ماہی ہاول ہر محکم سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ واقعہ اکھ کے بعد کا ہے، پس اگر ہم اس کو غزوہ بنی المصطلق کا واقعہ مان لیں تو چونکہ اکھ والا قصہ اسی میں پیش آیا ہے اس لئے اس کے ساتھ یہ قول مذکور مناسب نہ ہوگا، اور اکھ کے علاوہ کسی اور واقعہ کی طرف بھی اشارہ موزوں نہیں، کیونکہ برکت وغیرہ وغیرہ کے ساتھ یہی قصہ مشہور ہوا تھا، لہذا کہا گیا کہ اسی ایک غزوہ کے اندر ہار کھوئے جانے کا واقعہ دوبار

اور اسی تردید کی محکم اب مغازی میں دیکھی جاسکتی ہے جس سے متاثر ہو کر محدث کربانی شارح بخاری نے تو یہاں تک کہ دیا کہ امام بخاری ترتیب ابواب کا اہتمام کرتے ہیں (حاشیہ مطبوعہ بخاری ص ۵۹۳ غزوہ الامار) لیکن حقیقت ایسی نہیں ہے اور امام بخاری نے ہر بات میں اپنی وجہ نظر و وسعت علم کا ثبوت پیش کیا ہے حافظ نے لکھا کہ باب غزوہ الامار کا کل باب غزوہ بنی المصطلق سے پہلے تھا کیونکہ اس کے بعد باب حدیث اکھ ہے، جو غزوہ بنی المصطلق سے متعلق ہے بظاہر یہ تقدیم و تاخیر ناخوش سے ہوئی ہے یہ بھی لکھا ہے کہ غزوہ الامار اور غزوہ محارب و بنی ظہر ایک ہی معلوم ہوتے ہیں (جو غزوہ ذات الرقاق کے تحت مذکور ہو چکا ہے لہذا غزوہ الامار کی الگ ضرورت بھی نہ تھی واللہ اعلم) اور لکھا کہ اصحاب المغازی نے غزوہ الامار ذکر نہیں کیا ہے (فتح الہاری ص ۳۰۳/۷) محقق یعنی نے بھی لکھا کہ اب اس (غزوہ الامار) کو یہاں ذکر کرنے کا کوئی موقع نہ تھا، اور اس کی جگہ غزوہ بنی المصطلق سے قبل تھی (عمرہ ص ۲۰۲/۱۷)

اس طرح امام بخاری نے غزوہ جنوک کو جہۃ الوداع کے بعد ذکر کیا ہے جس پر ہم سے حضرت شاہ صاحبؒ نے درج بخاری شریف میں فرمایا تھا کہ میرے لئے اس کی وجہ نظر نہیں ہوئی اور غلطی نے شرح بخاری میں لکھا کہ یہ غزوہ والا اتفاق جہۃ الوداع سے قبل پیش آیا ہے لہذا جہۃ الوداع کو پہلے ذکر کرنا ناخوش کی غلطی ہے۔ (مشترک ص ۱۳۳) مواہب لدنیہ میں بھی لکھا کہ بخاری کا اس کو جہۃ الوداع کے بعد رکھنا شاید ناخوش کی غلطی ہے، اس پر شارح مواہب علامہ ذرقانی نے لکھا: حافظ نے بھی اس کو خطا کہا ہے، اور یہ غزوہ حضور علیہ السلام کے مساز میں سے آخری ہے جیسا کہ امام احمد نے حدیث کعب میں اور یحییٰ نے زیادات المغازی میں مرسل حسن سے اور ابن مقفع نے مرسل زہری سے نقل کیا ہے شاید امام بخاری نے بھی اس غزوہ کے مؤخر ہو سکی طرف اشارہ کر کے کیلئے ہی اس کو آخر میں ذکر کیا ہے، اسی پر مغازی کو ختم کیا اور مردمان میں غیر مغازی امور کا ذکر کتب قبل فوائد کی غرض سے اس ہی بے ترتیب آگیا ہے، اور روایت مذکورہ کا حال اس لئے نہ دیا ہوگا کہ ان کی شرط پر بھی جیسا کہ ایسے مواقع میں ان کی عادت ہے۔ لہذا امام بخاری نے خیال کیا ہوگا کہ غزوہ جنوک کا جہۃ الوداع سے قبل ہونا قسب کو معلوم ہی ہے یہاں سواہ ترتیب سے اس کو ملاحظہ نہیں کیے گا، دوسری بات یہ بھی ہے کہ امام بخاری نے ترتیب کا التزام بھی نہیں کیا ہے، یہی جواب مجھے سامع ہوا اگر ٹھیک ہے تو بہتر، ورنہ بہ نسبت امام بخاری کے مجھ سے غلطی کا امکان زیادہ ہے (شرح المواہب ص ۳/۴۳)

راقم الحرف عرض کرتا ہے کہ عدم التزام ترتیب کا جواب اگرچہ زیادہ چلنے والا ہے مگر امام بخاری کے شاہان شان نہیں معلوم ہوتا اور خیال ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے ہی شاید دوسروں سے الگ اور خلاف ہوگی مثلاً باب وفد بنی تمیم کو امام بخاری نے فتح کے بعد ذکر کیا، حالانکہ یعنی نے لکھا کہ وہ قبل فتح تھا، (عمرہ ص ۱۸/۱۸) باب وفد عبد القیس کو بھی فتح کے بعد لائے، جس پر محقق یعنی نے لکھا: یہ ۱۱۳ افراد کا وفد ۵ھ یا ۱۱۳ افراد کا وفد ۵ھ یا اس سے قبل حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا ہے اور ابن اسحق نے لکھا کہ وہ وفد فتح کے سے پہلے آگے تھے (عمرہ ص ۲۰/۱۸ مزید یہ)

امام بخاریؒ نے غزوہ فتح کے مرجع الیہ وفد بنی تمیم، وفد عبد القیس، جہۃ الوداع، غزوہ جنوک اس طرح ذکر کیا اور واقعی ترتیب اس طرح تھی وفد بنی تمیم، وفد عبد القیس ۵ھ، جنوک ۸ھ، جہۃ الوداع ۹ھ، مرجع الیہ وفد بنی تمیم، غزوہ بنی المصطلق ۹ھ، جہۃ الوداع ذی قعدہ ۱۰ھ۔ واللہ تعالیٰ اعلم "مؤلف"

پیش آیا ہوگا، قصہ الگ میں تو حضرت عائشہؓ خود اس کو تلاش کرنے لگیں اور دوسرے قصہ میں حضور علیہ السلام نے کچھ لوگوں کو تلاش کیلئے بھیجا ہے (جن کے سردار اسید تھے) جب ان دونوں قصوں کی نوعیت بھی الگ الگ ہے تو اسی سے تعدد و امتیاز کا ثبوت ہوا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک بھی یہی تحقیق صواب معلوم ہوتی ہے صرف اتنا قابل ہے کہ دونوں قصے ایک ہی سفر میں ہوئے ہوں کہ اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے بظاہر دوسفر ہوئے، اور دوسری روایات بھی صحت کو پہنچ گئی ہیں جس سے قصصین کا تعدد ثابت ہوا،

حضرت عائشہؓ کی مراد آیت النعم سے آیت النساءؓ کی یا آیت مائدہؓ اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ دونوں نظریے صحیح ہیں، اگرچہ میرا رجحان بخاری بخاری کی طرف ہے کیونکہ ضیاء الدین نے اگرچہ اپنی کتاب میں شرط صحت کو ملحوظ رکھا ہے مگر پھر بھی وہ صحیح بخاری کے برابر تو نہیں ہو سکتی، اور ابن کثیرؒ والے نظریہ کی دلیل (استاد) میں جو رجحان بدر کو ضعیف کہا گیا ہے، وہ درست نہیں کیونکہ اس کی تخریج حافظ حدیث ضیاء الدین مقدسی نے اپنی عتادات میں کی ہے اور ان کی شرط معلوم ہے اس لئے ان کو کسی دوسری صحیح (قوی) سند سے بھی یہ روایت ضرور پہنچی ہوگی جس کے سبب ضعیف سند کا لحاظ نہیں کیا۔

نیز فرمایا:۔ آیت نساء (جو مقدم ہے نزول) اس میں تو حدیث اکبر (جنابت) سے تیمم کا حکم بیان ہوا تھا، اس لئے صحابہؓ کو حدیث اصغر سے تیمم کا حکم طریقہ معلوم نہ تھا اور وہ تردد تھے کہ کیا کریں، اس کی وجہ سے آیت مائدہؓ میں اس کا حکم بیان کیا اور بتلایا کہ دونوں کا حکم طریقہ ایک ہی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے شکلات القرآن ص ۱۰۹ میں بھی آیت نساء لافتر بوا الصلوۃ و انعم مسکری کے تحت لکھا کہ اس کا نزول آیت مائدہ سے مقدم ماننا ضروری ہے کیونکہ سبب نزول اسی پر دلالت کرتا ہے اس کے بعد برعکس صورت کی توجیہ دل پذیر بھی لکھی ہے اور آیت مائدہ کے تحت بھی اس کی مزید توضیح کی ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۱۳۹،

قولہا فی بعض اسفارہ: فرمایا:۔ رادفہ وہی المصطلق والا سرفہ جس میں الگ کا تصدیق پیش آیا۔

قولہا بالیدۃ: کمدہ بندہ کے درمیان کی جگہ مراد ہے اور علامہ نوویؒ نے اس کی تفسیر میں غلطی کی ہے (اس غلطی پر حافظہ عینی نے بھی تنبیہ کی ہے)

قولہا یطعننی: فرمایا:۔ باب نصر سے حسی دھاری کچھ کچھ کے لگانے کے معنی میں آتا ہے اور فقہ سے معنوی طعن و نقد کے لئے محقق عینی نے بھی یہی لکھا، اور مجمع البحار ص ۳۱۱/۲ میں لکھا:۔ و من المضموم حدث عائشۃ و جعل یطعننی بیدہ و قال ما شاء اللہ، فیض الباری ص ۳۹۸/۱ میں اس کے برعکس غلط چسپ کیا ہے۔

حضرت محترم مولانا عبد القدیر صاحب دام فیضہم کی تقریر درس حضرت میں بھی یہی ہے جو احقر نے اوپر اپنی یادداشت سے لکھا ہے۔ المنہد و مصباح اللغات میں دونوں معنی فتح و نصر سے لکھے ہیں، کوئی فرق نہیں کیا، اور حقیقت الٰہی علم و تحقیق کیلئے یہ دونوں کتابیں بہت ناگانی ہیں بلکہ بہت سے مواقع مغلطہ میں ڈالتے ہیں، اس لئے ان کو سان اقرب، قاموس، تاج و مجمع البحار وغیرہ کی طرف مراجعت کرنی چاہئے۔

قوله عليه السلام اعطيت خمسا: فرمایا:۔ منہوم عدد کو سب سے غیر معتبر قرار دیا ہے، لہذا خاصاً نہیں اس عدد میں مختصر نہیں ہیں، اور علامہ سیوطیؒ نے تو باب خصائص میں مستقل تصنیف کی ہے ”الخصائص الکبریٰ“ جس میں حضور علیہ السلام کے خصائص سیکڑوں سے زیادہ ذکر کئے ہیں (شرح المواہب میں بھی بہت عمدہ تفصیل ہے)

قوله نصرت بالرعب مسيرة شهر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ حضور اکرم ﷺ کا کفار و مشرکین پر عرب ہی کا اثر تھا کہ روم و ایران کے شہنشاہوں کے حوصلے پست ہو گئے تھے، وغرہ تبوکؓ میں حضور کی قیادت میں صحابہ کرامؓ تبوک پہنچے تو لشکر روم اور قبائل لہ سر یہ موثرہ وغرہ تبوکؓ حضور علیہ السلام نے عمری شام کے بادشاہ حارث بن ابی شمر غسانی کے نام نامہ مبارک بھیجا تھا، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کفار کے لاتعداد لوگ مقابلہ سے کتر اٹھے، ان کو لڑنے کی جرأت نہ ہوئی۔

(بقیہ حاشیہ مطبوعہ سیدہ کیمیاہ حضرت عائشہ بن عمر ازدی نے کر گئے اور ملک شام کے امراء قیصر میں سے شریعت میں بن عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو آگے جانے سے روکا اور کل کر دیا۔ حضور علیہ السلام کو خبر ملی تو شریعت میں سے شریعت کے لئے حضرت زید بن عاصی کی سرکردگی میں تین ہزار سپاہ کا لشکر روانہ فرمایا اور خود شیعہ الوداع تک ان کے ساتھ رخصت کرنے کو تشریف لے گئے یہ سیرت سے مشہور ہوا کہ مکہ مقام موت (شام) میں ہوا ہے۔

شہنشاہ روم برقی کو خبر ہوئی تو مقابلہ کیلئے ایک لاکھ کافر جمع کیا، اور امراء شام شریعت وغیرہ نے بھی ایک لاکھ سے زیادہ لڑنے والے جمع کئے اہل اسلام نے باوجود قلت کے شوقی جہاد کا اکر دیا، سخت مقابلہ ہوا۔ امراء کفار اہل اسلام سوار یوں سے اتر کر یہ جگہ پر لڑے۔

حضرت زید شہید ہوئے تو حضرت جعفر نے جھنڈا اٹھایا اور اپنے گھوڑے سے اتر کر اس کے پاؤں کاٹ دیئے پھر مردانہ وار سے ایک ہاتھ کٹ گیا تو دوسرے میں جھنڈا استعمال کیا وہ کٹ گیا تو پھر بھی اس کو بازوؤں میں دبا کر برابر لڑتے رہے اور شہید ہوئے تو جسم پر نیزوں و کھواروں کے ٹوٹے سے زیادہ زخم تھے جو سب سامنے کے حصوں پر تھے کوئی پشت پر نہ تھا، پھر خدا بن روح نے علم لیا اور لڑ کر شہید ہوئے تو حضرت خالد بن ولید نے جھنڈا اٹھا اور اپنے باقی ساتھیوں کے ساتھ بڑی بہادری سے لڑے اور فتح حاصل کی اس روز فتح کواری کفار پر توڑیں دسویں گیارہ پر توڑی، بخاری میں ہے کہ یہ چار سو میل دور ارض شام کا معرکہ کاروزار حضور علیہ السلام کے سامنے کر دیا گیا تھا اور آپؐ نے مسجد نبوی میں صحابہ کرام کو اسی وقت اکھڑا دیا دیکھا حال سنایا۔ شہید ہوئے والوں کا ذکر فرما کر دئے وہ سب کوریا پر پھر فرمایا کتاب اسلام کا جھنڈا اٹھا دیا کوریا خالد نے اپنے ہاتھ میں لے لیا، اور دوڑے یہاں تک کہ کائنات نبیؐ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی، (مجلس ۳۴، ص ۳۴۰، مجمع البحرین ص ۱۳۵)۔

ارض الفلح ص ۲۶۹ میں روئی فکری تعداد دو لاکھ اور نصرانی عربوں کی چھاس ہزاروں کا لکھی ہے پھر ان کے ساتھ سات سو تین ہزار بھی لاتعداد مسلمانوں نے بے ہراسی کے ساتھ صرف تین ہزار نے ان کا مقابلہ کیا، فتح الفلح ص ۶۹/۱۱۳ میں طبری کی روایت سے بھی ایک لاکھ دس ہزار ایک لاکھ پانچ سو سے مقابلہ جات ہے۔

اہل سیرت لکھا کہ کفار کے دلوں پر مسلمانوں کا عجب خوف چھا گیا تھا اس لئے بھی ان کے حوصلے پست ہو گئے ان کے برعکس مسلمان شوقی شہادت سے سرشار تھے اور صرف خدا کے واحد کے پھر ورنہ ان کے دلوں کو ہار ڈالنے سے گرانے کے قابل بنادیا تھا اور ان کے حوصلے آسمانوں کی بلندی کا مقابلہ کر رہے تھے، یہ واقعہ ماہ جمادی الاولیٰ ۸ھ کا ہے جس میں حضور علیہ السلام کی سو جوگی میں آپؐ کی امت کو عطا ہونے والے رعب نبوت کا ایک نمونہ دکھلایا گیا، اگلے سال رجب ۹ھ میں حضور علیہ السلام نے رومیوں کی مسلمانوں پر چڑھائی کے ارادوں کی خبر سن کر خود فرود ہو کر حاکم مہرباں اور اس کیلئے غیر معمولی تیاریاں کیں اسے تین ہزار صحابہ کے ساتھ تقریباً سوا سو سو میل کا سفر کر کے جو تک تشریف لے گئے ظاہر ہے رومیوں اور نصرانیوں نے اس واقعہ پہلے سے بھی زیادہ لشکر جمع کیا ہوا مگر کوئی بھی مقابلہ پر نہ آیا، حضور علیہ السلام کے اہل مقام نبوت کا رعب تھا باقی تفصیل کتاب المغازی میں ذکر ہوئی ان شاء اللہ تعالیٰ

تنبیہ: تبیین القرآن ص ۲۱۸/۲۱۹ میں حضور علیہ السلام کے مذکورہ بالا حادثہ مبارک کو شریعت کے نام بتلایا گیا ہے اس کا فائدہ ہمیں معلوم نہ ہو سکا، اسی طرح سیرۃ رسول کریم ﷺ مؤلفہ حضرت مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب ص ۱۳۶ میں سیرۃ سے موت کے تحت لکھا گیا کہ امیر بصری نے حضور علیہ السلام کے اچھی کو جو اس کے پاس دعوت اسلام کے کر گیا تھا قل کر دیا تھا "محل نظر ہے کیونکہ" الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ص ۱۱۳/۱۱۴ میں علامہ محدث ابن عبد البر نے حادثہ بن عمر ازدی کے ذکر میں تصریح کی ہے کہ حضور علیہ السلام نے ان کو اپنا ملک و روم یا صاحب بصری کے نام دے کر شام بھیجا تھا، شریعت میں آئے آ، اور ان کو گرفتار کر کے قتل کر دیا، ان کے سوا حضور کا کوئی اہل قتل نہیں ہوا، یہ خبریں کہ حضورؐ نے سیرۃ شام کی طرف تین ہزار صحابہ کا لشکر بھیجا، جن کا مقابلہ روم کے تقریباً ایک لاکھ کے لشکر نے کیا۔ یہ سیدہ سبکی بات زاد المعاد ص ۲۶۸/۲۶۹ فصل فی فزودہ موت میں نقل ہوئی ہے۔

اہم فیصلہ: اس میں یہ بھی ہے کہ ابن سعد نے اس فزودہ میں مسلمانوں کی شکست کا ذکر کیا اور صحیح بخاری سے روم کی شکست معلوم ہوتی ہے اور صحیح بخاری میں جو ابن احنی نے ذکر کیا کہ ہر فریق دوسرے کے مقابلہ سے کتر اہمیت گیا (اور اس طرح اس جنگ کا خاتمہ ہو گیا)

ہم نے پہلے بھی لکھا ہے کہ سیرۃ النبی ص ۱۵۰/۱۵۱ جو علامہ شمس نے مسلمانوں کو شکست خوردہ لکھا ہے، وہ غلط ہے حضرت سید صاحب نے حاشیہ میں اس پر اچھا استدلال کیا ہے مگر علامہ شمس کی تحقیق کی تاویل میں ابن احنی کی روایت پر اصرار وادی کی بات صحیح نہیں لکھی، کیونکہ شکست کی بات ابن اسحاق نے نہیں بلکہ ابن سعد نے لکھی ہے جیسا کہ حافظ ابن قیمؒ نے اوپر لکھا اور شرح الاصحاب ص ۲۶۳/۲۶۴ میں بھی اسی طرح ہے۔

قابلی افسوس بات: انوار الہاری کی تالیف کے دوران جن سیاحت میں اردو زبان کی کتب سیر و تاریخ وغیرہ کی طرف مراجعت کی جاتی ہے ان میں اس کا غلط فہم فرود گذشتہ، عدم مراجعت اصول، اور حکم تحقیق کے ثبوت ملتے ہیں، کون خیال کر سکتا ہے کہ علامہ شمس یا سید صاحب نے زاد المعاد سے استفادہ نہ کیا ہوگا یا شریعت المہابہ وغیرہ پر عبور نہ کیا ہوگا؟ ہمارے تپ سیر میں رسول اللہ ﷺ کے مکاتیب کی پوری تفصیل بھی نہیں ملتی، اور کوکب گراں بیام معظم بصری کا ذکر بھی مکاتیب کے ساتھ نہیں کیا گیا، جس کی اہمیت فزودہ موت و فزودہ جوک سے ظاہر ہے پھر وہ کوکب کس کے نام تھا اور کس نے حضورؐ کے (اپنی کوکب) اس کا بارے میں بھی ہماری ہمارے اردو کے حقیقیوں اٹکل کے تیر چلائے ہیں جس کی طرف اوپر اشارہ ہوا۔ فیلا سہ! "مؤلف"

تہو کہ حجر و شام کے درمیان مدینہ منورہ سے ۱۴ منزل دور ایک شہر ہے اور وہاں سے دمشق (شام) کا فاصلہ ۱۱ منزل کا ہے، کرمانی نے تہو کو شام میں بتلایا، یہ غلط ہے، حضورؐ جب ۹ھ میں تشریف لے گئے تھے اور رمضان میں واپسی ہوئی، ۳۰ روز وہاں قیام فرمایا، واپسی پر وفود عرب کی آمد پرے پیانے پر شروع ہو گئی جس کا سلسلہ ذی قعدہ تک رہا اور حضورؐ نے اس سال حضرت ابوبکرؓ کو امیر الممالک بنا کر مکہ معظمہ بھیجا، سب سے پہلا وفد رمضان ۹ھ میں بنی ثقیف کا آیا ہے جس کا ذکر غزوہ طائف میں ہے پھر دوسرے ۲۲ وفد پہنچے ہیں اسی لئے اس سال کو سبب الوفود کہا گیا ہے۔ علامہ زرقانی نے لکھا:۔ طبرانی کے ایک روایت میں مسیرۃ شہرین (دو ماہ کی مسافت) ہے اور دوسری روایت میں ایک ماہ سامنے اور ایک ماہ پیچھے کی صراحت ہے، اور یہ ایک ماہ کی تعین مسافت اس لئے کی گئی کہ حضور علیہ السلام کے مقام مدینہ اور آپ ﷺ کے اعداء کے درمیان کسی جہت میں بھی اس سے زیادہ مسافت نہ تھی اور یہ خصوصیت آپ ﷺ کو علی الاطلاق حاصل تھی خواہ آپ تہا ہی ہوتے اور بغیر لشکر کے (شرح المواہب ۲/۵۶۳)

کیا حضور علیہ السلام کے بعد یہ خصوصیت امت کو ملی؟ ایسا ہو سکتا ہے کیونکہ امام احمد نے حدیث روایت کی ہے۔ ”رعب میری امت ہنکے ساتھ بقدر ایک ماہ کی مسافت کے آگے آگے چلتا ہے۔“ بعض نے کہا زیادہ مشہور یہ ہے کہ رعب محمدؐ کے لوگوں کو اس سے بڑا وافر دیا گیا ہے، مگر ابن جماع نے ایک روایت کے حوالہ سے کہا کہ وہ لوگ اس بارے میں حضور علیہ السلام ہی کی طرح ہیں (شرح المواہب ص ۵۱۲۶۳) امام احمد کی روایت بالاسے وہ اشکال بھی ختم ہو گیا کہ حضور علیہ السلام کے لئے صرف ایک ماہ کی تعین کیوں ہوئی؟ کیونکہ اب مطلب یہ ہوا کہ حضورؐ جس جگہ بھی پہنچتے تھے اس سے آگے ایک ماہ کی مسافت تک رعب و بیت کفار پر چھا جاتی تھی، اور آپ ہی کی طرح رعب محمدؐ کا بھی حال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

غزوہ تہو کہ میں صحابہ کی تعداد:

حضور علیہ السلام کے ساتھ صحابہ کرام تیس ہزار تھے، اسی تعداد کا یقین ابن اہلق، واقدی اور ابن سعد نے کیا ہے۔ ابو زرہؓ کے نزدیک وہ ستر ہزار تھے اور اس غزوہ میں گھوڑے سوار دس ہزار تھے۔ شرح المواہب ص ۳۱۷۷
محمدؐ القاری ص ۱۸/۳۵ میں بھی تعداد ۳۰-۴۰ اور ۶۰ ہزار لکھی ہے۔ اور ابو زرہؓ سے دو روایت ۴۰ اور ۶۰ ہزار کی نقل کیں۔ حافظ نے ابو زرہؓ سے صرف ۴۰ ہزار کی روایت نقل کی۔ (فتح ص ۸/۸۰)

قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجداً: فرمایا:۔ اُمم سابقہ کے لئے اوقات میں توسیع تھی اور اُممکہ میں تنگی، یعنی عبادت کے لئے اوقات کی تحدید نہ تھی، لیکن اداء عبادت کے لئے معبود کی تخصیص تھی کہ ان کے سوا اور جگہ ادائیں کر سکتے تھے اس کے برعکس اس امت کے لئے اوقات میں تحدید تعین کر دی گئی اور مقامات کی تعین اٹھادی گئی، چنانچہ کتب سابقہ میں ہمارے جو اوصاف بیان ہوئے ہیں، ان میں بھی یہ ہے کہ آخری امت کے لوگ عبادتوں کے وقت سورج کے احوال کا محسوس رکھیں گے۔ لہذا ہماری نمازوں کے اوقات سورج کے طلوع، غروب، زوال وغیرہ احوال پر تقسیم کر دیئے گئے۔

دارمی میں ہے کہ وہ نمازیں پڑھیں گے اگرچہ کچھ روزے کرکٹ کی جگہ ہو، اس کا یہ مطلب نہیں کہ طہارت کی جگہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بطور مبالغہ کے کہا گیا ہے کہ وہ لوگ نماز کے اوقات کی اس قدر رعایت کریں گے کہ جہاں بھی وقت نماز کا ہوگا، وقت کے اندر پڑھنے کا اہتمام ضرور کریں گے اگرچہ وہ جگہ موزوں نہ ہو (جس طرح ہم آجکل مغربوں میں غیر موزوں جگہوں پر بھی پاک کپڑا بچھا کر نماز ادا کر لینے

کا اہتمام کیا کرتے ہیں) اور یہی مطلب ہے حضور علیہ السلام کے ارشاد ”صلوا فی موابض الغنم“ کا یہ مطلب نہیں کہ ماکول الغنم جانوروں کی لیدو گوشت پاک ہیں، ان پر نماز پڑھ لو، جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے۔

قوله عليه السلام و طهور: فرمایا: اس سے مالکیہ نے استدلال کیا کہ پانی بھی مستعمل ہوتا ہی نہیں، اور وہ استعمال شدہ بھی پاک کرنے والا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وانزلنا من السماء ماء طهوراً فرمایا، طہور وہی ہے جو بار بار پاک کر سکے اگر پاک کرنے کے بعد وہ خود تو پاک رہے مگر دوسری تیسری بار پاک نہ کر سکے تو اس کو طہور کہنا صحیح نہ ہوگا، اس کا ایک جواب تو شیخ ابن ہائم نے دیا ہے وہ فتح القدیر میں دیکھا گیا جائے، دوسرا میں دیتا ہوں کہ مبالغہ کے صیغہ علم صرف میں چار بیان ہوئے ہیں، اور معنی تکرار کے لئے جو صیغہ وضع ہوا ہے وہ فعال کے وزن پر ہوتا ہے جیسے خراب (بار بار مارنے والا) فلول کی وضع قوت کے لئے ہے، لہذا طہور وہ ہوگا جو پاک کرنے میں قوی ہو، نہ یہ کہ بار بار پاک کرنے والا ہو، جو مالکیہ نے سمجھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قوله "فایما رجل من امتی ادرکھ الصلوۃ فلیصل" (میری امت میں سے جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت ہو جائے، وہیں نماز پڑھ لیجی چاہئے) حضرت نے فرمایا: یہ حنفیہ کے یہاں از قبیل افراد خاص بحکم العام ہے، لہذا مفید تخصیص نہ ہوگا، اور مقصد یہ ہوگا کہ اگر سمجھ کر قریب ہے تو نماز اسی میں پڑھنی چاہئے اور اس کا اہتمام کرنا چاہئے، اگر قریب نہ ہو، جیسے سفر کی حالت میں ہوتا ہے تو وقت کا اہتمام ہونا چاہئے (کہ جلد پڑھ کر فارغ ہو جائے) اسی طرح دوسری حدیث میں مباحض غنم میں نماز پڑھ لینے کی اجازت بھی ملتی ہے اس کا مقصد بھی وقت کا اہتمام ہے کہ جس طرح ممکن ہو پاک جگہ، حوض، کھجور یا خشک جگہ پکڑا بیچا کر پڑھ لے، دیر کرنے سے وقت نکل جانے کا خطرہ ہے۔ دوسری بات یہ بھی سمجھ آتی ہے کہ یہ ہدایات قبل بیاہ مساجد کی تھیں، اس کے بعد مساجد کی رعایت ہونے لگی کہ خواہ نماز کا اول وقت فوت بھی ہو جائے مگر مسجد میں پہنچ کر سب کے ساتھ ہی نماز پڑھتے تھے۔

قوله احلت لی الغنائم: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غنیمت کے چار پانچویں حصے بھی رائے پر ہیں کہ جہاں وہ چارے جانح مسلمان میں صرف کر سکتا ہے مگر یہ کسی کا ذریعہ نہیں ہے بلکہ صرف ایک پانچویں حصہ کو نام وقت کے تصرف و اختیار میں دیا گیا ہے، اور باقی چار حصے مجاہدین پر تقسیم ہوں گے۔ وہ جس طرح چاہیں گے اپنے صرف میں لائیں گے، آگے امام بخاری کتاب الجہاد، باب قول النبی ﷺ واحلت لکم الغنائم کے تحت بھی یہ احلت لی الغنائم والی حدیث پیش کریں گے، اور احل اللہ لنا الغنائم والی حدیث بھی لائیں گے۔ اس لکم اور لنا سے متبادر ہوتا ہے کہ سب مسلمانوں کو پورے مال غنیمت پر اختیار و مصرف ہے، حالانکہ اس قسم کا اختیار صرف امام کو ہے دوسروں کو نہیں، لہذا تمام طرق و متون حدیث پر نظر کر کے مسائل کا فیصلہ کیا جاتا ہے، امام بخاری وہاں جو احادیث لائیں گے، ان سے چند اہم امور پر روشنی پڑتی ہے اس لئے ان کو یہاں مع تشریح حافظ ابن حجر پیش کیا جاتا ہے۔

فضیلہ جہاد و سبب حلت غنیمت:- حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا، جو خدا کی سب باتوں پر ایمان و یقین کے ساتھ صرف جہاد کی نیت سے نکلے گا، اللہ تعالیٰ نے ذمہ دیا ہے کہ اس کو شہادت سے مشرف کر دے جنت میں داخل کر دے گا، یا اس کو اجر و مال غنیمت کے ساتھ بخیر و سلامتی کے ساتھ اس کے وطن میں پہنچا دے گا، دوسری حدیث ہے کہ ایک رسول خدا نے جہاد میں نکلنے کا ارادہ کیا تو اپنی قوم سے کہا کہ جس شخص کا دل کسی دنیا کے کام میں پھنسا ہو وہ ہمارے ساتھ نہ نکلے، پھر جہاد کیا اور فتح حاصل کی، مال غنیمت بدستور ایک جگہ جمع کر دیا گیا، آگ آئی کہ اس کو کھالے، مگر لوٹ گئی رسول خدا نے فرمایا کہ تم میں سے کسی نے مال غنیمت چھو لیا ہے، لہذا ہر قبیلہ کا ایک شخص آکر مجھ سے بیعت کا مصافحہ کرے، اس طرح کیا گیا تو ایک شخص کا ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چٹ گیا، نبی نے فرمایا کہ اس قبیلہ کے سب آدمی آکر مصافحہ کریں، ان میں علی پھر ہیں، چنانچہ دو یا تین آدمیوں کے ہاتھ نبی کے ہاتھ سے چٹ گئے، اور انہوں نے ایک گائے کے سر کے برابر سونے کا

چرایا ہوا دل واپس کیا جب اس کو مال غنیمت کے ساتھ رکھا گیا تو آسانی آگ پھر آئی اور سب کو ختم کر گئی، یہ قصہ بیان کر کے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ یہ صورت پہلے زمانوں میں ہوتی تھی، مگر اللہ تعالیٰ نے ہمارے ضعف و عاجزی پر نظر فرما کر ہمارے لئے مال غنیمت کو حلال کر دیا۔

حافظ نے لکھا: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امورِ محمدیہ ایسے لوگوں کو سپرد کئے جائیں جو پختہ کار، فارغ البال ہوں، کیونکہ جن کے دل غلامی و بنوی میں ضرورت سے زیادہ محض جاتے ہیں ان کی عزیت کمزور ہو جاتی ہے اور طاعتِ خداوندی میں ان کی رغبت کم ہو جاتی ہے، و قلب کے رجحانات جب متفرق و منتشر ہوتے ہیں تو جسم و جوارح کے افعال بھی ضعف و کمزوری کا شکار ہو جاتے ہیں، اور جب دل کسی ایک طرف پوری طرح لگ جاتا ہے تو اس میں بڑی قوت و طاقت آ جاتی ہے۔

دوسری بات حدیث سے یہ معلوم ہوئی کہ پہلی امتوں کے مسلمان جہاد کرتے اور مال غنیمت حاصل کرتے تھے تو اس میں تصرف نہ کر سکتے تھے، بلکہ جمع کر کے ایک جگہ کر دیتے تھے اور ان کے جہادِ فردو کیلئے قبولیتِ خداوندی کی یہ علامت تھی کہ آسانی آگ آ کر اس سارے مال غنیمت کو ہڑپ کر لے، پھر عدم قبولیت کے اسباب میں سے جہاں مجاہدین کا عدم اخلاص تھا بغلول بھی تھا کہ مال غنیمت میں سے کچھ چرا لے۔

حق تعالیٰ نے اس اسبابِ محمدیہ پر اپنے نبیِ اعظم و اکرمؐ کے طفیل میں یہ انعام خاص فرمایا کہ مال غنیمت کو ان کیلئے حلال کر دیا اور غلول کی بھی پردہ پوشی فرمادی، جس کی وجہ سے عدم قبولیت کی دنیوی رسوائی سے بچ گئے۔ واللہ الحمد علی بغبہ تعری۔

مال غنیمت چل جایا کرتا تھا، اس کے عوم سے خیال ہو سکتا ہے کہ قیدی کفار بھی چل جاتے ہوں گے، مگر یہ متباعد ہے کیونکہ اس میں تو ذریت کفار اور نہ لڑنے والی عورتیں بھی داخل ہو جائیں گی اور ممکن ہے کہ اس سے مشتکی ہوں، بلکہ ان سب ہی قیدیوں کا اشتہار تحریمِ غنائم کے حکم سے ضروری ہے جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ ان امتوں میں بھی غلام اور باندیاں ہوتی تھیں، اگر ان کیلئے کفار قیدیوں کو رکھنا جائز نہ ہوتا تو وہ ان کے غلام کیوں کر ہوتے؟ نیز حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چور کو بھی غلام بنایا تھے۔

علامہ ابنِ بطلال نے اس حدیث سے یہ بھی نکالا کہ اہل اسلام سے لڑنے والے کفار و شرکین کے اموال غنیمت کو اگر مسلمان اپنے صرف میں کسی مجبوری سے نہ لائیں، تو ان کو کلا کر ختم کر دینا جائز ہے (فتح الباری ص ۱۳۸/۶)

محقق عینی نے لکھا: پہلی امتوں میں مال غنیمت کو آگ سے ختم کر دینے اور اس امت کیلئے حلال کرنے میں کیا حکمت ہے؟ جواب یہ کہ ان لوگوں میں اخلاص و الطہیت کی فی نفسہ کمی تھی، اس کی وجہ سے خطرہ تھا کہ کہیں وہ جہاد و قتال مال غنیمت ہی کے حصول کے واسطے نہ کریں، یہ خلاف اس اسبابِ محمدیہ کے کہ ان میں اخلاص کا مادہ غالب ہے اور دینی قبولیت کی بڑی ضمانت ہے، دوسرے اسباب کی ضرورت نہیں، (محمد ص ۱۵۰/۳)

قوله عليه السلام واعطيت الشفاعة: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس سے ”مراد شفاعتِ کبریٰ ہے کیونکہ شفاعتِ صغریٰ تو اپنی اپنی امتوں کیلئے سارے انبیاء علیہم السلام کریں گے“ علامہ قسطلانیؒ نے لکھا: حضور اکرم ﷺ کے خصائص میں سے شفاعتِ عظمیٰ بھی ہے، (فتح الرباب جلد ۲ ص ۵۰/۳۳) پھر آخو میں لکھا مقامِ محمود کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، ایک قول یہ ہے کہ وہ شفاعت ہے، واحدی نے کہا کہ مفسرین نے بالاطفاق اس سے مراد مقامِ شفاعت لیا ہے، بخاری میں ابنِ عمرؓ سے بھی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے مقامِ محمود کو شفاعت قرار دیا، اور محدثین مرفوعہ والی دعاء مشہور بعد الاذان میں بھی ہے کہ جو شخص اس دعا کو پڑھے گا اس کو شفاعت حاصل ہوگی۔

اس کے مقابلہ میں دوسرے اقوال مروج ہیں مثلاً یہ کہ قیامت کے دن حق تعالیٰ کے اذن سے سب سے پہلے حضور علیہ السلام ہی کلامِ الہی سے شرف ہوں گے۔ یا آپ مقامِ حمد میں ہو گئے، یا باذنِ الہی عرشِ الہی کے سامنے عرض و معروض کیلئے کرسی پر بیٹھیں گے۔

مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہے تو وہ کوئی شفاعت ہے؟ کیونکہ حضور علیہ السلام قیامت کے روز بہت سی شفاعتیں کریں گے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقامِ محمود میں جس شفاعت کا ذکر ہے اس کا اطلاق دو شفاعتوں پر ہو سکتا ہے، ایک ساری مخلوق کے فصلِ تقصا کیلئے، دوسری

گنہگاروں کو عذاب سے نجات دلانے کے واسطے اور رائج یہ ہے کہ مراد شفاعت عظمیٰ عامدی ہے، جو فصل قضا کیلئے ہوگی، دوسری شفاعت اس کے توابع میں سے اور بعد کی چیز ہے، الخ (شرح الوہاب لہذہ ص ۸/۳۶۵)

قوله عليه السلام و بعثت الى الناس عامة: حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ پہلے نبی خاص اپنی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوتے تھے اور میں عامۃ دنیا کے تمام لوگوں کیلئے بھیجا گیا ہوں، شاہ صاحب نے اس موقع پر اعتراض نقل کیا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت بھی ساری زمین کے لوگوں کے واسطے تھی، ورنہ وہ ہلاک نہ کئے جاتے۔ قال تعالیٰ: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً (ہم کسی قوم کو بغیر رسول بھیجے عذاب نہیں دیتے، اس کا جواب علامہ ابن دقیق العید نے دیا کہ ممکن ہے بعض انبیاء علیہم السلام کی دعوت تو حید تمام لوگوں کیلئے رہی ہو اور فروع شریعہ کا التزام عام نہ ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی بعثت کے وقت زمین پر صرف ان ہی کی قوم موجود ہو، اس طرح ان کی بعثت بھی خاص ہی ہوئی، تیسرا جواب میرا ہے کہ بعض انبیاء کی دعوت تو حید اگرچہ عام تھی، مگر وہ ان کیلئے اختیاری تھی، اس کے برخلاف ہمارے نبی اکرم ﷺ تمام روئے زمین کے لوگوں کو تبلیغ اسلام کیلئے مامور ہیں، اسی لئے ارشاد ہوا فاصف لہم تفعل لہما ببلعت و رسلہ (اگر آپ نے دعوت و تبلیغ کا کام پورا نہ کیا تو حق تعالیٰ کی رسالت کا حق ادا نہیں کیا)

حافظ ابن حجر نے ابن دقیق العید کا اور دوسرا جواب مذکور بھی نقل کیا ہے، پھر مندرجہ ذیل جوابات بھی لکھے: بعض نے کہا کہ حضرت نوح علیہ السلام طوفان کے بعد سب لوگوں کی طرف مبعوث ہو گئے تھے، اور وہ سب مومن ہی باقی رہ گئے تھے، لہذا آپ کی رسالت بھی عام ہوئی، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی اصل بعثت میں عموم نہ تھا، لہذا طوفان کے سبب سے جو رسالت میں عموم آیا وہ معتبر نہیں برخلاف اس کے کہ حضور اکرم ﷺ کی عموم رسالت اصل بعثت ہی سے تھی، لہذا آپ کی خصوصیت واضح ہوگئی۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممکن ہے حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں اور نبی بھی ہوئے ہوں (جیسا کہ ایک وقت میں بہت سے انبیاء مختلف قوموں کیلئے مبعوث ہوئے ہیں) اور دوسرے نبی کی امت کے ایمان نہ لانے کا علم حضرت نوح کو ہوا ہو، جس پر آپ نے اپنی اور دوسری امتوں کے سب ہی غیر مومنوں کیلئے دعا کی ہو، یہ جواب تو اچھا ہے مگر کہیں نقل نہیں ہوا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ میں دوسرا بھی کوئی نبی تھا۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کی خصوصیت آپ کی شریعت کا قیام تک کیلئے بقاء دوام ہے) اور حضرت نوح علیہ السلام وغیرہ کی شریعتیں بعد کی شراہ انبیاء سے منسوخ ہو گئیں۔

یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت تو حید دنیا کی اور قوموں کو بھی پہنچی ہوگی، بظاہر غیر ممکن ہے کہ اتنی طویل مدت رسالت میں اُن کی دعوت دور دور کے علاقوں تک نہ پہنچی ہو، پھر چونکہ وہ شرک پر ہی جبرے رہے اس لئے وہ بھی مستحق عذاب ہو گئے، یہ جواب ابن عطیہ نے تفسیر سورہ ہود میں دیا ہے (فتح ص ۱/۲۹۸)

فائدہ مہمہ تاوردہ: حدیث الباب میں "و بعثت الى الناس عامة" مروی ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری ص ۳۰۰/۱ میں لکھا کہ اس بارے میں سب سے زیادہ صریح اور جامع و شامل روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم شریف میں ہے "و اُرسلت الى الخلق كافة" (میں ساری مخلوق کی طرف رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں) اس عموم میں انسان و جن وغیرہ سب آگئے۔ پھر آپ نہ صرف مستقبل میں آنے والی ساری مخلوق کیلئے رسول تھے، بلکہ آپ کی نبوت پہلے پچھلوں سب کیلئے تھی، اسی لئے آپ کو نبی الانبیاء کہا گیا ہے، حضرت شیخ الاسلام بن حبب اللہ

لے اس جواب کو حضرت خدیم مولف فیض الباری (رحمۃ اللہ علیہ نے) حاشیہ ص ۳۹۹/۱ میں طویل عرض زمان کی تعبیر میں پیش کیا ہے اور لکھا کہ شارحین نے صرف عرض زمان کے جوابات پر اکتفا کیا، بطول زمان کے بارے میں ایک حرف نہیں کہا اس لئے ہم نے یہاں بہت سے حروف مع حوالہ نقل کر دیے ہیں۔ "مولف"

بخاری الدہلوی نے اپنی شرح بخاری قاری میں (جو تیسرا القاری کے حاشیہ پر طبع ہوئی ہے) اس موقع پر لکھا کہ حضور علیہ السلام کی بیعت اولین وآخرین کیلئے بھی اسی لئے آپ نے فرمایا: اگر موسیٰ علیہ السلام بھی اب زندہ (یعنی دنیا میں موجود) ہوتے تو ان کو بھی میرے ساتھ سے چارہ نہ تھا۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے درپہ ترمذی میں ابواب المناقب کی حدیث ”لما لواء رسول اللہ معی وجبت لک النبوة؟“ قال و آدم بین الروح والجسد“ پر فرمایا: مطلب یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نبی تھے اور ان کیلئے احکام نبوت بھی ابتداء ہی سے جاری ہو چکے تھے بخلاف دوسرے انبیاء علیہم السلام کے کہ ان کیلئے احکام ان کی بیعت کے بعد جاری ہوئے ہیں جیسا کہ مولانا جانیؒ نے فرمایا کہ حضور علیہ السلام، نہادۃً عصریہ سے قبل ہی نبی ہو چکے تھے“ (العرف الحدی ص ۵۴۰)

علامہ طبری نے کہا کہ آدم اٹھ مئی وجبت کا جواب ہے، یعنی حضور اکرم ﷺ اس وقت بھی نبی تھے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کی صرف صورت بھی بلا روح کے اور روح کا خلق جسم کے ساتھ قائم نہ ہوا تھا۔ (تختہ الاخری ص ۲۹۳/۴)

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد مشکلات القرآن ص ۴۷ میں اس طرح ہے: ”صوفیہ جو ”واسطی فی النبوة“ کا ذکر کرتے ہیں غالباً اس سے مراد یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کے ذریعے ایوان نبوت کا بند دروازہ کھولا گیا، اور جو کسی ایوان کا افتتاح کیا کرتا ہے وہی انکی امامت و سیادت کا مستحق ہوا کرتا ہے اس سے اصطلاح اہل معقول مابالذات اور مابالعرض والی مراد نہیں ہے اور مذکورہ بالا حیثیت ہی سے آپ خاتم الانبیاء بھی ہیں، لہذا اسی کے مطابق حدیث عرباض بن ساریہ کی شرح بھی کرنی چاہئے، آئندہ احزاب کے تحت جو روایات نبوة سائر الانبیاء کے بارے میں ذکر کی گئی ہے، ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ کی نبوت سب پر مقدم ہے اور آپ فاتح باب نبوت ہیں واللہ اعلم، یہ ایسا ہی ہے جیسے حضور علیہ السلام آخرت میں فاتح باب شفاعت بھی ہوں گے اور آپ کے افتتاح کے بعد پھر سارے انبیاء علیہم السلام بھی اصلاً اپنی امتوں کے واسطے شفاعت کریں گے، اس کی طرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی اشارہ فرمایا ہے لہذا اور انبیاء کی عیسیٰ بھی کو ان کے وجود عصری پر مقدم تھیں مگر خاتم الانبیاء حضور اکرم ﷺ کی نبوة سب سے مقدم تھی اور اسی لئے آئندہ احزاب میں آپ کو مقدم کیا گیا ہے اور اسی کی طرف حضرت عمرؓ کا اشارہ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ مواہب میں وفات کے ذکر میں ہے۔ الخ

علامہ تقی الدین بن تکی کی تحقیق بھی یہی ہے کہ آپ حضرت ﷺ کو عالم ارواح میں سب انبیاء سے قبل مصب نبوت سے سرفراز کر دیا گیا تھا اور اسی وقت انبیاء علیہم السلام سے آپ کیلئے ایمان و نصرت کا عہد بھی لے لیا گیا تھا تا کہ معلوم ہو جائے کہ آپ ﷺ کی رسالت عامہ ان کو بھی شامل ہے۔

اس آخر جزو میں علامہ سبکی سے علامہ خفاجی نے اختلاف کیا ہے، کیونکہ وہ انبیاء علیہم السلام کے حق میں آپ ﷺ کا یہ علاقہ (نبی الانبیاء ہونے کا تسلیم نہیں کرتے، اور کہتے ہیں کہ صرف تعظیم و توقیر اور عظمت و نصرت کے عہد سے اتنا اہم علاقہ ثابت نہیں ہوتا، مگر جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ بھی حضور علیہ السلام کے علاقہ مذکورہ کو یہ تشریح مذکور مانتے ہیں، البتہ حضرت نانوتویؒ نے اس سے ترقی کر کے ما بالذات و ما بالعرض کا تعلق بھی ثابت کیا ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کے نزدیک محلی تردد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم و علوہ اتم و احکم ہم نے اوپر کی تحقیقات اس لئے ذکر کی ہیں کہ ایسے اہم امور میں کوئی آخری رائے قائم کرنے سے قبل قرآن و سنت کی روشنی میں جمہور امت اور علماء و سلف و خلف کے نظریات و آراء پر پوری طرح عبور کر لیا جائے۔ واللہ الموفق۔

لے قوله تعالیٰ و اذا اخذنا من البینین مینالھم و منک و من نوح و ابرھم و موسیٰ و عیسیٰ ابن مریم ان میں پہلے نام لیا ہمارے نبی کا۔ حالانکہ عالم شہادت میں آپ ﷺ کا ظہور سب کے بعد ہوا ہے کیونکہ دجس میں آپ سب سے پہلے ہیں، اور وجود بھی آپ کا عالم فیض میں سب سے مقدم ہے، مگر فیبت فی الحدیث (نور مجلی ص ۵۳۳)

بَابُ إِذَا لَمْ يَجِدْ مَاءً وَلَا تُرَابًا

(جب نہ پانی ملے اور نہ مٹی)

(٣٢٦) خَلَقْنَا وَجَعَلْنَا لِمَنْ يَشَاءُ اللَّهُ مِنْ عِبَادٍ بَيْنَ يَدَيْهِ غُرُوفَ مُنَافٍ عَنِ ابْنِهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ لِلْإِذَّةِ فَهَلَكَتْ فَبَيَّضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَجْهًا فَوَجَدَهَا فَأَذَرَ كَتَمَهُمُ الصَّلَاةَ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ فَصَلُّوا فَشَكَّوْا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَنزَلَ اللَّهُ إِلَهَ التَّيْمَمِ فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ حَضْرِبٍ لِعَائِشَةَ ذَلِكَ جَزَائِكَ اللَّهُ غَيْرَ لَوْ إِيَّاكَ مَا نَزَلَ بِكَ أَمْرٌ تَكْزِمُهُنَّ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكَ وَلِلْمُسْلِمِينَ فِيهِ خَيْرٌ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت اسماءؓ سے پار مانگ کر پھین لیا تھا وہ ہارم ہو گیا، رسول اللہ ﷺ نے ایک آدمی کو اس کی تلاش کیلئے بھیجا۔ وہ مل گیا۔ پھر نماز کا وقت آچنچا اور لوگوں کے پاس پانی نہیں تھا ان لوگوں نے نماز پڑھ لی اور رسول اللہ ﷺ سے اس کے متعلق آکر کہا، پس خداوند تعالیٰ نے عیم کی آیت نازل فرمائی اس پر اُسید بن حنیر نے حضرت عائشہؓ سے کہا آپ کو اللہ بہترین بدلہ دے۔ واللہ جب بھی آپ کے ساتھ کوئی ایسی بات چیش آتی جس سے آپ کو تکلیف ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے آپ کیلئے اور تمام مسلمانوں کیلئے اس میں خیر پیدا فرمادی۔

تشریح: پہلے بتایا گیا ہے کہ وضو غسل کیلئے پاک پانی نہ ملے تو اس کا بدل پاک مٹی ہے اس سے تیمم کر کے نماز پڑھ سکتا ہے اس باب میں یہ بتلایا ہے کہ اگر کسی وقت پانی ومٹی دونوں میسر نہ ہوں، مثلاً کسی شخص جگہ میں قید ہو تو کیا کرے؟ امام بخاری نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ ایسی حالت میں بلا طہارت ہی نماز پڑھ لے اور اس کے بعد اس نماز کا اعادہ بھی ضروری نہیں ہے،

یہی مسلک امام احمد حنبل، حنبل و ابن المنذر کا بھی ہے، علامہ نوویؒ نے لکھا کہ دلیل کے لحاظ سے یہ اقوی الاقوال ہے، جس کی تائید حدیث الباب وغیرہ سے ہو رہی ہے کیونکہ حضرت اسید بن حمیرہ وغیرہ صحابہ نے جو حضرت عائشہؓ کا بارگاہ شاکرہ گئے تھے، بغیر طہارت ہی نماز پڑھی تھی اور حضور علیہ السلام نے ان کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا تھا اور بخاریؒ یہ ہے کہ قضاء امر جدید کے تحت واجب ہوتی ہے اور وہ پایا نہیں گیا، لہذا ایسی صورت میں قضاء کا وجوب نہ ہوگا، یہی مسلک حنبل کا دوسری ان سب نمازوں کے بارے میں بھی ہے جن کا وقتی وجوب کسی غلط و غدر کی حالت میں ہوا ہو کہ ان کا اعادہ واجب نہیں ہوگا، لیکن وجوب اعادہ کے قائل حضرات اس حدیث کا یہ جواب دے سکتے ہیں کہ اعادہ فوراً ضروری نہیں ہے، اور بخاریؒ قول پر وقت ضرورت تک بیان حکم کی تاخیر جائز ہے واللہ اعلم (اس لئے ممکن ہے کہ حضور علیہ السلام نے بعد کو قضا کا حکم فرمایا ہو) حنفی کی طرف سے بھی ایک جواب یہی دیا گیا کہ روایت مذکورہ میں عدم ذکر انکار سے، عدم انکار بالنگاہ لازم نہیں آتا، دوسرے یہ کہ حضور علیہ السلام سے لاصطلاحاً لا یمطہرود (کوئی نماز بغیر طہارت نہیں ہو سکتی) مروی ہے، جو عدم جواز صلوٰۃ قطعاً والدلائل ہے اور اس حدیث کے واقعہ میں صحابہ کے فعل میں جواز عدم جواز دونوں کا احتمال ہے، لہذا اس کو صریح و قطعی ممانعت مذکورہ کے مقابلہ میں نہیں رکھ سکتے، اس لئے حنفیہ کو ترجیح دی ہے۔

تیسرے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ تو صرف ایک جزئی واقعہ کا حال ہے جس کو عام حکم کیلئے دلیل نہیں بنا سکتے۔ بخلاف لاصلوٰۃً بھیر طہورؒ کے کہ وہ ایک ضابطہ کلیہ ہے جو حق ہے اور فقہاء طہورین کی صورت بہت نادر ہے اور فقہانِ امامی کی صورت اکثر پیش آتی ہے، اس لئے نادر الواقع چیز کو کثیر الواقع پر قیاس کرنا موزوں نہیں۔ پانچویں یہ کہ ترک صلوٰۃ کیلئے حنیفہ کے پاس حضرت عمرؓ کا عمل دلیل ہے کہ آپؐ نے حالت جنابت میں پانی نہ لے کر جب سے نماز ترک کر دی کیونکہ اس وقت تک حتم کا حکم نازل نہیں ہوا تھا (اس روایت میں بھی

حضور علیہ السلام سے ان کے ترک پر کوئی کثیر ثابت نہیں ہے)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس تفصیل کے بعد دیکھا جائے تو ان (قابلین اداء بغیر قضا) کے پاس نہ کوئی نص ہے نہ قیاس ہے (انوار المحمود ص ۱۳۷، فیض الباری ص ۱/۴۰۰)

تفصیل مذاہب: علامہ نوویؒ نے شرح مسلم کے باب التیمم شروع میں مصلوٰا مبہور وضوء کے تحت فاقہ طہورین کے مسئلہ میں سلف و خلف کا اختلاف بتلایا اور پھر امام شافعیؒ کے چار اقوال ذکر کئے، جن میں صرف چوتھے قول کو مذہب مرنی بھی بتایا دوسرے ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی صراحت نہیں کی، بلکہ امام مالکؒ کا مذہب تو ان اقوال کے ضمن میں بھی بیان نہیں ہوا، اس لئے لایع الدراری ص ۱۳۳/۱ میں یہ عبارت موہم درج ہو گئی ہے علامہ نوویؒ سے نقل ہوا کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے چار اقوال ہیں اور یہی علماء کے مذاہب بھی ہیں کہ ہر قول کے قائل ایک مذہب والے ہیں، کیونکہ پہلا اور دوسرا قول تو امام شافعیؒ کے سوا کسی اور کا مذہب نہیں ہے تیسرا اور چوتھا قول ضرور خنیفہ متاہلہ کا مذہب ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے چار مذاہب کی تفصیل لکھ کر علامہ نوویؒ سے بحوالہ شرح المہذب استحباب اداء دو وجوب اعادہ کا قول شافعی نقل کیا، حالانکہ یہ قول دوسرے نمبر پر خود نوویؒ شرح مسلم میں بھی موجود ہے۔

علامہ محقق عینیؒ نے علامہ نوویؒ سے چار اقوال نقل کر کے پھر ابن بطلال ماکلیؒ کے حوالہ سے امام مالکؒ کا صحیح مذہب نقل کیا، جس کو علامہ ابن عبد البرؒ نے غیر صحیح قرار دیا، اس کی وضاحت ہم نقل مذاہب کے بعد کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ وہ نستعین مسلک حنفیؒ: بغیر طہارت نماز پڑھنا چونکہ حرام ہے اس لئے فاقہ طہورین حقیقی نماز ادا نہیں کر سکتا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ امام مالکؒ و امام ابو حنیفہؒ دونوں اس حالت میں نماز کو نسخ فرماتے ہیں، پھر یہ فرق ہے کہ امام صاحب اور ان کے اصحاب کے نزدیک قادر ہونے پر اس نماز کی قضا ضرور ہوگی، اور یہی مذہب ثوری و داؤد اسی کا بھی ہے امام مالکؒ کے نزدیک قضا نہیں ہے۔

امام صاحب کا پہلا قول مطلقاً ترک صلوٰۃ تھا جیسا کہ حافظ نے لکھا مگر بعد کو آپ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع فرمایا، کہ فقہ طہورین کے وقت احرام وقت نماز کیلئے ظاہری کتبہ نماز والوں کا اختیار کرنا واجب ہے جس طرح حج قاسد ہو جائے تو کتبہ بالخاص ضروری ہوتا ہے اور جس طرح یوم رمضان کے کسی حصہ میں حیض والی پاک ہو جائے، کا فر اسلام لائے، یا بچہ بالغ ہو جائے تو وہ اس دن کے باقی حصہ میں احرام رمضان کیلئے کتبہ بالخاصین کریں گے۔ اسی طرح یہاں نماز میں بھی کتبہ لیا گیا ہے۔

اسی پر فتویٰ ہے اور امام صاحب کا رجوع بھی کتبہ کی طرف ثابت ہو چکا ہے کافی الفیض (بذل ص ۱۹۰/۱) فتح الملہم ص ۱/۳۸۷ اس موقع پر فتح الملہم میں کتبہ کے نظائر و دلائل بھی احادیث و آثار سے پیش کئے ہیں۔

صدقہ مال حرام سے

حدیث میں لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور ولا صدقۃ من غلول (بغیر طہارت کے نماز قبول نہیں ہوتی اور مال حرام سے صدقہ قبول نہیں ہوتا) یہاں دوسرے جزو پر بحث کرتے ہوئے ایک بہت ضروری کام کا مسئلہ آ گیا ہے، اس لئے اس کو فتح الملہم ص ۱/۳۸۸ سے نقل کیا جاتا ہے، یہ مسئلہ مشہور ہے کہ اگر کسی طرح سے حرام مال آ جائے تو اس کو صدقہ کر دینا چاہئے، حالانکہ یہاں اس کی عدم قبولیت کا ذکر ہوا ہے، اس کا مل یہ ہے کہ جب کسی مال کا مالک و وارث معلوم ہو تو اس کیلئے پہلا کتبہ شرعی یہ ہے کہ مالک یا وارث کو واپس کیا جائے اگر

۱۔ شک جبکہ ہو تو کوئی وجہ کرے گا ورنہ اشارہ کرے گا اور قرأت بالکل ذکرے گا، خواہ حدیث اصغر ہو یا حدیث اکبر نہ نماز کی تہ تیغ کرے گا (بذل، ج ۱، ص ۱۱/۹)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ کتبہ صرف رکوع و وجہ میں ہوگا۔ "مؤلف"

ایسا ممکن نہ ہو تو صدقہ کر دیا جائے اور اس کا ثواب اس مالک و وارث ہی کو ملے گا، اور قبولیت بھی ان ہی کیلئے ہوگی، اس کیلئے نہیں جو غیر شرعی طور سے مالک ہو گیا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ مالک و وارث معلوم نہیں تو اس وقت بھی اس کا جائزہ قابض کو صدقہ کرنے ہی کا حکم ہے، اور جب اس کو صدقہ کرنے کا حکم ہے تو پھر اس کے قبول نہ ہونے کی وجہ نہیں، لکن انی شرح المسکوٰۃ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ بدائع الفوائد میں حافظ ابن قیمؒ نے تصریح کی ہے کہ اگر صدقہ کرنا کسی پر واجب ہے تو صدقہ کرنے پر اس کو ضرور ثواب ملے گا۔ آپؒ نے کہا: ہاں اہل حرام کا صدقہ کر دینا سب سے بہتر صورت ہے کیونکہ اس کی جان مال حرام کے دہال سے نکل گئی۔

اس تفصیل سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ مال حرام کے صدقہ میں مالک و غاصب دونوں کیلئے فوائد ہیں مثلاً یہ کہ غاصب اس کو اپنے اوپر صرف کر کے دہال و عذاب کا مستحق ہوگا، اس سے بچ گیا، خدا کے حکم کی تعمیل میں صدقہ کر دیا تو اس قبیل کا اجر حاصل کیا، صدقہ کرنے کیلئے جس طرح واسطہ و سبب بننے والے کو بھی اجر ملتا ہے، وہ بھی اس کو ملے گا، مالک کو بھی اجر اخروی حاصل ہو اور نہ ممکن تھا وہ مال اس کے پاس رہتا تو غیر شرعی طور سے صرف کرتا اور اجر سے محروم ہونے کے ساتھ گنہگار بھی ہوتا وغیرہ، یہ لکھنے کے بعد معارف السنن ص ۱۳۳ میں بھی حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے اسی کے قریب پائی۔ واللہ الحمد۔

مسلمک امام مالکؒ: فرمایا کہ قاعدہ طور بن وقت پر نماز ادا کرے گا، نہ بعد کو اس کی قضا کرے گا جیسا کہ "العارضۃ" للفاضل ابن بکر بن العریبی میں ہے (معارف السنن ص ۱۳۱)

ابن بطلال مالکی نے کہا: حاکمہ پر قیاس کرتے ہوئے صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ قاعدہ طور بن نماز نہ پڑھے گا، اور اس پر اعادہ بھی نہیں ہے، علامہ ابو عمر ابن عبدالبر مالکی نے کہا کہ ابن خواز مند ادائے کہا: صحیح مذہب امام مالکؒ کا یہ ہے کہ جو شخص پانی اور مٹی دونوں پر قادر نہ ہوتا آنکہ وقت نماز بھی نکل جائے تو ایسا شخص نماز نہ پڑھے گا اور اس پر کوئی مطالبہ بھی نہ رہے گا، اسی بات کو مدنی حضرات نے بھی امام مالکؒ سے روا دلت کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔

ابو عمر ابن عبدالبر مالکی کا اختلاف

کہا کہ میں تو اس مسلک کی نسبت کو امام مالکؒ کی طرف صحیح ماننے کو تیار نہیں ہوں، جبکہ اس کے خلاف جمہور سلف عامۃ ائمہما، اور ایک جماعت اہلکین کی ہے شاید اس مسلک کو نقل کرنے والے نے امام مالکؒ کی اس روایت پر قیاس کر کے نسبت کر دی ہے کہ حاکم اگر کسی کے ساتھ باندھ کر قید کر دے اور وہ نماز نہ پڑھ سکے تا آنکہ نماز کا وقت نکل جائے تو اس کے ذمہ اعادہ نہیں ہے، کچھ کہا کہ قیدی جس کے ہتھکڑیاں لگی ہوں اور مریض جس کو پانی دینے والا نہ ہو اور نہ وہ ختم پر قادر ہو تو وہ نماز نہ پڑھے گا، اگرچہ وقت نکل جائے تا آنکہ وضو یا خیم کی صورت میں ہو، ابو عمر نے یہ بھی کہا کہ لہذا اگر پانی و مٹی پر قادر نہ ہو تو وہ اسی حالت میں نماز پڑھے گا اور جب طہات پر قادر ہوگا تو نماز لوٹا لے گا۔ (عمدہ ص ۱۶۳/۲)

رائے مذکور پر نظر

اول تو امام مالکؒ کی طرف صحیح نسبت مذکورہ کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں جبکہ اس مسلک کی روایت کرنے والے بہت سے ثقہ حضرات ہیں اور اگر انہوں نے قیاس سے ہی وہ بات منسوب کر دی ہے تو وہ بھی غلط نہیں، پھر اس طرح کے مسائل اور بھی ملیں گے، جن میں امام مالکؒ کا مسلک جمہور سلف اور اکثر فقہاء کے خلاف ہے تو یہ بات بھی رد کی وجہ نہیں بن سکتی۔

اگرچہ امام مالکؒ نے امام اعظم ابو حنیفہؒ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اسی لئے ان کی فقہ بھی کافی مضبوط ہے، پھر بھی ظاہر ہے کہ امام صاحب کے مدارک اجتہاد تک وہ نہیں پہنچ سکے ہیں اور شاید اسی فرق مراتب کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے جب

پوچھا گیا: وضعت من رائے اہی حنیفہ ولم تضع من رائے مالک؟ (آپ نے امام صاحب کا فقہی مسلک تو وہ دن کیا مگر امام مالک کا نہیں کیا اس کی وجہ کیا ہے؟) جواب میں فرمایا: لم اودہ علما (میں نے اس میں علم نہیں دیکھا) یعنی جس درجہ کا علم و فضلہ امام صاحب کے یہاں دیکھا وہ امام مالک کے یہاں نہیں پایا، اگرچہ علامہ ابن عبدالبر نے اس روایت کو جامع بیان العلم و فضلہ ص ۲/۱۵۸ میں یہ مسئلہ نقل کر کے ناقابل التفات قرار دیا ہے، مگر ہمارے نزدیک اس کا صحیح محمل ہو سکتا ہے جس سے دونوں ائمہ کی کارکنی شان میں فرق نہیں آتا۔ کیونکہ بقول امام شافعی سارے علماء و مجتہدین ہی فقہ و فقہاء میں امام صاحب کے عیال اور خوش چین ہیں اور امام مالک تو امام صاحب کی خدمت میں ایک شاگرد و تلمیذ کی طرح بیٹھا کرتے تھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ حنا بلہ: امام احمد، حنفی، شیعہ و ابن المذہب رکھتے ہیں کہ اسی حالت (بغیر طہارت) میں نماز پڑھ لے اور پھر اسکی قضاء یا اعادہ نہیں ہے، اسی مسئلہ کو امام بخاری نے بھی اختیار کیا ہے،

مسئلہ شافعیہ: امام شافعی کے چار اقوال مروی ہیں (۱) وجوب اداء مع وجوب قضاء اور یہ بقول نووی صحیح الاقوال ہے (۲) استحباب اداء مع وجوب قضاء (۳) وجوب اداء بغیر وجوب قضاء مثل قول امام احمد وغیرہ (۴) عدم اداء مع وجوب قضاء مثل قول امام اعظم۔

حافظ ابن حجر و ابن تیمیہ کے ارشاد پر نظر

حافظ نے لکھا کہ فاقہ طہرین کیلئے وجوب صلوٰۃ (بغیر طہارت) کے قائل امام شافعی، امام احمد، جمہور محدثین اور اکثر اصحاب مالک ہیں پھر وجوب اعادہ کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، الخ (فتح ص ۱/۳۰۱)

حافظ ابن تیمیہ نے لکھا: جسکی آوی کسی حجر سے بنے ہوئے مکان میں (جس میں مٹی نہ ہو) قید ہو، تو وہ استعمال یا باہر و تراب پر قدرت نہ ہو سکی وجہ سے بغیر وضو و تحمیل کے نماز ادا کرے گا۔

یہ جمہور کا مذہب ہے، اور یہ اصح القولین ہے، پھر اظہر القولین میں اس پر نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے، لبقولہ تعالیٰ فاقوا اللہ ما استطعتم و لقولہ علیہ السلام اذا امرتکم بامر فانوا منه ما استطعتم، پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو دو نمازوں کے اداء کرنے کا حکم نہیں کیا ہے، اور جب وہ نماز پڑھے تو اس میں صرف قراءۃ واجبہ پڑھے گا، واللہ اعلم (فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۱/۶۲)

یہاں پہلی بحث تو یہ ہے کہ جمہور کا لفظ جو حافظ ابن حجر اور حافظ ابن تیمیہ نے استعمال کیا ہے، اس کی کیا حقیقت ہے، حافظ نے وجوب صلوٰۃ بغیر طہارت کو امام شافعی، امام احمد، جمہور محدثین و اکثر اصحاب مالک کا مذہب بتلایا مگر یہ موافقت صرف آدمی مسئلہ میں ہے، دوسرے جزو میں اختلاف ہو گیا، جب امام شافعی وغیرہ وجوب اعادہ کے بھی قائل ہیں تو اتنے بہت سے موافقین گننے کا کیا فائدہ ہوا؟ پھر امام شافعی صحیح الاقوال میں جب وجوب اداء مع وجوب قضاء ہے تو کیا یہ اس اصل عظیم کے خلاف نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو ایک وقت کی دو نمازوں کا حکم نہیں کیا ہے، جس کو حافظ ابن تیمیہ نے اپنی دلیل بنایا ہے۔

معلوم ہوا کہ امام شافعی صحیح الاقوال کے امام احمد کے مذہب سے موافق سمجھا نہ سکی طرح صحیح نہیں رہے دوسرے زیادہ غیر اصح اقوال تو ان میں سے کوئی امام احمد کے موافق ہے، کوئی حنفیہ کے، بلکہ وجوب قضاء کے متبوں قول حنفیہ کے موافق ہیں جن میں اصح الاقوال بھی ہے، امام مالک و اصحاب کا مذہب غیر صحیح ہے جیسا کہ ابن عبدالبر کا کلام گزر چکا۔ اس کے بعد جمہور محدثین کی بات رہی تو ارباب صحاح میں سے صرف امام بخاری و نسائی نے فاقہ طہرین کا باب یا نہدھا ہے، امام بخاری نے جو طرز اپنے مسلک کی تائید میں اختیار کیا وہ سامنے ہے امام

لفہ حارف السنن ص ۳۱ سطر ۲۰ میں قال الشافعی کی تحت "وهو البدي بروى عنه المحدثون من اصحابه كما في الفقه" چھپ گیا، جس کا کل ابن العربی کے بعد ہے۔ لکھ کر لی جائے۔ "مؤلف"

و سنائی نے پہلے یہی حدیث الباب ذکر کی ہے، پھر دوسری حدیث لائے کہ ایک شخص کو جنابت پیش آئی، اس نے نماز نہ پڑھی، نبی کریم ﷺ سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا: تم نے ٹھیک کیا، دوسرے کو جنابت پیش آئی اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس نے بھی حضور سے ذکر کیا تو آپ نے اس سے بھی یہی فرمایا کہ تم نے ٹھیک کیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ میں ایسے واقعات اس وقت عدم علم کی وجہ سے ہوئے، اور اسی لئے آپ نے تصویب فرمائی، یہاں پہلے آدمی کو حکم تیمم کا ظلم ہی نہ ہوا ہوگا، ورنہ ظاہر ہے وہ نماز ترک نہ کرتا، جس طرح حضرت عمرؓ کو جنابت پیش آئی اور آپ کو تیمم جنابت کا ظلم نہ تھا، آپ نے نماز نہ پڑھی آپ کے ساتھی عمارؓ کو نفس جواز تیمم للجبب کا تو علم تھا مگر طریقہ معلوم نہ تھا اس لئے زمین پر لوٹ لئے کہ سارے بدن کو مٹی لگ جائے حضور علیہ السلام کے پاس آکر بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ صرف منہ اور ہاتھوں کا مسح کافی تھا اور حضرت عمرؓ کو لاعلمی کے سبب معذور سمجھا اور ترک صلوٰۃ پر کوئی تنبیہ نہ فرمائی، اسی سے یہ مسئلہ نکل آتا ہے کہ جس طرح حضرت عمرؓ نے فاقہ طہورین ہونے کی حالت میں ترک صلوٰۃ کیا اور حضور نے سکوت فرمایا، اس لئے خلیفہ کا مذہب سب سے زیادہ قوی ہے کہ احترام وقت کیلئے تو صرف کھد کر لے اور پانی یا مٹی ملنے پر نماز کی قضا کرے، امام بخاری و سنائی کے علاوہ امام مسلم و ترمذی و ابن ماجہ و موطا امام مالک میں فاقہ طہورین کیلئے کوئی باب نہیں، مسند احمد میں باب وجوب الصلوٰۃ عند عدم الماء والتراب کے تحت یہی حدیث الباب بلفظ فصولو ابغیر وضوء روایت کی ہے، اس موقع پر صاحب بلوغ الامانی نے وجوب صلوٰۃ بغیر طہارت کو جماعت محققین کا مذہب بتلایا ہے، اس کے بعد فتح الباری کی عبارت بالانقل کر دی ہے۔ (۴/۱۹۵)

ابن حزم کی تحقیق: آپ نے بھی حائلہ کا مسلک اختیار کیا ہے، بلکہ یہ ترقی کی ہے کہ نماز کا اعادہ نہیں کرے گا اگرچہ وقت کے اندر ہی اس و پانی مل ہی جائے، معلوم نہیں کہ حائلہ بھی اس کے قائل ہیں یا نہیں، کہیں تصریح نہیں دیکھی، دوسرے انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف یہ بات بھی منسوب کی ہے کہ فاقہ طہورین اگر تیمم پر قادر ہو جائے تو تیمم کر کے نماز پڑھے گا، پھر جب اسے پانی ملے گا تو نماز کا اعادہ کر لے گا، غالباً یہ نسبت صحیح نہیں، کیونکہ تیمم پر قدرت ہونے کی صورت میں جو نمازیں ادا ہوتی ہیں، ان نمازوں کا پانی ملنے پر اعادہ کرنے کی نظر پر کوئی وجہ نہیں ہے، ناسی صراحت دیکھی مگر واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ اس لئے لکھا گیا کہ ابن حزم و دوسرے مذہب کو کراٹنے کیلئے زائد باتیں بھی منسوب کر دینے کے عادی ہیں، شاید اس کیلئے وہ قوی سند کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے۔

حافظ ابن حزم نے اپنے مسلک کیلئے استدلال میں وہی آیت و حدیث ذکر کی ہے جو حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھی ہے اے لحاظ ہو لکھنی ص ۱۳۸/۲: حافظ ابن تیمیہ صرف جمہور کا لفظ لکھا ہے معلوم نہیں انہوں نے بھی جمہور محدثین مراد لیا ہے یا جمہور ائمہ: ہم نے اوپر دونوں کی حقیقت کھول دی ہے۔

جواب استدلال: جو آیت و حدیث اوپر استدلال میں پیش کی گئی ہیں ظاہر ہے کہ ان کا تعلق عام امور و احوال سے ہے، خاص احکام نماز سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، خصوصاً جبکہ نماز کے بارے میں خصوصی احکام بھی وارد ہو چکے ہیں، مثلاً افتتاح الصلوٰۃ الطہور (نماز کی کنجی طہارت ہے) مسلم و ترمذی میں ہے لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور (بغیر طہارت کے کوئی نماز قبول نہیں ہوتی) علامہ نوویؒ نے لکھا کہ طہارت کے شرط صحیح صلوٰۃ ہونے پر اجماع امت ہو چکا ہے، اور اس پر بھی اجماع امت ہے کہ پانی یا مٹی سے طہارت حاصل کئے بغیر نماز پڑھنا حرام ہے، پھر اگر جان ہو جو کرے طہارت کے نماز پڑھے گا تو گنہگار ہوگا، اور ہمارے نزدیک کافر نہ ہوگا، البتہ امام ابو حنیفہؒ سے نقل ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا، کہ اس نے ایک شعار دین کے ساتھ طہارے کیا، یعنی بے وجہ نماز کا کھیل بنایا (نووی ص ۱۱۹/۱ مطبوعہ انصاری دہلی)

فاقہ طہورین اس لئے کہ پانی غسل کیلئے نہ تھا ورنہ شی سے جنابت کا ختم معلوم نہ تھا اس لئے وہ بھی بخلاف عدم مٹی جس طرح امام بخاری و غیرہ نے حضرت اسید و غیرہ پر تلاش کرنے والوں کو فاقہ طہورین قرار دیا ہے۔

مقام حیرت: علامہ ذوی شافعی سے حیرت ہے کہ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے اصح اقوال عند اصحاب و جوب ادا و وجوب قضاء والا قوال قرار دیا ہے، لیکن دلیل کے لحاظ سے قوی الاقوال وجوب ادا مع عدم وجوب قضاء والے قول کو بتلایا ہے اور انہوں نے بھی دلیل قبولہ علیہ السلام اذا امرتکم بامر فالطاعوا منه ما استطعتم لکھی ہے، حالانکہ کسی کام کو حسب استطاعت انجام دینا ایک بات ہے اور اس کو بلا شرائط و ارکان ادا کرنا دوسری چیز ہے یہ بھی لکھا کہ اعادہ کا حکم امر جدید کے زیرِ عید مانا جاسکتا ہے، جو معدوم ہے (نوی ص ۱۱۹) ظاہر ہے جب عدم شرط طہارت کے سبب پہلی نماز کی صحت ہی نہ ہوئی اور وہ کالعدم ہے، تو حکم اعادہ کی ضرورت کیا ہے؟ ایسی تو حکم اول ہی کا اقتضائ نہیں ہوا ہے، اور نماز کا وجوب ذمہ پر سے ساقط نہیں ہوا ہے لہذا جس طرح اور نمازوں کی وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں قضاء کرنی پڑتی ہے یہاں بھی ہوگی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ حافظ بن حجر کی طرح علامہ ذوی بھی مسلک شافعی کی طرف سے زیادہ مطمئن نہیں تھے۔ ورنہ وہ ان کے اصح الاقوال کے مقابلہ میں غیر اصح الاقوال کو اقوی الاقوال دیکھ نہ کہتے۔

تتمہ بحث: شاید بحث کا حق پورا ہو چکا، اب ہم ایک اور بات ارہاب تحقیق کے غور و تامل کیلئے لکھتے ہیں محدث محقق ابو ولاد نے پہلے بھی حدیث الباب لکھی ہے پھر دوسری حدیث ابن عباسؓ سے لائے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کا ہار کھو گیا، تو لوگ رک گئے اور ہار کی تلاش ہوئی خوب صبح ہو گئی، اور اس مقام پر پانی بھی نہ تھا تو حکم تحیم آ گیا۔ مسلمان حضور علیہ السلام کے ساتھ اب تیمم کر کے نماز پڑھی ہوگی، اور جو نماز انہوں نے دوران تلاش میں بغیر وضو کے پڑھی تھی اس کو کالعدم سمجھا ہوگا۔

اگرچہ احتمال وہ بھی ہے کہ حضرت اسید وغیرہ نے بعد کو نماز کی قضا کی ہوگی۔ اور عدم ذکر سے عدم لازم نہیں ہوتا مگر دوسرا احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس روز نماز فجر آخر وقت میں ہوئی ہوگی، جب سب پریشان ہو چکے اور خطرہ ہو گیا تھا کہ پانی نہ ملنے کی وجہ سے نماز قضا ہو جائے گی، اس آخر وقت نماز تک اسید وغیرہ بھی واپس ہو چکے ہوئے جنہوں نے سفر کی وجہ سے اول وقت یا معمول کے مطابق اول یا درمیان وقت میں نماز بلا وضو پڑھ لی تھی، واللہ تعالیٰ اعلم و علیہ اتم و احکم۔ آخر میں ہم حضرت شاہ صاحبؒ کا مختصر فیصلہ کن جملہ پھر نقل کرتے ہیں کہ قائلین جوازِ صلوٰۃ فاقد الطہورین کے پاس نہیں صریح ہے نہ قیاس صحیح۔

بَابُ التَّيْمِيمِ فِي الْحَضَرِ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ وَخَافَ فُوتَ الصَّلَاةَ وَبِهِ قَالَ عَطَاءٌ وَهَذَا الْحَسَنُ فِي الْمَرِيضِ عِنْدَهُ الْمَاءُ وَلَا يَجِدُ مِنْ يَدَاوِلِهِ يَتَيَمَّمُ وَاقْبَلُ ابْنُ عَمْرٍو مِنْ أَزْجِهِ بِالْجُوفِ فَحَضَرَتْ الْفَضْرُ بِمَرْبِدِ النِّعَمِ فَلَصَّى ثُمَّ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ فَلَمْ يَجِدْ

(قیام کی حالت میں جب پانی نہ پائے اور نماز کے فوت کا خوف ہو (تو تیمم) کرنے کا بیان، اور عطاءؒ اسی کے قائل ہیں۔ حسن بصریؒ نے اس مریض کے متعلق جس کے پاس پانی ہو (مگر خود اتنی طاقت نہ رکھتا ہو، کہ اٹھ کر پانی لے لے) اور وہ ایسے آدمی کو (بھی) نہ پائے جو اسے پانی دے یہ کہا ہے کہ وہ تیمم کر لے، ابن عمرؓ اپنی زمین سے جو (مقام) جرف میں تھے آئے اور عصر کا وقت مرید النعم اذخوں کے پاؤں سے (تیمم کر کے) نماز پڑھ لی، پھر مدینہ میں ایسے وقت پہنچ گئے کہ آفتاب بلند تھا اور (نماز کا) اعادہ نہیں کیا۔)

(۳۲۷) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ جَعْفَرٍ بْنَ زَيْبَعَةَ عَنِ الْأَعْرَجِ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْوَلِيدِ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ أَلْبَلْتُ أَنَا وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَسَارٍ فَوَلِيَّ مَيْمُونَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى أَبِي جُهَيْنٍ بَنِ الْخَضَرَاءِ بْنِ الصَّمَةِ الْأَنْصَارِيِّ فَقَالَ أَبُو جُهَيْنٍ أَقْبَلِ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَعُو بْنِ جُمَلٍ فَلَقْبَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ

فَلَمْ يَوْزُ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجَذَارِ فَمَسَحَ بِوُجْهِهِ وَيَدَيْهِ ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام عیسر روایت کرتے ہیں، کہ میں اور عبداللہ بن یبار (حضرت میمونؓ زوجہ نبی کریم ﷺ کے آزاد شدہ غلام، ابو جحیم بن حارث بن صمدانصری کے پاس گئے، ابو جحیم نے کہا کہ نبی ﷺ میری جمل کی طرف سے تشریف لارہے تھے، آپؐ کو ایک شخص مل گیا، اس نے آپؐ کو سلام کیا نبی کریم ﷺ نے اسے جواب نہیں دیا، بلکہ آپؐ دیواری کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے اپنے مناور ہاتھوں کا مسح فرمایا۔ پھر اس کے سلام کا جواب دیا۔

تشریح: آیت تیمم میں چونکہ سفر کی قید ہے، اس لئے اب یہ قلمنا مقصود ہے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں، ہر جگہ جہاں تیمم جائز ہے۔ یہ جواز تیمم تو سب ائمہ کے نزدیک ہے صرف امام ابو یوسف و زفر سے یہ منقول ہے کہ حالت غیر سفر میں نماز تیمم سے درست نہ ہوگی، لہذا جب تک پانی نہ ملے، نماز پڑھنے کا (فتح الباری ص ۳۰۲/۱) لیکن امام ابو یوسفؒ سے دوسرا قول جواز کا بھی نقل ہوا ہے علامہ یعنی نے شرح الاقطع کے حوالہ سے لکھا کہ امام اعظم و امام ابو یوسفؒ آخر وقت نماز تک تیمم کو مؤخر کرنا ضروری قرار دیتے ہیں اگر اس وقت تک پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا۔ (عمدہ ص ۲/۱۶۵) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ کی طرف حافظہ کا صرف ایک قول منسوب کرنا درست نہیں اور بظاہر جواز کا قول ہی رائج ہے اس لئے یعنی نے عدم جواز کا قول نقل بھی نہیں کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام اعظم کا دوسرا قول مشہور یہ ہے کہ پانی ملنے کی امید ہو تو آخر وقت تک نماز کی تاخیر مستحب ہے، تاکہ نماز کی ادائیگی اسلحاہار تین کے ذریعہ ہو سکے، امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر فوت وقت کا خوف ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔

علامہ یعنی نے لکھا کہ اصل جواز تیمم ہی ہے خواہ پانی نہ ملنے کی صورت مصر میں پیش آئے یا باہر، کیونکہ نصوص شرعیہ میں حکم عام ہی ہے، اور یہی مذہب حضرت ابن عمر، عطاء، حسن، اور مجبور ملادہ کا ہے (عمدہ ص ۲/۱۶۵) امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم جائز ہے نماز کا عادیہ ضروری ہوگا، کیونکہ حالت اقامت اور شہر میں پانی کا دستیاب نہ ہونا نادر ہے، امام مالکؒ کا مذہب عدم اعادہ ہے، ذکرہ ابن بطال انسائی (فتح الباری ص ۳۰۲/۱) عمدہ ص ۲/۱۶۵ میں امام مالک سے دو قول بحوالہ مدونہ نقل کئے ہیں، امام بخاریؒ کا مذہب بھی جواز تیمم بشرط خوف فوت صلوٰۃ ہی معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔

امام بخاریؒ نے حدیث ابی الجحیم سے اس طرح استدلال کیا کہ جب حضور اکرم ﷺ نے جواب سلام کا وقت فوت ہونے کا خیال فرما کر تیمم کر کے جواب دیا، تو اگر نماز کا وقت فوت ہونے کا ذکر ہو تو اس وقت بھی تیمم کر کے نماز درست ہوگی، جب ایک مستحب ہی ادائیگی کے واسطے تیمم جائز ہو تو ادائیغہ فرض کیلئے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔

بحث و نظر: صحیح بخاری کی حدیث الباب میں ابو الجحیم کا قصہ بیان ہوا ہے، کیونکہ رجل سے مراد وہ خود ہیں چونکہ انہوں نے حضور علیہ السلام کو بحالت بول سلام عرض کیا تھا، جس کا جواب آپؐ نے تیمم کے بعد دیا، اس لئے اپنی نسبت بے موقع بات کو چھپا گئے لیکن یہاں بخاری کی روایت میں صرف اتنا ہے کہ حضور پُر جمل کی طرف سے تعریف لارہے تھے ایک شخص نے (مراد ابو الجحیم راوی حدیث ہیں) خدمت سے کتاب اللہ علیہ السلام لے کر آیا اور یوم ۱۰/۱۱ میں خروج وقت کے خوف سے بغیر تلاش پانی نہ ملنے پر امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم کے نماز پڑھنے کا حکم درست وقت نہ جب سے لکھا ہے اور اس صورت میں اگر وہ جب تک جمل طلب یا مٹی کو عادیہ واجب ہوگا ورنہ نہیں، اسے عمل طلب کی تفصیل ہے، لایع الدارمی ص ۱۳۳ میں ائمہ بخاری سے مذہب کی تفصیل اس طرح ہے عادیہ کے بارے میں امام احمد کے رد قول ہیں، یحییٰ، ابو یوسفؒ اور امام مالک کا حکم عادیہ ہے، امام شافعیؒ کو جب عادیہ کا قائل ہیں قسطلانی نے کہا۔ (مصر میں تیمم کرنے پر امام مالک کا مذہب تو عدم وجوب عادیہ کا ہے لیکن امام شافعیؒ نے اس کا اس قدر ذکر نہ کیا کہ وہ اس سے کہتا ہے کہ "و یقول سلمہ امام بخاری نے عطاء کا مذہب عادیہ کا کسی نے نہیں لکھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں حنیفہ و مالکیہ کے ساتھ ہیں، اس لئے کہ ہائی کا "و یقول عطاء قال الشافعی" لکھتا جیسا کہ عمدہ ص ۲/۱۶۵ میں نقل ہے، بالاطلاق درست نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم" مؤلف

مبارک میں سلام عرض کیا، آپؐ نے جواب نہ دیا پھر تحفہ فرما کر جواب سلام دیا۔ رجل سے مراد ابو الجحیم ہیں اس کی تعین و تعیین امام شافعی کی روایت سے ہوئی ہے جو آپؐ نے اسی حدیث کی یہ طریق ابی الجحرث عن الاعرج کی ہے جیسا کہ فتح الباری ص ۳۰۲/۱۱ اور عمدہ ص ۱۶/۲ میں ہے (عمدہ میں یہ حدیث پوری نقل کر دی ہے)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر جواب سلام نہ دینے کے تمام طرق و روایت کو پیش کر کے محققانہ تبصرہ کیا اور یہ بھی واضح کیا کہ ان تمام روایات کے اندر دو آدمیوں کے قصے بیان ہوئے ہیں یا تین کے وغیرہ ہم وہ سب ارشادات نقل کرتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی محدثانہ تحقیق

فرمایا:۔ بظاہر ان سب روایات میں تین آدمیوں کے واقعات ذکر ہوئے ہیں، ابو الجحیم کے ایک شخص کے جس کا نام ذکر نہیں ہوا، اور مہاجر بن قنفذ کے، لیکن حقیقت میں ان سب روایات کا تعلق صرف دو آدمیوں سے ہے، ایک ابو الجحیم اور دوسرے مہاجر یا رجل مبہم سے مراد ابو الجحیم ہی ہیں یہ بھی حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ یقین معلوم ہے کہ ابو الجحیم یا رجل کے قصہ میں جو سلام حضور اکرم ﷺ پر پیش کیا گیا ہے، وہ بحالستہ بول کیا گیا ہے اور اسی لئے حضورؐ نے جواب نہیں دیا کیونکہ ایسے وقت میں خدا کا نام لینا ناپسند کیا گیا ہے، بلکہ بات کرنا بھی نامناسب ہوتا ہے، اس کی دلیل درویش ابی دلف و درمدی ہے، جس میں صحابہ بول سلام کی تصریح ہے اور یہ قصہ ابو جہیم ہی کا ہے، اسی طرح دوسرا قصہ میرے نزدیک مہاجر بن قنفذ کا ہے، اس میں بھی صحابہ بول ہی سلام کا ذکر ہے جس کا جواب حضورؐ نے وضو کے بعد دیا ہے۔ (نسائی و ابوی دلف و دس مہاجر کی حدیث میں بھی وہو بول ہے، امام حمادی نے وہو یوضا روایت کیا ہے لیکن صحیح وہی ہے جو ابو دلف و (نسائی) میں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مجھے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ درویش ابی الجحیم و درویش ابن عمروں میں ایک ہی قصہ ہے کہ رجل سے مراد وہی ہیں، اور سلام صحابہ بول میں ہوا ہے، البتہ حدیث ابی جہیم میں قصہ بیان کرتے ہوئے تقدیم و تاخیر ہوئی ہے یعنی رجل کی طرف سے حضورؐ کی تشریف آوری بول سے فراغت و سلام کے بعد ہوئی ہے کہ صحابہ بول ہی میں سلام کر چکے تھے، آپؐ نے ختم کے بعد ان کو جواب سلام دیا ہے اور حدیث مہاجر میں دوسرا قصہ ہے، لہذا صرف دو قصے تھے جو رواۃ و روایات و طرق کے اختلافات سے بہت سے قصے معلوم ہونے لگے۔

العرف الثدی و معارف السنن کا ذکر

تقریباً یکساں بات اختصار کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ نے دارالعلوم دیوبند کے درس ترمذی شریف میں بھی فرمائی تھی جو العرف الثدی ص ۵۵ میں مذکور ہے، وہاں حضرتؒ نے فرمایا تھا کہ دیکھا جائے یہ واقعہ اور صحیحین کا روایت کردہ واقعہ ایک ہی ہے یا دو ہیں، اگر ایک ہے تو دونوں کی حدیثوں میں توفیق دیں گے اس طرح کی حدیث ابی جہیم میں تقدیم و تاخیر مان لیں گے، یعنی حضورؐ کے یزہر جمل کی طرف سے تشریف لانے کا ذکر مقدم کر دیا حالانکہ وہ ان کے سلام کرنے سے مؤخر تھا، دوسرا واقعہ مہاجر بن قنفذ کا ہے الخ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی ابتدائی تحقیق بھی وہی تھی جس کو آپؐ نے آخری دور میں بخاری شریف ذابیل میں مزید توثیق و وثوق اور تفصیل و ایضاح کے ساتھ بیان فرمایا اور حدیث ترمذی و حدیث صحیحین میں توفیق کو آپؐ نے پہلے بھی پسند فرمایا تھا اور بعد کو بھی، اس توفیق کی مستحسن صورت تقدیم و تاخیر کو تکلف و تجسس کے سلسلہ میں لے جانے کی وجہ نہیں سمجھ سکے جس کی تعبیر رفیع محترم علامہ محقق بخاری دام فیہم نے معارف السنن ص ۱۸۱/۱

فیض الباری ص ۱۸۱/۱ تا ۱۸۳/۱ میں اور حضرت مولانا عبد القدیر صاحب دام فیہم کی ضمیمہ نقلی تقریر در بخاری شریف حضرت شاہ صاحبؒ میں بھی اسی کے مطابق ہے جو تمام العرف نے تقریب کے حضرت شاہ صاحبؒ نے نقلی حواشی آثار السنن ص ۲۲ ج بر بن عبد اللہ کی روایت ابن عباس سلام صحابہ بول پر لکھا کہ کسی ہی روایت ص ۲۱/۱۱ میں بھی ہے، اور حدیث جابر و بارہ بول نقل الغض بام حمادی میں بھی ہے، وہی وہ سب ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے، متعدد واقعات کا نہیں ہے،

میں اختیار کی ہے دوسرے انہوں نے یہ بھی لکھا کہ ”عہدہ القاری ص ۱۶۷ و ۱۶۸/۲ میں ذکر شدہ احادیث الباب وطرق وفتاویٰ کے پیش نظر مجھے متحقق ہوا کہ ابوجہیم کا واقعہ حدیث ابن عمر کے واقعہ سے الگ ہے اور شاید واقعہ حدیث ابن عمر ہی واقعہ مہاجر بن خلفہ ہے، بلکہ وہاں اور بھی واقعات ہیں۔“
ظاہر ہے یہ دوسری بات بھی حضرت شاہ صاحب کی تحقیق کے خلاف ہے کیونکہ حضرت نے تو اس کے برعکس صرف دو قصے بتائے اور ابوجہیم اور حدیث ابن عمر کے واقعہ کو ایک بتلایا اور مہاجر کے واقعہ کو الگ دوسرا واقعہ قرار دیا، جس کو موصوف نے واقعہ حدیث ابن عمر کے ساتھ متحد ظاہر کیا ہم نے یہاں اہل علم و تحقیق کے غور و فکر کے واسطے پوری بات نقل کر دی ہے۔ واللہ الموفق للصواب۔

قصہ مہاجر بن خلفہ کے بارے میں چار روایات، اور ابوجہیم ورجل بمم کے بارے میں بارہ روایات کا ذکر فیض الباری ص ۱۴۰/۱ میں آگیا ہے، اسی طرح بہت سی روایات وطرق عہدہ ص ۱۶۷/۲ میں بیان ہوئی ہیں، ان سب کو خاص ترتیب کے ساتھ یہاں پیش کرنے کا ارادہ تھا مگر طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔

حدیث مہاجر کی تحقیق: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: اس کی روایت ابن ماجہ سے تو صحیح و معلوم کرنا حال معلوم ہوتا ہے، جس سے انکار کے واسطے سنی طہارے کی شریعت مفہوم ہوتی ہے اور اس سے اسلام ملھائی نے عدم وجوب تسمیہ قبل الوضو پر استدلال بھی کیا ہے اور ان پر ہم نے تحکم کا یہ اعتراض نہیں پڑتا کہ اس سے تو انتخاب بھی فتم ہو جائے گا جو حنیف کا مسلک ہے اس لئے کہ وہ مملھائی نے اس کا نسخ مانا ہے، یعنی پہلے انکار کیلئے بھی طہارت واجب تھی ایک زمانہ تک اس کے بعد منسوخ ہو گئی اور جب وجوب منسوخ ہوا تو انتخاب باقی رہ سکتا ہے، دوسری روایت ابو داؤد کی ہے جس میں سلام بجمیل بول کا ذکر ہے، اس سے اتنا ہی ثابت ہوگا کہ ایسی حالت میں جواب نہ دیا جائے، جیسا کہ ابوجہیم ورجل بمم ابوالاحادیث سے بھی ثابت ہوتا ہے۔
اشکال وجواب: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: ایک اشکال اب یہ رہتا ہے کہ پانی کی موجودگی میں تحکم کا جواز کیسے ہوا؟ اس کا حل یہ ہے کہ جن امور کیلئے طہارت و وضو شرط نہیں ہے ان کیلئے باوجود پانی کے بھی تحکم درست ہے، جیسا کہ صاحب بحر تحقیق ابن تحیم کی تحقیق ہے، اگرچہ شامی نے اس کو رد کیا ہے، کیونکہ صاحب بحر کا درجہ شامی سے بہت بلند ہے اور اسی لئے میں صاحب بحر کی تحقیق مذکور کو صواب و راجح سمجھتا ہوں۔

دوسرا اشکال وجواب

حدیث مہاجر سے ثابت ہوا بغیر طہارت ذکر اللہ کی شرعاً اجازت نہیں، حالانکہ دوسری حدیث عائشہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام ہر حالت میں ذکر اللہ فرماتے تھے، اور اسی لئے سب کے نزدیک بغیر وضو بھی ذکر الہی کی شرعاً اجازت ہے، اس کا حل یہ ہے کہ اول تو حدیث مہاجر میں بہت اضطراب ہے، تفصیل نصب الرایہ میں دیکھی جائے، اور عہدہ ص ۱۶۸/۲ میں استنباط احکام کے تحت لکھا کہ محقق ابن قیم العید نے اس حدیث کو موقوف قرار دیا ہے اور بخاری و مسلم کی حدیث ابن عباس کے معارض بھی کیا ہے، جس سے بغیر وضو کے ذکر اللہ و قراءۃ قرآن کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس کے مقابلہ میں مسند بزار کی حدیث ابن عمر بھی بہ سند صحیح مروی ہے کہ ایک شخص حضور علیہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: شیخ تقی الدین بن قیم العید کو بھی اس میں اشکال گذرا ہے کہ جب بغیر طہارت خدا کا نام نہ لیتے تھے تو لازم آتا ہے کہ ابتداء وضو بھی بسم اللہ نہ کہتے ہوئے حالانکہ ابوالقیاس شافعی نے پہلے آیت بعد کو امید ہے جواب دی ہے کہ سلام بجمیل بول تھا اور اس حالت میں جواب پند نہیں کیا تھا۔
سے بجمیل ثابت حضور علیہ السلام کا تحکم نہ کرنا مصنف ابن ابی شیبہ سے ثابت ہوا اس لئے بھی صاحب بحر کا قول صحیح تر ہے۔

یہ حدیث عہدہ القاری ص ۱۶۸/۲ پر پہلی سطح میں ذکر ہوئی ہے، فیض الباری میں مضمون فرق سے درج ہوا ہے اسی طرح دوسرے مقامات نقل و ضبط کے عدم مریضت اصول کی وجہ سے دوسرے مواضع کی طرح یہاں بھی ہیں۔ نیز مطبوعی اغلاط ہیں، ضرورت ہے کہ فیض الباری کی دوسری طبعات کسی نہایت اچھے مستحق عالم حدیث و تحقیق کی نظر کافی کے بعد کرائی جائے۔ واللہ الموفق

السلام کے پاس سے بحالت بول گزرا، آپؐ کو سلام کیا تو آپؐ نے جواب سلام دیا اور پھر بلا کر فرمایا: میں نے اس خیال سے جواب دے دیا کہ تم کہو گے میں نے رسول اللہ ﷺ کو سلام کیا جواب نہیں دیا، لیکن آئندہ ایسی حالت میں مجھے دیکھو تو سلام نہ کرنا، اگر یہاں کرو گے تو میں جواب نہ دوں گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اگر تمام روایات کا محور ایک ہی قصہ ہے یعنی سلام بولنا مشغولی بول کیا گیا تھا جیسا کہ میں نے تحقیق کے بعد واضح کیا ہے تو بغیر طہارت کراہت ذکر سے پیشاب کرنے کی حالت مراد ہوگی کہ ایسی حالت میں ذکر اللہ ناپسندیدہ ہے، اگرچہ طہارت کا لفظ عام بولا گیا ہے۔

تیسرا اشکال وجواب

اس سے حضور علیہ السلام کے قولی ارشاد کی توجیہ تو ہو جاتی ہے لیکن آپؐ نے فعل کی توجیہ نہ ہو سکی کہ آپؐ نے بول سے فراغت کے بعد بھی فوراً جواب کیوں نہ دیا اور بعد ختم یا وضو ہی کے جواب کیوں دیا، اس کا حل یہ ہے کہ جس کراہت کا ذکر آپؐ نے فرمایا وہ کراہت فقہی یا شرعی تھی بلکہ طبی تھی۔

ذی الحسٹھ مصلیٰ طہارت کا احساس ایسے امور میں خاص ہوتا ہے کہ کسی بات سے ذرا سا بھی انقباض ہو یا انشراح میں کمی ہو تو وہ اس سے روحانی اذیت محسوس کرتی ہیں، پھر رسول اللہ ﷺ کی طبع مبارک تو ظاہر ہے نہایت اعلیٰ مراتب نزاہت و لطافت پر تھی۔ نیز یہاں دوسرا فرق بھی ہے فوراً فراغت بول کے بعد وقت اور کچھ دیر بعد کے وقت میں کیونکہ بول و برازیسے امور سے فراغت کے بعد بھی کچھ دیر تک انقباضی و غیر انشراح حالت موجود رہتی ہے، پھر جب کچھ وقت گزر جاتا ہے اور ان حالات کا تصور ذہول و تسلیان کی نذر ہو جاتا ہے، تو وہ انقباضی و غیر انشراح کیفیت بھی ختم ہو جاتی ہے، اس لئے حضور علیہ السلام کے وضو یا ختم میں جو وقت گزرا وہ اگرچہ آپؐ کے ہمہ وقت باطہارت رہنے کے تعامل کے تحت تھا، مگر اس میں جو وقت گزرا اسے میں وہ حالت بول کی انقباضی کیفیت بھی ختم ہو گئی اس طرح طبی کراہت زائل ہو جانے پر آپؐ نے جواب سلام مرحمت فرمایا: اس لئے حضور علیہ السلام کے فعل و مل کے بارے میں جو اشکال تھا وہ بھی رفع ہو گیا۔ واللہ اعلم الاول والاخر

چوتھا اشکال وجواب

ترغی کی حدیث میں ہے کہ حضور علیہ السلام اپنے تمام اوقات میں ذکر اللہ فرمایا کرتے تھے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آپؐ کو کسی حالت میں بھی ذکر اللہ کرنے سے ممانعت تھی، دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کو قرآن سے کوئی امر عوام جنابت کے مانع نہ ہوتا تھا، پھر یہاں جواب سلام نہ دینے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب امام محمدی نے توضیح کا دیا ہے، دوسرا جواب ہے کہ استبراء سے قبل و بعد کی کراہت میں فرق ہے، مولانا محمد مظہر شاہ صاحبؒ (تلمیذ شاہ آفاق صاحبؒ) سے منقول ہے کہ اگر غافل و بے لگائی ابھی آیا ہو تو سلام کا وجہ اب نہ دے اور مولانا گنگوئی نے فرمایا کہ جواب دے جو فقہ کے مطابق ہے۔ ان دقائق امور پر نظر کی جائے تو ظاہر ہوگا کہ فقہی مسئلہ اور احادیث میں کوئی مخالفت نہیں ہے ہر حکم اپنے اپنے مرتبہ میں صحیح ہے۔

قولہ ولا یجد من یناولہ: حضرت نے فرمایا کہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ قدرت باہر معجز نہیں اس لئے اگر دوسرا آدمی بیمار کو پانی دے بھی سکے یا وضو کر سکے بھی کسی اس کی وجہ سے وضو ضروری نہ ہوگا بلکہ ختم کرنا جائز و درست ہوگا، البتہ صاحبین کے نزدیک یہی مسئلہ ہے جو امام بخاری نے اختیار کیا ہے کہ ان کے نزدیک قدرت دوسرے کی وجہ سے بھی معجز ہے، اور ختم جب ہی درست ہوگا کہ دوسرا آدمی بھی حد نہ کر سکے۔

لے عالم المعروف نے درپ بخاری میں بھی یہی الفاظ حضرت شاہ صاحبؒ سے سنے تھے جو اسی وقت کے لوٹ کے ہوئے محفوظ ہیں فیض الہادی ص ۱۴۰/۵ میں جواب سلام، بحالت استبراء (کڑھیلے پانی سے کرتے ہیں) اور بعد استبراء سے تعبیر کیا ہے۔ واللہ اعلم "منوال"

مزید:- پاڑہ اونٹ وغیرہ کا، دوسرے معنی کلیان، بکجور وغیرہ کا، جہاں رسیوں وغیرہ پر بکجوروں کے خوشے لٹکا کر سکھاتے ہیں،
پڑجمل:- اس کنویں میں اونٹ گر گیا تھا، اس لئے یہ نام پڑ گیا تھا۔

بَابُ هَلْ يَنْفَعُ فِي يَدَيْهِ بَعْدَ مَا يَضْرِبُ بِهِمَا الصَّعِيدَ لِلتَّيْمِ
(جب تیمم کے لئے زمین پر ہاتھ مارے تو کیا ان کو پھونک کر مٹی جھاڑ دے؟)

(۳۲۸) خَلَفْنَا آدَمَ قَالَ لَنَا شُعْبَةُ قَالَ لَنَا الْحَكَمُ عَنْ زَوْعَنِ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَنْ أَبِيهِ قَالَ
جَاءَ وَجُلَّ إِلَى عَمْرِو بْنِ الْغَطَّابِ فَقَالَ إِنِّي أَجَبْتُ فَلَمْ أَصِبِ الْمَاءَ فَقَالَ عُمَارُ بْنُ يَاسِرٍ لِعُمَرَ بْنِ الْغَطَّابِ
أَمَا تَذَكَّرُ أَنَّا كُنَّا فِي سَفَرٍ أَنَا وَأَنْتَ فَأَجَبْنَا فَأَمَّا أَنْتَ فَلَمْ تَفْضَلْ وَأَمَّا أَنَا فَتَمَعْتُكَ فَضَلْتُ فَلَمْ تَذَكَّرْ ذَلِكَ
لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا فَضْرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَفِّهِ الْأَرْضَ وَنَفَخَ فِيهِمَا ثُمَّ
مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفْفَيْهِ.

ترجمہ:- حضرت سعید بن عبدالرحمن بن ابزی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا:- ایک شخص حضرت عمر بن خطابؓ کے پاس آیا اور کہا مجھے غسل کی ضرورت ہوگی اور پانی مل نہ سکا تو عمار بن یاسر نے عمر بن خطابؓ سے کہا، کہ کیا آپ کو یاد نہیں ہم اور آپ سفر میں تھے اور حاضر جنابت میں ہو گئے تھے، تو آپ نے تو مارتا نہیں پڑھی اور میں (مٹی میں) لوٹ گیا اور نہ پڑھ لی۔ پھر میں نے نبی کریم ﷺ سے اس کو بیان کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تجھے صرف یہ کافی ہے (یہ کہہ) کہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا اور ان میں پھونک دیا، پھر ان سے اپنے منہ اور ہاتھوں پر مسح فرمایا۔

تشریح:- حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے تراجم میں لکھا کہ مٹی پر ہاتھ مار کر ان کو جھاڑنا اس وقت ہے کہ ہاتھوں پر مٹی زیادہ لگ جائے اور اس سے صورت بگڑتی ہو۔ (کیونکہ مثلاً صورت بگاڑنا ممنوع ہے)
حضرت اقدس لنگوٹیؒ نے فرمایا:- تیمم چونکہ وضو کا قائم مقام ہے تو پانی کی طرح بظاہر سارے عضو پر مٹی پہنچانے کا بھی ضروری ہوتا معلوم ہوتا تھا، تو ایام بخاری نے اس کا ازالہ کیا اور بتلایا کہ مسح کا استیعاب تو ہونا چاہئے مگر مٹی سارے عضو پر لگانے میں استیعاب ضروری نہیں اور نہ حضور ہاتھ جھاڑ کر اس کو کم نہ کرتے۔ (لامع ص ۱۳۶/۱)

حنفیہ کے نزدیک تیمم کا طریقہ

یہ ہے کہ جنس ارض پر دونوں ہاتھ مارے اور ان کو چہرہ پر پھیرے، پھر دوسری بار ہاتھ مارے، اور بائیں ہاتھ کی تھیلی داہنے ہاتھ کی تھیلی کی پشت پر رکھ کر چھوٹی تین انگلیوں اور آدمی تھیلی سے کہنی تک مسح کرے، پھر اوٹھے اور پاس کی انگلی و تھیلی کے ذریعہ کہنی سے تھیلی کی انگلیوں تک مسح کرے، اس کے بعد داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ کا مسح بھی اسی صورت سے کرے۔

تیمم کے رکن دو ہیں، دوبار مٹی پر ہاتھ مارنا، اور پورے اعضاء کا مسح، شروط ۶ ہیں، (۱) پانی کا وجود نہ ہونا (یا کسی وجہ سے اس کے استعمال سے محذور ہونا)، (۲) نیت، (۳) مسح، (۴) تین یا زیادہ انگلیوں کے ذریعہ جنس ارض سے مسح کرنا، اس کا مطہر ہونا، کہا گیا کہ اسلام بھی شرط ہے۔
تیمم کی سنتیں ۸ ہیں، (۱) بسم اللہ پڑھنا، (۲) دونوں تھیلیوں کو زمین پر مارنا، (۳) ہاتھ جھاڑنا، (۴) مسح میں اقبال واد پار، (۵) جس طرح اوپر بیان ہوا، (۶) انگلیوں کو کھلا رکھنا، (۷) ترتیب، (۸) موالاۃ (انوار المحمود ص ۱۳۶/۱)

کتاب الفقہ ص ۱۱۳/۱ میں یہ اضافہ ہے:- (۹) داؤدی اور انگلیوں کا خلال (۱۰) انگلی کو حرکت دینا (جس کے قائم مقام ہے) (۱۱) تیان، (۱۲) مسواک کرنا، خفیہ کے نزدیک ٹکراؤ سحر کر دہ ہے اور بالکب، شافیہ، و حنابلہ کے یہاں بھی اسی طرح ہے۔

استیعاب کا مسئلہ: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ چہرے اور ہاتھوں کا کھنکھانے تک پورے اجزاء کا استیعاب سحر ضروری ہے یہی ظاہر روایت بھی ہے اور امام شافعی وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ نووی و زبیری نے ذکر کیا ہے، علامہ بیہقی نے کہا: حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کی ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں کے اکثر حصوں کا مسح کافی ہے کہ دفع اللہ الخرج اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے اس روایت کی تصحیح بھی کی گئی ہے، لہذا انگلیوں کا خلال، لیکن داؤدی کا نکالنا واجب نہ ہوگا لیکن ظاہر روایت اور مفتی بہ قول و صحیح تراستیعاب محل ہی ہے تا کہ بدل یعنی خیمہ اصل (وضو) کے ساتھ محقق ہو سکے اور اصل کی مخالفت سے بچ سکیں۔

لہذا انگلی کا نکالنا اور انگلیوں کا خلال آنکھ کے اوپر ابروؤں کے نیچے کے حصہ کا اور رخسار و کان کے درمیان کے حصہ کا مسح بھی ضروری ہوگا انجلی (دینی احادیث ص ۱۳۶/۲)

پہلے اشارہ ہو چکا کہ امام صاحب کے نزدیک انگلی کو نکالنا ضروری نہیں بلکہ بلا دینا ہی اس کا مسح ہے علامہ ابن رشد نے ہدایۃ المجتہد ص ۶۰/۱ لکھا:- امام ابو حنیفہ، امام مالک وغیرہ کے نزدیک صرف مسح کافی ہے یہ ضروری نہیں کہ مٹی کی تمام اعضاء جسم کو لگ جائے، ورنہ حضور علیہ السلام اپنے ہاتھوں سے مٹی نہ چھڑاتے لیکن امام شافعی نے مٹی کا پورے اعضاء پر ختم کو پہنچانا واجب قرار دیا ہے، علامہ ابوبکر صامی نے لکھا کہ مقصد مسح ہاتھوں کا مٹی پر رکھنا ہے، مٹی اٹھانا نہیں ہے، ورنہ ہاتھ جھٹکنا اور پھونک مارنا ثابت نہ ہوتا۔ (امانی ص ۱۳۶/۲)

حدیث الباب میں جو حضرت عمر و عمار کا واقعہ مذکور ہے، میں کافی تتبع و تلاش کے باوجود نہ معلوم کر سکا کہ یہ کس وقت کا ہے، اسی واقعہ کی وجہ سے حضرت عمر کی طرف منسوب ہوا کہ وہ جواز خیمہ للجب کے قائل نہیں تھے۔ صحیح بات آگے آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

بَابُ السِّيمِّ لِلْوَجْهِ وَالْكَفَيْنِ

(منہ اور ہاتھوں کے تیمم کا بیان)

(۳۲۹) حَدَّثَنَا حُجَّاجٌ قَالَ قُلْنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي الْحَكَمُ عَنْ ذُرٍّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ عَشَارٌ بَهْلَا وَضَرَبَ شُعْبَةُ بِيَدَيْهِ الْأَرْضَ ثُمَّ أَذْنَا هُمَا مِنْ لِيهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ وَكَفَيْهِ وَقَالَ الْمُضَرُّ أَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ سَبْعُ ثُرَا عَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ الْحَكَمُ وَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ عَشَارٌ الصُّعْبَةُ الطُّعْبُ وَهُوَ الْمُسْلِمُ يَجْعَلُهُ مِنَ الْمَاءِ.

ترجمہ: حضرت سعید بن عبد الرحمن بن ابی انسی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ عمار نے یہ (سب واقعہ) بیان کیا، اور شعبہ نے (جو راوی اس کے ہیں) دونوں ہاتھ زمین پر مارے، پھر انہیں اپنے منہ سے قریب کیا، اور اس سے اپنے منہ اور ہاتھوں کا مسح کیا اور بھرنے کہا کہ مجھ سے شعبہ نے اور شعبہ نے حکم سے روایت کیا، حکم نے کہا کہ میں نے ذر کو ابن عبد الرحمن سے بھی سنا۔ انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا کہ عمار نے کہا: پاک مٹی مسلم کیلئے وضو کا کام دے گی اور پانی سے بے نیاز کرے گی (جب تک وہ نہ ملے)

(۳۳۰) حَدَّثَنَا سُلَيْمٌ بْنُ خُزَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذُرٍّ عَنْ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ هَبَّ عَمْرٌ وَقَالَ لَهُ عَمَارٌ كُنَّا فِي سُرْبَةٍ فَأَجْبَنَّا وَقَالَ نَقُلْ لِيهِمَا.

(۳۳۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِّغَنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ ابْنِ عَرِ
ابْنِهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ عَمَارٌ لِعُمَرَ مَعَكَ فَاتَّيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَكْفِيكَ الْوَجْهُ وَالْكُفَيْنِ.

(٣٣٢) حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ ذَرِّعٍ عَنِ ابْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْهَزْزِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ قَالَ لَوْ عَمَّارٌ وَسَاقُ الْحَدِيثِ.

(٣٣٣) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ ابْنِ ذَرِّغَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِيزٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ عَمَّا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ الْأَرْضَ فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ.

ترجمہ ۳۳۰: امین عبدالرحمن بن ابی اسبغہ والدہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس حاضر تھے، ان سے عمارؓ نے کہا کہ ہم ایک سر میں گئے تھے کہ ہم کو غسل کی ضرورت ہوگئی اور (غوض فیہا کی جگہ) تفصیل لپیٹا کہا۔

ترجمہ ۳۳: ابن عبدالرحمن بن ابی ہاشم، اپنے والد عبدالرحمن سے روایت کرتے ہیں، انہوں نے فرمایا کہ عائشہؓ نے حضرت عمرؓ سے بیان کیا کہ میں (تیمم) جنابت کیلئے زمین میں کلوت گیا، پھر نبی کریم ﷺ کے پاس حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں منہ اور دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا کافی تھا۔

ترجمہ ۳۳۲: ابن عبد الرحمن بن ابری، عبد الرحمن سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس حاضر ہوا اور باقی پوری حدیث بیان کیا۔

ترجمہ ۳۳۳: ابن عبدالرحمن بن ابی اسبغہ سے روایت کرتے ہیں، عمارؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے اپنا ہاتھ زمین پر مار کر اپنے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح کیا تھا۔

تشریح: محقق بحثی نے فرمایا:۔ اس باب کی احادیث و آثار کا مطلب بھی وہی ہے جو اس سے پہلے باب کی حدیث کا تھا، فرق اتنا ہے کہ وہاں ہر طریق آدم بن شعبہ مرفوع روایت ذکر کی تھی، اور یہاں وہی بات امام بخاری نے اپنے چھ مشائخ سے روایت کی ہے وہ سب بھی شعبہ ہی سے روایت کر رہے ہیں لیکن ان روایات میں سے تین موقوف ہیں اور تین مرفوع ہیں (الح (عمدہ ۳/۲۱۸)

حضرت نگلوئی نے فرمایا:۔ امام بخاری کا مقصد ان سب اسانید مختلفہ کے یکجا جمع کرنے سے روایت عمار کا اضطراب دفع کرنا ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کتب حدیث کی مراجعت کے بعد روایات عمار کا اضطراب بالکل واضح ہو جاتا ہے، امام بخاری نے کثرت طرق رکھا کر یہ بتلایا چاہا کہ وجہ کفین والی روایت، بہ نسبت دوسری روایات عمار کے راجح ہے۔ حضرت شیخ الحدیث دامت فیہم نے ذیل میں لکھا۔ امام طحاوی نے بھی شرح الآثار میں اضطراب کو نمایاں کیا ہے، محقق یعنی نے امام طحاوی وغیرہ سے نقل کیا کہ عمار کی حدیث اضطراب کی وجہ سے حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ کبھی تو وہ تیمم کو طہیلس تک بتاتے ہیں۔ کہیں گنوں تک، کبھی مؤذنوں تک، کبھی بغیوں تک، اسی لئے امام ترمذی نے بھی لکھا کہ بعض اہل علم نے تیمم وجہ کفین کے بارے میں حدیث عمار کو ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ ان سے مناسبت و باطل کی بھی روایت مروی ہے ابن عربی نے کہا:۔ حدیث میں یہ بات عجیب و غریب ہے کہ اگر صحیح نے حدیث ہی پر اتفاق کر لیا، حالانکہ اس میں اضطراب اختلاف اور زیاتی نقصان سب ہی کچھ ہے۔ اس کو نقل کر کے حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے یہ نقد بھی خوب کیا کہ ابن عربی کے دوائے اتفاق پر تعجب اس سے بھی زیادہ ہے (لاح ص ۱۳۶/۱) کیونکہ اگر صحاح میں سے امام ترمذی و ابوداؤد وغیرہ بھی تو ہیں جو حدیث عمار کے ضعف و اضطراب کی طرف اشارہ کر گئے ہیں، پھر صحیح براتفاق کیسے ہو گیا؟!

حدیث ہمارے کی تخریج امام احمد، ابو داؤد و ترمذی نے بھی کی ہے لیکن ابو داؤد و ترمذی نے اس پر سکوت کیا، (تحدیث احمدی ص ۱/۱۳۳)
امام بخاری نے اس باب میں دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک تو حدیث ہمارے کے ذکر پر تنہا کیلئے ایک ہی ضرب ہے جو کہ کمین کا مسح کرنا، اور صرف کمین کا مسح کافی ہوتا، دوسرے تنہا کیلئے ایک ضرب کا طہارت مطلقہ ہونا، جس کی طرف دقال الضرب الخ سے اشارہ کیا ہے، ان دونوں مسئلوں پر ہم کسی قدر تفصیلی روشنی ڈالتے ہیں وہاں اللہ المتوفیق۔

بحث و نظر: امام ترمذی نے لکھا: اس بارے میں حدیث ہمارے کے سوا حدیث عائشہؓ و ابن عباسؓ بھی ہیں بخاری کی حدیث حسن صحیح ہے اور یہ قول بہت سے صحابہ کا ہے، جن میں عمار، ابن عباسؓ ہیں، اور تابعین میں سے شعبی، عطاء و کھول ہیں، یہ حضرات تنہا کو ایک ہی ضرب پر جو کہ کمین کیلئے تلاتے ہیں، یہی مذہب امام احمد و اہل حق کا ہے اور بعض اہل علم جن میں حضرت ابن عمرؓ، جابرؓ، ابراہیمؓ و حسنؓ ہیں، ایک ضرب پر جو کہ کمین اور دوسرا پیرین کیلئے مرتبین تک تلاتے ہیں، یہ مذہب سفیان ثوری، امام مالک، ابن مبارک، و امام شافعی، کا ہے (یہی قول امام ابو یوسفؒ اور آپ کے اصحاب کا ہے)

امام شافعی رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے اپنی کتاب الام ص ۱/۳۳ (مطبوعہ ایتام سورنی بمبئی) میں باب کیف التیم کے تحت اپنی سند سے حدیث مرفوعہ صحیحہ ذرا مین کی روایت کی، پھر عقلی دلیل نقل کی کہ تنہا چونکہ وضو کے غسل پر جو پیرین کا بدل ہے اس لئے وضو ہی کی طرح مسح بھی ہوتا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ نے صرف ان دو کے مسح کا حکم فرما کر باقی اعضاء وضو و غسل کا حکم اٹھا دیا، پھر لکھا کہ تنہا میں ذرا مین کا مسح مرتبین تک ضروری ہے اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ پھر اس کے بغیر بھی چارہ نہیں کہ جب کیلئے مٹی پر ہاتھ مارنا مستقل ہو اور ہاتھوں کیلئے دوبارہ ہوا اس کے بغیر درست نہ ہوگا۔ الخ
یہ امام شافعی کے ارشادات ہیں جو معاندین حنفیہ کے نزدیک بھی مسلم محدث اعظم ہیں اور بلند پایہ مجتہدین بھی ہیں۔

مسلم امام مالک رحمہ اللہ

موطأ میں باب العمل فی التیم کے تحت حضرت ابن عمرؓ کے دو اثر درج ہوئے ہیں اور دونوں میں مسح الی العرقین کا ثبوت ہے
حدیث ہمارے کا اضطراب سنن بیہقی سے بھی ثابت ہوتا ہے، ان کی سب روایات جمع کر دی ہیں اور امام بیہقی نے باب کیف التیم کے تحت ضربین اور مسح الی الذرا مین والرقین کی روایات بھی جمع کی ہیں، جو حضرت ابن عباسؓ، اعرابؓ، ابن عمرؓ و اہل حق ہیں
امام بیہقی نے لکھا کہ یہی قول سالم بن عبد اللہ، حسن بصری، شعبی و ابراہیمؓ سے بھی مروی ہے (سنن بیہقی ص ۱/۲۵) پھر امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے۔۔
ہم ہمارے روایت جو کہ کمین والی کو اس لئے نہیں لیتے کہ نبی کریم ﷺ سے ہمیں یہ بات ثبوت کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ آپ نے چہرہ اور ذرا مین کا مسح فرمایا ہے (ذرا مین کا بازو، یعنی کہنی سے سج کی انگلی تک کے حصہ کو کہتے ہیں) دوسرے یہ کہ یہ صورت قرآن مجید کے احوال سے زیادہ قریب ہے اور قیاس کے لحاظ سے زیادہ سوزوں و مناسب ہے کہ کوئی کسی چیز کا بدل بھی اسی جیسا ہوتا چاہئے، اور زعفرانی نے امام شافعیؒ کے واسطے سے بھی حدیث ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ تنہا میں ایک بار چہرہ کیلئے ہاتھ مارے اور دوسری بار ہاتھوں کیلئے کہنوں تک اور بیان کیا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا اسی طرح غسل ہم نے اپنے اصحاب کا دیکھا اور اس بارے میں حدیث حضور اکرم ﷺ سے بھی روایت کیا گیا ہے اگر میں اس کو ثابت جانتا تو اس سے توازن نہ کرتا اور اس میں شک کرتا آگے امام بیہقی نے لکھا۔۔۔ مسح وہ کمین حدیث ہمارے میں ضرور ثابت ہے، بلکہ حدیث مسح ذرا مین کی نسبت اجماع بھی ہے مگر حدیث مسح ذرا مین بھی جدید ہے ان شواہد کی وجہ سے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں، اور دوسری قصہ ہے کہ ہاں اگر حدیث ہمارے ابتدا و تنہا میں نزول آیت کے وقت ہے تو مسح ذرا مین والی حدیث اس کے بعد کی شہرتی ہے لہذا اسی کا اجماع اولیٰ ہے اور یہی کتاب اللہ و قیاس سے بھی زیادہ قریب ہے اور حضرت ابن عمرؓ کا نقل بھی اسی کے مطابق صحت کے ساتھ ثابت ہے اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے اس کا وجہ کمین بھی مروی ہے لیکن حضرت علیؓ سے اس کے خلاف بھی روایت کیا گیا ہے (بیہقی ص ۱/۲۱۱)

سچے حدیث کا مشورہ ہزار میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تنہا میں دوبار مٹی پر ہاتھ مارنا تھلا، ایک مرتبہ چہرہ کیلئے، دوسری بار دونوں ہاتھوں کیلئے کہنوں تک، جس کے راوی مرتبین میں کلام کیا گیا ہے، دوسری حدیث ابن عباسؓ کی تخریج حاکم بیہقی، عبد الرزاق و طبرانی نے کی ہے، کذا فی شرح سران احمد (تحدیث ص ۱/۱۳۳) حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت بیہقی ص ۱/۲۵ میں مسح بوجہ و ذرا مین کے الفاظ سے درج ہے۔

اور امام مالکؒ نے طریقہ تہتم ضربتین اور مسح الی الرفیقین ہی کا بتلایا۔

چونکہ اس بارے میں اہل ظاہر و اہل حدیث بھی امام بخاری و امام احمد کے ساتھ ہیں، اس لئے انہوں نے امام شافعی و مالک کا بھی کوئی لحاظ نہیں کیا بلکہ ابن حزم نے تو حسب عادت ان دونوں اور امام اعظم کے خلاف تہتم سنانی کی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی شافعییت

کہ باوجود شافعی المذہب ہونے کے اپنے مذہب کی کوئی حمایت نہ کر سکے بلکہ امام شافعی کے قول قدیم کا سہارا دھونڈا ہے حالانکہ قول جدید کے ہوتے ہوئے، قدیم کا ذکر بھی بے سود ہے شرح الترغاتی علی الموطا ص ۱۱۳/۱ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی قول جدید کے لحاظ سے اور دوسرے حضرات و وجوب ضربتین اور وجوب مسح الی الرفیقین کے قائل ہیں۔

علامہ نووی شافعی

آپ نے شرح مسلم میں قول علیہ السلام مکان یکفیک کے تحت لکھا کہ مراد بیان صورت ضرب تھا تعمیم کیلئے، پورے تہتم کو بتلانا مقصود نہیں تھا، پھر یہ کہ شروع آیت میں وضو کا حکم غلط ہے ید الی الرفیقین ارشاد ہوا پھر ترجمہ کا حکم فاصحا بیان ہوا تو ظاہر یہی ہے کہ مطلق ید سے بھی مراد وہی ہے جو ابتداء آیت میں ہے، لہذا اس ظاہر کو بغیر کسی مخالف صریح حکم کے ترک کرنا درست نہ ہوگا، واللہ اعلم (نووی ص ۱۶۱) علامہ بیہقی: آپ نے فی الحقیقت امام شافعی اور جمہور ائمہ کے مذہب کی تائید محدثانہ طریق پر اچھی کی ہے کچھ حصہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

حافظ ابوبکر بن ابی شیبہ کا رد

آپ نے مشہور و معروف کتاب ”المصنف“ میں ایک مستقل باب قائم کیا جس میں امام ابوحنیفہؒ کی ۱۲۵ مسائل میں مخالفت احادیث نبویہ و کلامی ہے (اس کے کئی جوابات لکھے گئے ہیں اور علامہ کوثری کے رد مضع کا ذکر کچھ مقدمہ میں کر چکے ہیں) عجیب بات ہے کہ حافظ موصوف نے ایک عنوان ”الضریۃ والضریتان فی التہتم“ قائم کر کے حدیث عمارہ ذکر کی پھر لکھا کہ امام ابوحنیفہ ایک ضرب کو کافی نہیں کہتے، بلکہ دوسریوں کے قائل ہیں، اول تو امام صاحب سے روایت حسن الی الرفیقین کی بھی ہے جیسا کہ عتایہ اور شرح وقایہ میں ہے (فتح الملہم ص ۱۸۹/۱۹۵) اور جو مشہور مذہب ہے وہ ظاہر روایت ہے۔

پھر سب سے زیادہ شدت امام شافعیؒ کے قول جدید میں ہے، ایسی حالت میں امام مالک و شافعی کو چھوڑ کر صرف امام ابوحنیفہ کو ہدف بنانا مناسب نہ تھا، امام مالک کی رحلت ۹۷ھ میں امام شافعی کی ۲۰۳ھ میں ہوئی اور ابن ابی شیبہ کی ۲۴۵ھ میں، اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ صرف امام صاحب اور حنفیہ ہی سے کاوش تھی اور ان ہی کو ملحوظ کرنے کا طریقہ اپنالیا گیا تھا، پھر یہ بھی دیکھنا تھا کہ ضربتین اور مسح الی الرفیقین کے قائل تو صحابہ و تابعین بھی تھے، جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے لکھا ہے، کیا ان سب پر بھی مخالفت احادیث کا الزام لگایا جاسکتا ہے؟ علامہ وثرنی نے یہ جواب دیا کہ ضرب اور ضربتین کی دونوں روایاتیں محض، امام صاحب نے احتیاط والی بات اختیار کر لی، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اگر موقوف بھی ہے تو ایسے امور شرعہ میں امام صاحب کے نزدیک موقوف کے لئے بھی مرفوع کا ہی حکم ہوا کرتا ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث کو

۱۔ محقق بخاری نے لکھا: حافظ ابن حجر کا دعویٰ صحیح نہیں کہ اس بارے میں حدیث ابی نعیم و دیگرے سواہ کوئی حدیث روچہ رحمت کو نہیں پہنچی، کیونکہ حضرت جابر کی مرفوع حدیث ضربتین و مسح الی الرفیقین کی ثابت ہے، جس کی اسناد کو حاکم و ذہبی نے صحیح کہا، لہذا اس کی صحت سے منکر ہوا اس کا قول ناقابل التفات ہے اگر کوہ کہ اس حدیث جابر کو ایک مجلس محدثین نے موقوف کہا ہے، میں کہوں گا کہ اس کا مرفوع ہونا زیادہ قویٰ واجب ہے، کیونکہ وہ دوسریوں سے منہد ہوئی ہے۔ (مجموع ص ۲۱۷) (گویا دفع کا حکم ایک طریق روایت کے لحاظ سے لگایا گیا ہے تو دفع کا حکم دوسری کی وجہ سے لگا ہے، لہذا اس کو ترجیح دینی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی حاکم نے صحیح الاسناد کہا اور دارقطنی نے اس کے سبب رجال کی توثیق کی ہے، علامہ ذہبی نے بھی بہت سی احادیث حضرت عائشہ، ابن عمر، اسلم، ابن عباس، ابو یوسف، ابو ہریرہ سے روایت کی ہیں، جو حضرت عیسیٰ کی تائید کرتی ہیں، اور سب ل کرنا قابلِ ردِ بین جاتی ہیں، پھر یہ کہ حضرت عیسیٰ میں ایک ضرب بھی آجاتا ہے، اس کے برعکس میں یہ بات نہیں ہے (الکتب الطریقیہ ص ۱۳۱)

خود ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی ضربتان و مس الی المرتفعین کی روایت ابن طاووس عن ابیہ روایت کی ہے (عمدہ ص ۷۳/۲)

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے شرح تراجم ابواب المسیح میں ”باب التکم للوجہ الکفین“ کے تحت لکھا: امام بخاری کا مذہب اس مسئلہ میں وہی ہے جو اصحاب ظواہر اور بعض مجتہدین (امام احمد) کا ہے، کہ تیمم چہرہ اور صرف ہتھیلیوں کا ہے، اور کہیں تک مسح ضروری نہیں، برخلاف جمہور کے، کہ وہ کہتے ہیں کہ انما یکفیه الخ کا مقتدا ضانی و سنی حصہ ہے، جو صرف ترغ (لوٹنے پونے) کی نفی کیلئے ہے، اس کا مقتدا ایک ضربہ اور صرف کفین کا مسح نہیں ہے، ان کی دلیل وہ ہے جو صحیح میں مرفوع حدیث لائے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے دو بار مٹی پر ہاتھ مارے، ایک دفعہ چہرے کیلئے، دوسری بار ہاتھوں کے واسطے کہیں تک، (ص ۲۰ مطبوعہ صحیح بخاری) یہاں بظاہر کتابت و طباعت کی غلطی ہے جس پر کسی نے تنبیہ نہ کی، کیونکہ صحیح میں کوئی مرفوع حدیث نہیں ہے بلکہ اصحاب حدیث نے سارا جھڑا اسی لئے کھڑا کیا ہے کہ صحیحین میں ضربین اور مس الی المرتفعین کی کوئی حدیث نہیں ہے جو ہیں وہ سب کتاب سنن اور دوسری کتب حدیث میں ہیں۔

آپ نے جہد اللہ میں لکھا: تیمم کا طریقہ یہی ان امور میں سے ہے جن میں حضور اکرم ﷺ سے حاصل کرنے کے طریقوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی وجہ سے اختلاف ہو گیا ہے، پس اکثر فقہاء تابعین وغیرہم تو یہی کہتے تھے کہ تیمم میں ضربتان اور دوسری ضرب یدین الی المرتفعین کیلئے ہے، اس کے بعد جب محدثین کا طور طریق وجود میں آیا تو دوسری رائے نمایاں ہوئی، اور صرف احادیث کے ذخیرہ پر نظر کی گئی تو جدید پر تحقیق کے تحت سب سے زیادہ محبت کا حصہ حدیث عمار انما یکفیک الخ کو ملا، دوسری حدیث حضرت ابن عمر کی ہے کہ تیمم ضربتان ہے ضربة للوجه و ضربة للیدین الی المرتفعین۔ پھر دیکھا گیا تو نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام کے دلوں میں طرح مروی ہوا اور وہ جمع و تطبیق ظاہر ہے جس کی طرف لفظ انما یکفیک رجحانی کر رہا ہے، لہذا اول کو ادنیٰ درجہ کا تیمم اور دوسرے کو سنت کا درجہ دینا مناسب ہے اور اسی پر تیمم کے بارے میں ان کے اختلاف کو محمول کرنا چاہئے، اور یہ بھی مستبعد نہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے فعل کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ نے عمار کو شروع تیمم کی تعلیم دی کہ زمین پر ہاتھ مارنے سے جو کچھ ہاتھ پر لگ جائے اس کو اعطاء تیمم پر مل لیا جائے، زمین پر لوٹایا سارے بدن پر خاک ملنا شروع نہیں ہے اس وقت حضور کا مطلب اعطاء تیمم کی مقدار مسح بیان کرنا نہیں تھا، اور نہ ضرب کا عدد بتلانا تھا، پھر یہی مطلب اس ارشاد کا بھی ہوگا جو آپ نے ہمارے زبانی فرمایا: اور غرض حصر کی یہ لحاظ خرغی تھی، پھر یہ بھی ہے کہ ایسے مسائل

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۱) تحفہ کا جواب: اس موقع پر العرف اعلیٰ میں جو حضرت شاہ صاحب کی رائے اتاہ کی ضریر منسوب کے بارے میں بیان ہوئی ہے، اور جس کی تائید ابھی مبنی سے بھی ہوئی، اس پر صاحب تحفہ نے اعتراض کیا ہے کہ پہلے جہارت میں مریخ مذکور نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ احادیث رسول اکرم ﷺ کا سارا جمہور بطور مجلسی مقامات و مکالمات کے مدون ہوا ہے اور ان سب میں شارع علیہ السلام کی ذات باریکات ہی موقوفہ امر مرکز توجہ رہی ہے تو اگر کسی جگہ دوسرے کسی فرد کا قول و فعل صراحت ہی کے ساتھ مذکور ہو تو وہ الگ بات ہے ورنہ بطور ”والکھل عبادۃ و امت المعنی“ حضور اکرم ﷺ ہی کی ذات اور آپ کے ارشادات مبارکہ احادیث کا محور ہوتے ہیں، اور اسی نظر کو آگے بڑھا کر یہ فیصلہ بھی اکابر ملت نے کیا کہ صحابی کی موقوف بھی نعم مرفوع ہے۔

غرض مجموعہ احادیث کو کمال سے جو کہ مکالمات، مخطوطات و منطوقات سمجھنا چاہئے اور اس میں مرہب کتب تصنیف و تالیف کی طرح خاثر و مراجع کی تلاش و کاوش موزون نہ ہوگی۔ و من لم یدق لم یدر۔ (القاۃ الشیخ الاثر)

میں انسان کو وہی صورت عمل اختیار کرنی چاہئے، جس کے تحت وہ اپنے عہدہ و ذمہ داری سے قطعی و یقینی طور پر نکل جائے (حجت اللہ ص ۱۸۰/۱)۔
حضرت شاہ صاحب نے سوئی شرح موطا میں لکھا: میرے نزدیک حدیث ابن عمر و حدیث غار یا ہم متعارض نہیں ہیں اس لئے کہ فعل ابن عمر کمالی ختم ہے اور حضور علیہ السلام کا عمل مبارک اقل ختم ہے جیسا کہ انصاف یکفیک سے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا ہے پس جس طرح اصل وضو غسل اعضاء ہے ایک ایک مرتبہ، اور کمال وضو تین تین بار دھونا ہے اسی طرح اصل ختم ضرب واحدہ اور مسح الی اللہین ہے اور کمال ختم ضربان مسح الی المرفقین ہے۔

لحظہ فکر یہ: اوپر کے ارشاد وہی الہی کو ہم نے اس لئے بھی ذکر کیا ہے کہ صحیح و جوہ اختلاف پیش نظر ہوں اور یہاں اس کو سمجھنے کا بہت اچھا موقع ہے حضرت شاہ صاحب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فقہاء تابعین تک ایک دور تھا، جس میں قرآن و سنت اور اجماع و قیاس نیز آثار و تعامل صحابہ کی روشنی میں مسائل کے فیصلے کئے جاتے تھے، اس کے بعد محدثین و رواۃ کا دور آیا کہ صرف احادیث مجرودہ اور ان کے طرق روایات کو سامنے رکھ کر مسائل کے فیصلے ہونے لگے، اور اسی طریقہ جدیدہ عہدہ ہمدی کی گئی کہ اس کے مقابلہ میں آثار صحابہ و تابعین کو بھی نظر انداز کر دیا گیا، اور فقہاء تابعین کے دور میں جو ائمہ مجتہدین سابقین کے فیصلے پیشتر احادیث ثانیات و خلائیات کی رو سے کئے گئے تھے وہ بھی درخور اعتناء رہے حالانکہ یہ ائمہ مجتہدین نہ صرف اپنے زمانہ کے کبار محدثین تھے، بلکہ محدثین ارباب صحاح کے شیوخ و اساتذہ حدیث بھی تھے۔

اسی مسئلہ زیر بحث میں دیکھنے کے حضرت امام ابوحنیفہؒ مع تمام محدثین حنفیہ، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری اور حضرت امیر المومنین الہدیث شیخ عبداللہ بن مبارک بھی ضربتین مسح الی المرفقین ہی کے قائل تھے، اور عبداللہ بن مبارک کے بارے میں امام بخاری کا یہ فیصلہ بھی ملحوظ رکھیے، کہ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے اور لوگوں کو بجائے دوسروں کے ان کی اتباع و تقلید کرنی چاہئے تھی۔

حضرت شیخ الحدیث عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے المصنفات شرح مشکوٰۃ میں لکھا: احادیث ضربتین جن سے ائمہ مجتہدین نے اپنے زمانہ میں استدلال کیا تھا، بعد کو ان کی صحت سے انکار کرنا کلی نظر ہے اس لئے کہ ممکن ہے ان میں ضعف و کمزوری ان حضرات کے بعد متاخرین رواۃ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔ جنہوں نے زمانہ ائمہ کے بعد احادیث مذکورہ کی روایت کی ہے اور اسی لئے بعد کے محدثین متاخرین نے ان احادیث کو سنن کے مجموعوں میں لے لیا، صحاح میں نہیں لیا، لہذا یہ ضروری نہیں کہ جو ضعف کسی حدیث میں متاخرین کے یہاں مانا گیا، وہ متقدمین کے یہاں بھی موجود ہو۔ مثلاً کسی حدیث کے رجال اسناد میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں کوئی ایک تابعی تھا جس نے صحابی سے روایت کی، یا دو یا تین غیر تابعی تھے، جو حدیث تھے، اور اہل ضبط و اتقان میں سے بھی پھر اسی حدیث کی روایت بعد میں ان سے کم درجہ کے لوگوں نے کی، تو ایسی حدیث بخاری مسلم و ترمذی جیسے معامہ حدیث کے نزدیک تو ضرور ضعیف قرار پائے گی مگر یہ بعد کا ضعف امام صاحب کے استدلال کو تو کمزور نہیں کر سکتا۔ حدیث و ہذہ نکتہ حیدۃ۔ اسی مذکورہ بالا ارشاد کی تائید حضرت امام شافعی کے سابقہ مضمون سے بھی ہوتی ہے، جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں نے اور میرے اصحاب نے جو ضربتین اور مسح الی المرفقین کا مذہب اختیار کیا ہے وہ حدیث رسول کی محنت کے بعد ہی کیا ہے، اور جو دوسری بات رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے اس کو اگر میں ثابت جانتا تو اس سے ہرگز تجاوز نہ کرتا اور نہ اس میں شک کرتا، معلوم ہوتا ہے کہ حدیث بخاری کو یا تو اضطراب کی وجہ سے انہوں نے غیر ثابت سمجھا اس کو سابق زمانہ سے متعلق قرار دیا جس میں صحابہ نے حضور علیہ السلام کی تصریح سے قبل اپنی اپنی رائے سے عمل کیا تھا۔ وغیرہ)

امام شافعیؒ سے اس قسم کے اقوال نہایت اہم ہیں اور ان کو سمجھا کر دیا جائے تو بہت سے مغالطے دور ہو سکتے ہیں۔ مگر بڑی حیرت ہے

کہ شافعی کا بہت بڑا تعصب رکھنے والے حافظ ابن حجر نے بھی امام شافعی کے ایسے ارشادات کی قدر نہ کی بلکہ وہ تو بعد کے محدثین خصوصاً امام بخاری سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ صفتِ حتم کے بارے میں سب ہی احادیث واردہ کو غیر صحیح تک کہہ دیا، جرحِ حدیث الیٰی حکم و عمار کے اور کہا کہ ان کے ماسوا سب یا تو ضعیف ہیں، یا وہ ہیں جن کے رفع و وقف میں اختلاف ہے اور ان عدم رفع ہی ہے (فتح ص ۳۰۴/۱) کیا یہ ممکن ہے کہ امام شافعی ایسا محدث و مجتہد ایک صحیح واضح حدیث کے ثبوت میں شک و شبہ کرے؟ اللہ اعلم بحقیقت یہی مافیٰ ہذا ہے کہ ائمہ مجتہدین اور محدثین حنفیہ کے زمانہ کی محنت شدہ اور معمول بہا احادیث کو ہم بعد کے محدثین و رواۃ کی وجہ سے ضعیف یا غیر صحیح نہیں کہہ سکتے، یہ بات الگ رہی کہ بعد کے طریقِ مہدہ محدثین کی بھی ضرورت تھی اور بعد کے زمانہ میں جو فیصلے کئے گئے، وہ بھی اپنی جگہ نہایت اہم اور مستحق قبول ہیں۔ غلطی صرف اتنی ہی سمجھ میں آتی ہے کہ ہم متاخرین کے فیصلوں کو حنفیہ میں کے فیصلوں پر اثر انداز سمجھنے لگے ہیں جبکہ متاخرین کے فیصلے صرف بعد والوں کیلئے، حجت و سند ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ حنفیہ میں کے خلاف نہ ہوں اور یہی ترتیب قرآن، سنت، اجماع، قیاس، آثار صحابہ و تابعین میں بھی ہے کہ ہر ایک کا فیصلہ بعد کیلئے حجت و سند ہے برعکس نہیں، اور نہ بعد والے فیصلہ کو سابق پر ترجیح دے سکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

واللہ! جمہور: مسئلہ زمر بحث میں دلائل جمہور کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز تو وہی کہ امام شافعی ایسے محدث اعظم تشریح فرما رہے ہیں کہ اگر دوسری بات (ضویہ و احدہ اور مسیح الیٰی الکھفین والی) میرے نزدیک ثابت ہوئی تو میں اس سے تجاوز نہ کرتا یعنی اسی کو اختیار کرتا اور اس میں کوئی شک و شبہ نہ کرتا، جس امر کے حدیثی نقطہ نظر سے رجوع یا غیر ثابت ہونے کا فیصلہ امام شافعی کر چکے ہوں! اسی کو بعد کے محدثین نے جو زمانہ کے لحاظ سے متاخر اور مرتبہ میں ان کے علاوہ حدیث ہیں، راجح قرار دے دیا تو کیا یہ بات چلنے والی ہے؟ اہلِ ظاہر ابن حزم وغیرہ نے بھی رواجِ متاخرین میں کام لیا کہ مرتبین و مسیح الیٰی المعروفین کی احادیث و آثار کے وجود و ضعف پر بڑی کاوش و توجہ دی ہے مگر اس امر کا جواب کسی نے نہیں دیا کہ امام شافعی کے بعد کون سا محدث اس پایہ کا آیا ہے، جس کی وجہ سے ان کی حدیثی تحقیق مذکور کو نظر انداز کیا جاسکے، امام بخاری ہوں یا دوسرے بعد کے محدثین کبار، ہم سمجھتے ہیں کہ امام شافعی کے ایسے واضح و صریح فیصلے کے بعد، کسی محدث کی وجہ سے بھی اس کو گرتا اور ست نہیں، کیونکہ یہ سارے محدثین اپنی جگہ کہتے ہی بڑے اور بلند مرتبہ کے حامل کیوں نہ ہوں، امام شافعی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتے، جس طرح امام شافعی امام مالک و احمد اپنی اپنی جگہ کیسے ہی اکابرِ فہم حدیث ہوں، امام اعظم اور آپ کے اصحابِ عظام کے مرتبہ کو نہیں پہنچنے، پہلی بات میں تو دوسروں کو بھی مجال انکار و شبہ نہیں اور دوسری کا ثبوت انوار الباری کے حدیثی مباحث ہوں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قوی استدلال

یہاں ہم نے امام شافعی کے استدلال کو زیادہ اہمیت سے اس لئے پیش کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ میں سے وہ سب سے زیادہ شدت کے ساتھ و جوبِ ضربتیں و سب الیٰی المرفقین کے قائل ہیں اور انہوں نے اپنے قولِ قدیم کو ترک کر کے یہ آخری فیصلہ لیا ہے، دوسرے یہ کہ ائمہ اربعہ میں سے جس طرح کا تفصیل و بحث کے ساتھ استدلالی مواد ان کی کتاب الام وغیرہ میں براہِ راست و بلا واسطہ مل جاتا ہے، دوسرے ائمہ کی کسی اپنی تصنیف سے نہیں ملتا، تیسرے ہمیں یہ بات بھی دکھائی ہے کہ اصحابِ ظاہر و اہل حدیث حضرات کی ائمہ مجتہدین کے فیصلہ کردہ مسائل کے خلاف صرف آرائی صرف حنفیہ کے خلاف نہیں ہے جن کو وہ محدثین کے زمرہ میں شمار کرنے سے بھی بچنا چاہتے ہیں، بلکہ یہ صورت دوسرے ائمہ مجتہدین کے خلاف بھی ہے جن کے بلند پایہ محدث ہونے کا وہ خود بھی اعتراف کرتے ہیں۔

امام بیہقی و حافظ ابن حجر

اس مقام سے یہ الجھن بھی دور ہو گئی کہ فقہ شافعی کی تائید و تقویت کیلئے سب سے نمایاں نام امام بیہقی کا آتا ہے کہ امام شافعی پر ان

کا احسان کیا جاتا ہے، جب کہ اہل درس کے سامنے نمایاں شخصیت حافظ ابن حجر کی ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ مشہور اختلافی مسائل میں اگرچہ حافظ ہی نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے لیکن بہت سے مسائل میں وہ امام بخاری وغیرہ سے مرعوب و متاثر ہو کر اپنے مقلد و امام شافعی کی حمایت سے دلکش بھی ہو گئے ہیں برخلاف اس کے امام بیہقی سے جتنا بھی ہوسکا اپنے امام کی تائید میں پورا روز صرف کر گئے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام بیہقی شافعی نے سنن بیہقی میں جہاں حدود و اعتدال سے تجاوز کیا ہے اس کی اصلاح و تلاقی علامہ محدث ترکمانی حنفی نے الجواہر النجفی میں کر دی ہے، جو سنن کے ساتھ اور الگ بھی حیدر آباد سے شائع ہو گئی ہے اور علماء محققین کے لئے ان دونوں کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ واللہ العزیز۔

حدیث بروایت امام اعظمؒ

بہ طریق عبد العزیز بن ابی ہواد بن نافع بن ابن عمرؓ کہ رسول اکرم ﷺ کا تخم دو ضربوں سے تھا ایک چہرہ کیلئے، دوسری یعدین الی المرفقین کے واسطے، اسی طرح یہ روایت ابن خضروا بن المغافرنے کی ہے، اور محدث حاکم دو وار قطنی نے بھی اسی لفظ سے روایت کی ہے مصححین کی حدیث میں الی المرفقین نہیں ہے، لیکن حدیث بزار نے اسناد حسن سے جو حدیث عمار بن یاسر روایت کی ہے، اس میں قسم ضربہ اخری للیدین الی المرفقین کا لفظ ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی ایک روایت ہے کہ کچھ لوگ دیہات کے حضور علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئے عرض کیا کہ ہم تین تین چار چار ماہ تک ریگستانی علاقوں میں بسر کرتے ہیں ہم میں جنابت والے اور جنس و نفاس والیاں بھی ہوتی ہیں، پانی میسر نہیں ہوتا، کیا کریں؟ آپ نے فرمایا، زمین سے کام لیا کرو، پھر زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ مبارک کا مسح کر کے بتلایا اور دوبارہ ہاتھ مار کر کہیں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کیا (موقوف الجواہر المفیدہ ص ۱۴۱)۔

نصب الراعی ص ۱۵۴/۱ میں یہ حدیث بیہقی سے نقل کی ہے پھر ص ۱۵۶/۱ میں دوسری روایت نقل کی جس میں ایک دو ماہ کا ذکر ہے یہ مسند احمد، بیہقی و مسند اسحاق بن راہویہ کی روایت ہے، دوسرے طریق سے یہ روایت طبرانی میں بھی ہے الخ

حدیث بروایت امام شافعیؒ

بہ طریق ابراہیم بن محمد، عن ابی الحویرث عبد الرحمن بن معاویہ عن الاعرج عن ابن الصمد کہ رسول اللہ ﷺ نے تخم فرمایا، پس چہرہ اور ذرا عین کا مسح کیا (کتاب الام ص ۱۲/۱)

اس روایت کا ذکر حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح ص ۳۰۲/۱ میں قولہ فمسح بوجہ و یدہ کے تحت کیا ہے، مگر لفظ ذراع کو بمقابلہ یہ یہ دولت شاہ قرار دیا ہے اور ابو الحویرث کو بھی ضعیف لکھا ہے، اور ص ۳۰۴/۱ میں مسیح الی المرفقین کے قیاس علی الوضو کو بھی قیاس بمقابلہ نص قرار دے کر اس کو فاسد الاعتبار کہا ہے حالانکہ اس قیاس کو امام شافعیؒ نے صحیح سمجھ کر اپنی دلیل بنایا ہے، ملاحظہ ہو کتاب الام ص ۱۴۱/۱ اقل الشافعی و محقول الخ

حدیث بروایت امام مالک رحمہ اللہ

بواسطہ نافع حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی کہ تخم مرفقین تک کرتے تھے، اس روایت کو موطا امام مالک میں موقوف روایت کیا ہے یہ سنن اربعہ کے ردوائے میں ہے جن ان کو بھی القطان، بیہقی، ابن معین، اور ابو حاتم و حاکم نے تصدیق کیا۔ (م ۱۵۵ھ) (امانی ص ۲۱۳۶/۱ یہ حدیث ثنائی ہے جس میں محدث اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان تین راویوں کا واسطہ ہوتا ہے اور پہلے بتلایا گیا ہے کہ امام اعظمؒ کی اکثر روایات ثنائی ہیں، اور ثنائی بھی بکثرت ہیں، جن میں صرف دو واسطے ہوتے ہیں، جبکہ پوری صحیح بخاری میں ثلاثی صرف ۲۲ حدیث ہیں، جو اس کی سب سے اعلیٰ درجہ کی احادیث ہیں کیونکہ اس میں ثنائی ایک بھی نہیں ہے، اس لئے امام اعظمؒ کا مسلک سب سے اعلیٰ ہے جو احادیث ثلاثیات و ثنائیات پر مبنی ہے۔ "مؤلف"

کیا ہے، مگر حاکم و دارقطنی نے اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے (شرح الزرقانی ص ۱۱۱۳/۱)

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ظاہر موطا امام مالک سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اب کے نزدیک بھی مرفقین تک حتم واجب ہے لیکن بعض شارحین نے اس کو انتخاب پر محمول کیا ہے۔

دوسری احادیث: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: ایک حدیث بغوی کی ہے، قصہ ابی نجم میں کہ حضور علیہ السلام نے میرے سلام کا جواب مسکھ و جوداً یمین کے بعد دیا۔ اس کی بغوی نے تحفین کی ہے مگر چاس کے ایک راوی ابراہیم بن محمد میں کلام ہوا ہے۔

دوسری حدیث دارقطنی میں حضرت جابر سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: نجم ایک ضربہ ہے کہ لئے ہے اور ایک ذرا یمین الی المرفقین کے واسطے محدث دارقطنی نے لکھا کہ اس کے سبب رجال ثقہ ہیں، حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے لیکن صحیحین میں نہیں آئی (نسب ابراہیم ص ۱۵۱/۱) اصل کتاب میں اتنی ہی بات تھی، جس کو دارقطنی سے زبلی نے نقل کر دیا، یہ بات دارقطنی کی حاشیہ پر تھی "والصواب انہ موقوف"

جیسا کہ تخصیص الجس ص ۱۵۶/۱ اور لسان ص ۱۵۲/۳ میں ہے، حضرت شاہ صاحب نے اس موقع پر درس بخاری میں فرمایا کہ مجھے پہلے تعجب ہوا کہ حافظ زبلی نے یہ جملہ نقل کرنے سے کیوں چھوڑ دیا، جبکہ ان کی عادت کے خلاف ہے اور وہ ہمیشہ دوسروں کی بھی بات بھی پوری ہی نقل کرتے ہیں خواہ وہ حنفیہ کیلئے مضری ہو، حافظ ابراہیم کرتے تو تعجب نہ ہوتا کہ وہ اکثر ایسا کرتے ہیں، یعنی اجماعی بات نقل کر دیتے ہیں، بعد کو تخصیص میں دیکھا تو اطمینان ہوا کہ مرقی دارقطنی میں یہ جملہ تھا، اس لئے ترک کیا ہے، کیونکہ حاشی کے نقل کا انہوں نے التزام نہیں کیا ہوگا پھر میرا وجد ان شہادت دیتا ہے اور قرآن بھی اس کے موافق ہے کہ ہر دو طریقے وقف و دفع کے صحیح ہیں، لہذا میں اب تتبع کے بعد مرفوع ہی کہوں گا

تیسری حدیث ابو داؤد و شریف میں ہے لا ادری فیہ الی المرفقین یعنی او الی الکفین، بعد میں کفین کو چھوڑ کر الی الذرا یمین روایت کی، اس کے بعد انظر ما نقل الی سے معلوم ہوا کہ مرفقین تو مجرور یا مرفقین تھا، تردید کفین و ذرا یمین میں تھا، لہذا تعین باقی رہے گا (بذل ص ۱۹۸/۱) میں پوری عبارت (شرح و تفسیر) اس کے بعد آخری حدیث میں شمار سے بھی الی المرفقین کی روایت موجود ہے (بذل ص ۱۲۰/۱)

چوتھی حدیث ابویہم کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے، جس میں مرفقین کا ذکر ہے، اور اس کو صحیح کہا ہے پس روایت مرفقین اگرچہ صحیحین میں نہیں ہے مگر قوی ہے اور اسناد صحیح سے ثابت ہے۔

تفسیر خازن میں بھی یہی ہے سامان نقل کیا ہے مگر اب ضرورت نہیں رہی کیونکہ خود سنن بیہقی بھی حیدرآباد سے چھپ کر شائع ہو گئی ہے۔ پانچویں حدیث حماد و شریف میں حضرت جابر سے ہے کہ آپ کے پاس ایک شخص آیا، اور عرض کیا کہ مجھے جنابت لاحق ہوئی تو منی میں لوٹ لیا، آپ نے فرمایا کیا تم گدھے ہو گئے؟ پھر دونوں ہاتھ زمین پر مار کر چہرہ کا مسح کیا، اور دوسری بار ہاتھ مار کر ہاتھوں کا کہنوں تک مسح کیا، اور فرمایا، نجم اس طرح ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا مجھے یہ حدیث مرفوع معلوم ہوتی ہے اور اشارہ حضور اکرم ﷺ کی طرف معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے پاس آیا اور آپ نے ہی نجم کا طریقہ تلقین فرمایا، اس کی تاخیر روایت بہ طریق ابی نجم عن عمرؓ سے بھی ہوتی ہے جس میں بجائے اتاہہ رجل سے چاہہ رجل مروی ہے اور آگے بھی حدیث ہے، اس میں زیادہ صراحت دفع کی ہے اور چونکہ دونوں کا

لئے یہی راوی امام شافعی کی مذکور بالا روایت میں بھی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے نقد سمجھا ہوگا۔ "مؤلف"

۱۰ ابن الجوزی نے عثمان بن محمد کو حکم فرمایا، جس پر صاحب تصحیح اور ابن دینار العیہ نے نقد کیا کہ یہ کلام ہے حق اور غیر مقبول ہے کیونکہ یہ نہیں بتایا گیا کہ کس نے کلام کیا ہے، پھر یہ کہ ابو داؤد ابویہم کا عام و غیرہ نے بھی عثمان سے روایت کی ہے اور ابن ابی حاتم نے بھی کوئی جرح نقل نہیں کی (نسب ص ۱۵۱/۱)

۱۱ اس سے معلوم ہوا کہ شافعی کے یہاں بڑا ذخیرہ دلائل کا اس بارے میں یہی ہے، اور اس سے ہمارے اوپر کے نظریے کی تائید ہوتی ہے، لہذا حنفیہ کو چاہئے کہ خصوصیت سے ان مسائل میں جو حنفیہ و شافعیہ کے مابین ہیں، سنن بیہقی و کتاب الام و غیرہ کا مطالعہ کرنا چاہئے، اور حافظ ابن جریر و غیرہ کے مستلام سے قطعاً مرفوع و متاثر نہ ہونا چاہئے، واللہ یعلم الحق و هو یمہدی السبیل "مؤلف"

واقعہ ایک ہی ہے اس لئے دونوں کا مرفوع ہونا ہی رائج ہوگا۔ (معارف السنن ص ۱۲۸/۱) جن حضرات نے ۳۱۵ کا مرجع جابر کو قرار دیا، انہوں نے اس حدیث کو موقوف کہا ہے۔

چھٹی حدیث بزار کی حضرت عمار سے ہے کہ ہمیں امر کیا گیا تو ہم نے ایک ضربہ کیلئے ماری، پھر دوسری یہ یمن الی الرفیقین کیلئے، حافظ نے روایہ میں اس کی تحسین کی ہے۔

خاتمہ بحث: حدیث عمار کے الفاظ روایت میں بہت کچھ اضطراب و اختلاف ہے، اس لئے اس سے استدلال ضعیف ہے چنانچہ امام ترمذی نے بھی نقل کیا کہ بعض اہل علم حدیث عمار وجہ کفین والی کو ضعیف قرار دیا کیونکہ ان سے روایت الی المناکب والا باط (موثقہوں) بغل تک (کی بھی ہے۔

حافظ نے لکھا کہ صحیحین میں تو حدیث عمار کی روایت بذکر کفین ہے، اور سنن میں بذکر رفیقین ہے، اور ایک روایت ان سے نصف ذراع تک کی، دوسری بغلوں تک کی بھی ہے، الخ آگے حافظ نے حدیث صحیح کی تائید میں حضرت عمار کا فتویٰ بھی نمایاں کیا ہے (ج ص ۱۳۰/۱) اور باوجود شافعی ائمہ ہب ہونے کے حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت جابر، ابراہیم حسن بصری، قسمی و سالم بن عبد اللہ کے ارشاد و ترمذین و مسیح الی الرفیقین کو نظر انداز کر دیا ہے۔

قولہ یکفیک الوجہ والکفین

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ مقول معہ ہے، جیسے جاہ البرود البجابت میں ہے، دو چیزوں کے ایک ساتھ ہونے کو بتاتا ہے اور یہ احتمال و امسحوا و ہوسمکم و اد جلمکم قراءہ نصب میں بھی ہے، یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ انما یکفیک ہکذا میں تو خفیہ نے فعلی ہونے کی وجہ سے اشارہ بنالیا تھا۔ یہاں تو ای ارشاد میں کیا کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں بھی فعلی و علی صورت ہی کو راوی نے قوی صورت میں پیش کر دیا ہے کہ واقع ایک ہی ہے اور ایسا عام طور سے ہوا کرتا ہے۔

قرآن مجید میں فرعون و ذمرد کے حالات بیان ہوئے ہیں اور ان کے مکالمات بھی ذکر ہوئے ہیں لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ بعینہ وہی الفاظ ہیں جو انہوں نے کہے تھے، بلکہ صرف ان کے مدلولات و مفہوم بیان ہوئے ہیں اور ان واقعات کو اپنے کلام میں بیان کیا گیا ہے، اسی طرح یہاں واقعہ حال کو راوی نے قوی طریقہ میں تعبیر کر دیا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا چونکہ حضرت عمار نے بدن پر مٹی ملنے میں مبالغہ کیا تھا، اس لئے حضور علیہ السلام نے تعظیم جتم کے ساتھ ان کے مبالغہ کا در فرمایا جس طرح حدیث جبر بن مطعمؓ میں ہے کہ ان لوگوں نے غسل کے بارے میں مبالغہ چاہا اور معمولی طور پر غسل کرنے کو کافی نہ سمجھا تو حضور نے فرمایا کہ میں تو صرف اپنے سر پر تین بار پانی ڈالتا ہوں وہاں بھی مقصود صرف سر پر پانی ڈالنا تھا، بلکہ مبالغات اور غلو کے طریقوں کو رد کرنا تھا۔

حضرتؒ نے مزید فرمایا: صحیحین کی حدیث عمار میں اختصار و اجمال ہے اور سنن میں اس کی ایضاح و تفصیل ہے لہذا تفصیل کے ذریعہ اجمال پر فیصلہ کرنا چاہئے، اجمال سے تفصیل پر نہیں اور حدیث عمار جو آگے بخاری باب التیم ضربہ میں لانے والے ہیں اس میں تو سب سے زیادہ اختصار ہے، وہاں صرف ظہر کف کا مسح مذکور ہے باطن کف کا بھی ذکر نہیں ہے حالانکہ صرف ظہر کف کا مسح امام احمد وغیرہ کا مذہب بھی نہیں ہے، چنانچہ حضرت شیخ الہند فرمایا کرتے تھے کہ یہاں اگر امام احمد کے موافق بھی مان لیں اور مقصد اشارہ تیمم معبود کی طرف نہ قرار دیں جو خفیہ و شافعیہ نے سمجھا ہے تب بھی اگلی روایت بخاری صرف ظہر کف کے مسح والی امام احمد وغیرہ کے خلاف ہو جائے گی، اس لئے اختصار والی روایت میں تیمم معبود کی طرف اشارہ ہی کھٹنا سب سے بہتر صورت ہے اور وہی جمہور کا مذہب ہے۔

قوله طفل فيهما: فرمايا طفل کے معنی یتیم مارا جس کے ساتھ یتیم کے اجزاء نکلیں، پھر یتیم کو کہتے تھے، لیکن یہاں یتیم مارا ہی مراد ہے یتیم کا مناسب نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بَابُ الصَّغِيَةِ الْعَلِيَّةِ وَصَوَّةِ الْمُسْلِمِ يَحْفِيهِ مِنَ الْمَاءِ وَقَالَ الْحَسَنُ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ مَا لَمْ يَخُذْهُ مِنَ الْمَاءِ لَمْ يَخُذْهُ مِنَ الْغَنَمِ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مَقْصُودٌ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ لَا يَأْمُرُ بِالصَّلَاةِ عَلَى الشَّعْبَةِ وَالْغَنَمِ بَهَا (پاک مٹی) (تجم کیلئے) ایک مسلمان کے حق میں پانی سے وضو کرنے کا کام دیتی ہے، حسن (بہری) نے کہا ہے کہ تجم اس وقت تک کافی ہوگا جب تک دوبارہ یہ وضو نہ ہو۔ ابن عباس نے تجم کی حالت میں امامت کی اور یحییٰ بن سعید نے کہا ہے کہ شورش میں نماز پڑھنے اور اس سے تجم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۳۳۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قُسَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ مَا لَمْ يَخُذْهُ مِنَ الْمَاءِ لَمْ يَخُذْهُ مِنَ الْغَنَمِ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مَقْصُودٌ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ لَا يَأْمُرُ بِالصَّلَاةِ عَلَى الشَّعْبَةِ وَالْغَنَمِ بَهَا (پاک مٹی) (تجم کیلئے) ایک مسلمان کے حق میں پانی سے وضو کرنے کا کام دیتی ہے، حسن (بہری) نے کہا ہے کہ تجم اس وقت تک کافی ہوگا جب تک دوبارہ یہ وضو نہ ہو۔ ابن عباس نے تجم کی حالت میں امامت کی اور یحییٰ بن سعید نے کہا ہے کہ شورش میں نماز پڑھنے اور اس سے تجم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۳۳۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قُسَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ مَا لَمْ يَخُذْهُ مِنَ الْمَاءِ لَمْ يَخُذْهُ مِنَ الْغَنَمِ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مَقْصُودٌ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ لَا يَأْمُرُ بِالصَّلَاةِ عَلَى الشَّعْبَةِ وَالْغَنَمِ بَهَا (پاک مٹی) (تجم کیلئے) ایک مسلمان کے حق میں پانی سے وضو کرنے کا کام دیتی ہے، حسن (بہری) نے کہا ہے کہ تجم اس وقت تک کافی ہوگا جب تک دوبارہ یہ وضو نہ ہو۔ ابن عباس نے تجم کی حالت میں امامت کی اور یحییٰ بن سعید نے کہا ہے کہ شورش میں نماز پڑھنے اور اس سے تجم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۳۳۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ قُسَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ مَا لَمْ يَخُذْهُ مِنَ الْمَاءِ لَمْ يَخُذْهُ مِنَ الْغَنَمِ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَهُوَ مَقْصُودٌ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ لَا يَأْمُرُ بِالصَّلَاةِ عَلَى الشَّعْبَةِ وَالْغَنَمِ بَهَا (پاک مٹی) (تجم کیلئے) ایک مسلمان کے حق میں پانی سے وضو کرنے کا کام دیتی ہے، حسن (بہری) نے کہا ہے کہ تجم اس وقت تک کافی ہوگا جب تک دوبارہ یہ وضو نہ ہو۔ ابن عباس نے تجم کی حالت میں امامت کی اور یحییٰ بن سعید نے کہا ہے کہ شورش میں نماز پڑھنے اور اس سے تجم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

الَّذِي هُوَ مِنْهُ فَفَالَتْ يَوْمًا لِقَوْمِهَا مَا أُرَىٰ أَن تَهْلَا ۖ الْقَوْمُ قَدْ يَدْعُو لَكُمْ عَمَدًا فَهَلْ لَكُمْ فِي الْإِسْلَامِ
فَاتَّعَاظُوهَا قَدْ خَلَوْا فِي الْإِسْلَامِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ضَبًّا خَرَجَ مِنْ بَيْنِ إِلَىٰ غَيْرِهِ وَقَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ الضَّابِّينَ
فِرْقَةً مِّنْ أَهْلِ الْكُتُبِ يَفْرَعُونَ الذُّنُوزَ أَصْبَ أَمِلَ.

ترجمہ: اور جا حضرت عمران سے روایت کرتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں نبی کریم ﷺ کے ہمراہ تھے، ہم رات کو چلتے رہے جب آخر رات ہوئی تو ہم غمگین رہنے لگے اور مسافر کے نزدیک اسی سے زیادہ کوئی نیند شیریں نہیں ہوتی، ابھی ہم تھوڑا عرصہ سوئے تھے کہ ہمیں آفتاب کی گرمی نے بیدار کیا، سب سے پہلے جو جاگا فلاں شخص تھا، پھر فلاں شخص، پھر فلاں شخص، اور جا نے ان سب کے نام لئے تھے مگر خوف بھول گئے، پھر عربین خطاب جا گئے والوں میں چوتھے شخص تھے، اور نبی ﷺ جب آرام فرماتے، تو آپ کو کوئی بیدار نہ کرتا تھا، جب تک کہ آپ خود بیدار نہ ہو جائیں، کیونکہ ہم نہیں سمجھ سکتے تھے کہ آپ کیلئے آپ کی خواب میں کیا امور پیش آنے والے ہیں، مگر جب حضرت عمر بیدار ہوئے اور انھوں نے وہ حالت دیکھی جو لوگوں پر طاری تھی، اور وہ بہادر و راز آدی تھے تو انھوں نے تحکیر کہی، اور تحکیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کی اور برابر تحکیر کہتے رہے اور تحکیر کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتے رہے، یہاں تک کہ ان کی آواز کے کب سب سے نبی کریم ﷺ بیدار ہوئے، جب آپ بیدار ہوئے تو جو مصیبت لوگوں پر گذری تھی اس کی شکایت آپ سے کی گئی، آپ نے فرمایا کچھ نقصان نہیں یا (یہ فرمایا) کہ کچھ نقصان نہ کرے گا، چلو پھر چلے اور تھوڑی دور جا کر اتر پڑے، وضو کیا پانی منگایا، پھر وضو کیا اور نماز کی اذان کی گئی، آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی، جب آپ نماز سے فارغ ہوئے یکا یک ایک ایسے شخص پر (آپ کی نظر پڑی) جو گوش میں بیٹھا ہوا تھا، لوگوں کے ساتھ اس نے نماز نہ پڑھی تھی آپ نے فرمایا، اے فلاں! تجھے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ مجھے غسل کی ضرورت ہو گئی تھی اور پانی نہ تھا، آپ نے فرمایا، تیرے اوپر مٹی سے تنہم کرنا کافی ہے، پھر نبی کریم ﷺ چلے تو لوگوں نے آپ سے بیاس کی شکایت کی، آپ اتر پڑے، اور فلاں شخص کو بلایا، (اور جا نے ان کا نام لیا تھا، مگر خوف بھول گئے اور حضرت علی کو بلایا فرمایا کہ دونوں جاؤ اور پانی تلاش کرو، یہ دونوں چلے، تو ایک عورت ملی، جو پانی کے دو تھیلے یاد و تحکیر سے اونٹ پر دونوں طرف لٹکائے اور خود درمیان میں بیٹھی (ہوئی چلی جا رہی تھی) ان دونوں نے اس سے پوچھا کہ پانی کہاں ہے، اس نے کہا، کل اسی وقت میں پانی پرتھی اور ہمارے مرد ساتھ نہیں ہیں ان دونوں نے اس سے کہا کہ (اچھا تو) اب چل، وہ بولی کہاں تک؟ انہوں نے کہا رسول خدا ﷺ کے پاس، اس نے کہا، وہی شخص جسے صابی کہا جاتا ہے؟ انہوں نے کہا، ہاں، وہی ہیں جن کو تم ایسا سمجھتی ہو، تو چلو، لہذا وہ دونوں اسے رسول خدا ﷺ کے پاس لائے اور آپ سے ساری کیفیت بیان کی عمران کہتے ہیں، پھر لوگوں نے اسے اس کے اونٹ سے اتارا اور نبی کریم ﷺ نے ایک طرف منگایا، اور دونوں تھیلوں یا مشکیزوں کے سناں میں کھول ڈالے اور بعد اس کے ان کے بڑے منہ کو بند کر دیا، اور ان کے نیچے کی چھوٹے منہ کو کھول دیا، لوگوں میں آواز دے دی گئی کہ (چلو) پانی پلاؤ اور خود بھی پیو، پس جس نے چاہا پلایا اور جس نے چاہا خود پیا اور میں یہ ہوا، کہ جس شخص کو غسل کی ضرورت ہو گئی تھی، اس کو ظرف پانی کا دیا گیا، آپ نے فرمایا جاؤ اور اس کو اپنے اوپر ڈال لے، وہ عورت کمزری ہوئی دیکھ رہی تھی کہ اس کے پانی کے ساتھ کیا کیا جا رہا ہے اللہ کی قسم! (جب پانی لینا) اس کے تھیلے سے متوقف کیا گیا، تو یہ حال تھا کہ ہمارے خیال میں وہ اب اس وقت سے بھی زیادہ بھرا ہوا تھا۔ جب آپ نے اس سے پانی لینا شروع کیا تھا، پھر نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ کچھ اس کیلئے جمع کرو، لوگوں نے اس کیلئے گھوڑا اور ستو جمع کر دیا، جو ایک اچھی مقدار میں جمع ہو گیا اور اس کو ایک کپڑے میں باندھ کر اس عورت کو اس کے اونٹ پر سوار کر کے کپڑے اس کے سامنے رکھ دیا پھر آپ نے اس سے فرمایا کہ تم جانتی ہو کہ ہم نے تمہارے پانی میں سے کچھ بھی کم نہیں کیا، لیکن اللہ ہی نے ہمیں پلایا، اب عورت اپنے گھروالوں کے پاس آئی، چونکہ اس کو لے لہ طہرائی دینی میں ہے بھی یہ ہے کہ اس پانی میں حضور نے کلی کی اور پھر مشکیزوں میں بھر دیا۔ ”مؤلف“

واپس ہونے میں تاخیر ہو گئی تھی تو انہوں نے کہا کہ اسے غلام! تجھے کس نے روک لیا؟ اس نے کہا کہ ایک تعجب (کی بات) نے، مجھے دو آدمی ملے اور وہ مجھے اس شخص کے پاس لے گئے جسے بے دین کہا جاتا ہے، اس نے ایسا ایسا کام کیا، قسم اللہ کی یقیناً وہ شخص اس کے اور اس کے درمیان میں سب سے بڑھ کر جادوگر ہے (اور اس نے اپنی دونوں انگلیوں یعنی انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی سے اشارہ کیا پھر ان کو آسمان کی طرف اٹھایا، مراد اس کی آسمان وزمین تھی، یا وہ بیچ بیچ خدا کا رسول ہے اس کے بعد مسلمان اس کے آس پاس کے مشرکوں پر عارت ڈالتے تھے اور ان مکانات کو جن میں وہ تھی نہ چھوئے تھے، چنانچہ اس نے ایک دن اپنی قوم سے کہا کہ میں سمجھتی ہوں کہ بیشک یہ لوگ عمداً تمہیں چھوڑ دیتے ہیں تو اب بھی تمہیں اسلام میں کچھ پس و پیش ہے، انہوں نے اس کی بات مان لی، اور اسلام میں داخل ہو گئے (ابو عبد اللہ بخاری) کہتے ہیں کہ صبا (کے معنی ہیں) ایک دین سے دوسرے دین کی طرف چلا گیا، اور ابو الحالیہ نے کہا کہ صاحبین اہل کتاب کا ایک فرقہ ہے جو یورپ پر رہتا ہے (اور) اصب (کے معنی) میں داخل ہوں گا۔

تقریباً: محقق عینی نے لکھا: امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ بتلانا ہے کہ تیمم کا حکم وضو جیسا ہے، جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض و نوافل ادا کئے جاسکتے ہیں، اسی طرح ایک تیمم سے بھی وہ درست ہوں گے، اور یہی مذہب ہمارے اصحاب (حنفیہ) کا بھی ہے اسی کے قائل ابراہیم، عطاء، ابن المسیب، زہری، لیث، حسن بن حبیب و دواد بن علی تھے، اور یہی حضرت ابن عباس سے بھی منقول ہے۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے الگ تیمم کی ضرورت ہے، اور اسی کے قائل امام مالک، امام احمد و مالک وغیرہ ہیں، امام بخاری نے اپنی تائید کیلئے حسن بھری کا قول پیش کیا کہ ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک کہ حدیث لاحق نہ ہو، امام بخاری نے یہ قول تطبیقاً پیش کیا ہے جس کو محدث ابن ابی شیبہ نے موصولاً روایت کیا ہے کہ بجز حدیث کے تیمم کو کوئی چیز نہیں توڑتی، اسی بات کو ابراہیم و عطاء سے بھی نقل کیا ہے۔ محدث عبد الرزاق نے ان الفاظ سے موصول کیا ہے کہ ایک ہی تیمم کافی ہے جب تک حدیث نہ ہو، محدث ابو منصور نے اس کو اس طرح موصول کیا کہ تیمم بمنزلہ وضو کے ہے کہ وضو کرنے کے بعد تم وضو ہی رہو گے جب تک حدیث لاحق نہ ہوگا۔ محدث ابن حزم نے بحوالہ مصنف حماد بن سلمہ حسن سے یہ الفاظ نقل کئے کہ وضو کی طرح سب نمازیں ایک تیمم سے پڑھی جائیں گی جب تک کہ حدیث لاحق نہ ہو (عمدہ ص ۷۷/۲) اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں دوسرے تینوں ائمہ مجتہدین کے خلاف امام بخاری نے صرف حنفیہ کی موافقت کی ہے۔

دوسری بات امام بخاری نے یہ بیان کی کہ تیمم کرنے والا امام، با وضو مقتدیوں کو نماز پڑھا سکتا ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے ایسا کیا ہے، اس تطبیق کو بھی محدث ابن ابی شیبہ و عینی نے یہ استاذ صحیح موصول کیا ہے۔

اس کی مناسبت ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ جب تیمم ہر لحاظ سے وضو جیسا ہے تو حقیقت و متوضی دونوں کی امامت یکساں ہے، اس مسئلہ میں حنفیہ، امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، ابو ثور و اسحاق مشفق ہیں، البتہ حنفیہ میں سے امام محمد اس کو جائز نہیں کہتے، حسن بن حبیب بھی ان

سلفہ امام بخاریؒ نے گذشتہ باب میں "وقال النضر" قال عماداً صعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء" سے بھی اسی اصول کی طرف اشارہ کیا تھا، بطور بخاری میں یہ خود کشیدہ عبارت بجائے حوض کے کنوئیں میں چھپی ہے۔ عمدة القاری ص ۷۷/۲ میں یہ پوری عبارت موجود ہے فتح الباری ص ۳۰۴/۱ میں فقط صعيد الطيب حذف ہو گیا ہے۔

محقق عینی نے اس موقع پر یہ بات بھی کرمانی کے حوالہ سے صاف کر دی ہے کہ امام بخاری کا قائل النضر کہنا صرف تطبیقاً ہی درست ہو سکتا ہے بلا واسطہ موصولاً صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ عمر بن مسلم کی وفات عراق ۳۰۳ھ میں ہوئی ہے، جبکہ امام بخاری اس وقت سات سال کے اور بخاری میں تیمم تھے (عمدہ) بظاہر یہاں نسخ کی جگہ صحیح ہو گیا ہے، کیونکہ امام بخاری کی پیدائش ۲۵۱ھ (باب اتم) میں امام ابو حنیفہ کا قول لا یری بہ باسا اور امام مالک سے لم یری بہ باسا نقل کیا ہے، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے ساتھ ہیں اور امام مالک و عبداللہ بن حسن نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے یعنی ایسا کیا جائے تو کراہت کے ساتھ نماز ہو جائے گی، امام محمد کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر موقوف سے ہے (جیسا کہ کتاب الحج ص ۵۲/۱ میں ہے) اور حضرت چابرہ سے مرفوعاً بھی ایک روایت نقل کی جاتی ہے مگر میں کہتا ہوں کہ ان دونوں کی تصحیف و تاریکی و این حرم وغیرہ نے کی ہے انا (عمدہ ص ۲/۱۸۷)

تیسری بات امام بخاری نے یہ پیش کی کہ کھاری اور نمک والی مٹی سے بھی جو قاعیل کاشت نہ ہو تخم درست ہے اور ایسی زمین پر نماز بھی پڑھ سکتے ہیں جیسا کہ یحییٰ بن سعید انصاری نے فرمایا ہے۔

اس مسئلہ کا خلاف صرف احناف بن راہو نے کیا ہے، وہ اس سے تخم کو جائز نہیں کہتے (عمدہ ص ۲/۱۸۷) اس کی مناسبت بھی ترجمہ الباب سے ظاہر ہے کہ ممکن کھاری مٹی بھی معید طیب (پاک مٹی) ہی ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک: ہدایہ میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ نقل ہوا کہ صحیفہ تخم کیلئے ان کے نزدیک تراب مناسبت ضروری ہے، یعنی قاعیل زراعت و کاشت مٹی، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں ہے، چنانچہ تحقیق یہی ہے لکھا کہ امام شافعیؒ اس شرط کے قائل نہیں ہیں، علامہ قزوینی شافعی نے بھی تصریح کی کہ کراہت میں اہانت شرط نہیں ہے (عمدہ ص ۲/۱۸۷)

چونکہ یہ بات غالباً ہادیہ کی جہ سے ہمارے حلقہ درس میں بھی مشہور چلی آتی ہے، اس لئے یہاں اس کی بھی ضروری بھیجی گئی واللہ تعالیٰ اعلم۔

قصہ حدیث الباب پر نظر

جس واقعہ کا ذکر یہاں ہوا ہے، وہ کس سفر میں پیش آیا، اور حضور علیہ السلام کے اس طرح نماز کے وقت سو جانے اور نماز قضا ہونے کی صورت ایک دفعہ ہوئی یا متعدد بار تحقیق طلب ہے، بخاری کی اس حدیث عمران میں اور بخاری و مسلم کی حدیث ابی قتادہ میں کوئی تعین سفر نہیں ہے، لیکن مسلم کی حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے کہ یہ بات خیبر سے لوٹنے کے وقت پیش آئی تھی، اور ابوداؤد کی حدیث ابن مسعود سے حدیبیہ سے واپسی کا واقعہ معلوم ہوتا ہے موطا کی مرسل حدیث زید بن اسلم سے طریق مکہ معظمہ کی ایک رات کا قصہ ثابت ہوتا ہے۔ علامہ ابن عبدالبر نے ایک ہی واقعہ قرار دے کر یہ تعلیق دی کہ قصہ تو واپسی خیبر ہی کا ہے جس کا زمانہ حدیبیہ سے واپسی سے متصل ہی تھا، اور طرق مکہ کا اطلاق ان دونوں پر ہو سکتا ہے (فتح الباری ص ۱۳۰۵/۱) حافظ نے ابن عبدالبر کی اس تعلیق کو تکلف قرار دیا اور اس کو رد و رد عبد الرزاق کے بھی خلاف بتلایا جس میں غزوہ تبوک کی تعیین ہے انا

محدث اصیلی کی تحقیق ہے کہ حضور علیہ السلام کیلئے اسکی اوبت صرف ایک ہی بار آئی ہے لیکن قاضی عیاض کی رائے ہے کہ نوعیت واقعات اور جگہوں کے اختلاف سے کئی بار کاشت ملتا ہے، حافظ نے لکھا کہ باوجود اس کے بھی جمع کی صورت ممکن ہے انا

محقق یحییٰ نے بھی تقریباً ان ہی خیالات کا اظہار کیا ہے، اور یہ بھی لکھا کہ علامہ ابن عبدالبر نے حضور علیہ السلام سے ایسی نیند کا واقعہ صرف ایک بار مانا ہے لیکن قاضی ابوبکر بن عربی نے تین بار بتلایا ہے انا (عمدہ ص ۲/۱۸۰ بعداً)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک ایسا واقعہ صرف ایک بار اور غزوہ خیبر سے واپسی پر لیت اشعریس میں پیش آیا ہے، اور اگر کوئی کہے کہ ہم سے تو اس طرح کبھی بھی نماز قضا نہیں ہوتی، نبی اکرم ﷺ سے کیسے ہوگئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خداوند عز و مجدہ کو شریع احکام کرائی تھی، اور اس کی تکمیل کیلئے ہر صورت امت کے سامنے پیش کرانی تھی، اس لئے ایسا کیا گیا، ورنہ شریع کامل ہوئی نہ سکتی

(بقیہ صفحہ سابقہ) جس سے خلاف اولیٰ و احباب کی صورت تھی ہے، خود اپنا مسلک انہوں نے لایعنی سے ظاہر کیا، جس سے کراہت ثابت ہوتی ہے اور وہ جواز کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، اس لئے امام محمدؒ کی طرف قول عدم جواز کی نسبت سمجھ میں نہیں آئی کتاب الحج میں امام محمدؒ نے امام مالک و ابن ہبہ کے مسلک کی تردید کی ہے ممکن ہے اسی لحاظ سے لایعنی کو بلا مجزہ سے معنی میں سمجھ گیا ہو، حالانکہ کراہت تنزیہی اور کراہت تحریمی کا اختلاف بھی رد کافی وجہ نہ کہتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تھی، حضرت کے اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایسا واقعہ ضرورت مذکورہ کے تحت صرف ایک باری پیش آتا بھی چاہئے تھا جس کو تعبیر رواۃ کے اختلاف نے تنوع واقعہ کا رنگ دے دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بحث و نظر: امام بخاری نے اس باب میں جن اہم اختلافی مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اب ان پر بحث کی جاتی ہے۔

ائمہ حنفیہ و امام بخاری کا مسلک

تیمم کی صحیح شرعی حیثیت جو حنفیہ نے بھی ہے وہی امام بخاری نے بھی تسلیم کی ہے، باقی تینوں ائمہ مجتہدین کی رائے ان سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، امام بخاری نے سابق باب میں اور اس باب میں بھی ثابت کیا کہ تیمم پوری طرح وضو کے قائم مقام ہے، اور جب تک حدیث لاحق نہ ہو، تیمم والا وضو غسل والے کی طرح ساری عبادات ادا کر سکتا ہے لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ (کاملہ) نہیں ہے بلکہ بطور طہارت ضروری ہے کہ وقتی ضرورت پوری کرنے کیلئے اس کو طہارت مان لیا گیا ہے، حقیقت وہ رفیع حدیث نہیں ہے، اسی طرح امام مالک و امام محمد بھی تیمم کو رفیع حدیث تسلیم نہیں کرتے۔ ملاحظہ کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ۔ اسی نظریے کے تحت ان میں سے امام شافعی نے فرمایا کہ ہر فرض نماز کیلئے ایک تیمم ضروری ہے اور حجت اس فرض سے قبل و بعد نوافل کی اجازت ہے، امام مالک نے فرمایا کہ ایک تیمم سے ایک فرض پڑھ سکتا ہے اور صرف اس کے بعد نوافل پڑھ سکتا ہے، اگر پہلے نفل پڑھ لئے تو فرض کیلئے دوسرا تیمم کرنا ہوگا، امام احمد و اسحاق وغیرہ نماز کیلئے مستقل تیمم ضروری بتلاتے ہیں، امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری و دودھ کا مذہب یہ ہے کہ ایک تیمم سے جتنی چاہے فرض نفل پڑھ سکتا ہے اور جب تک حدیث نہ ہو یا پانی نہ ملے، پڑھتا رہے گا (بخاری ابن حزم ص ۲/۱۸)

یہی مذہب امام بخاری و ابن حزم کا بھی ہے، ابن حزم نے امام احمد و شافعی و مالک کے مذہب کی نہایت پر زور تردید کی ہے، اور برائے عقل و فہم وجوہ متعدد سے اس کو غلط ثابت کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے ابوہریرہ کے اس مسلک کو بھی غلط ثابت کیا ہے کہ ایک تیمم ایک وقت نماز کیلئے کافی ہے، اور وقت نفل نکل جانے سے نوت جاتا ہے آپ نے لکھا کہ خروج وقت کو قہص اور حدیث کی طرح ماننا قرآن و سنت وغیرہ کسی سے بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہ بات بھی بے دلیل ہے لیکن حافظ ابن حزم نے کسی وجہ سے یہاں اس امر کو نظر انداز کر دیا کہ خروج وقت سے نقص تیمم کے قائل امام احمد بھی ہیں ملاحظہ ہو کتاب الفقہ ص ۱۱۶/۱ (ذریعہ عنوان مہلات النعم، چونکہ امام احمد نے حافظ ابن حزم کیلئے ہیں، اس لئے اول تو ان کے اختلاف ہی کا ذکر کرتے ہیں اور کہیں کرتے ہیں تو اکثر دوسروں کے ذیل میں، اور کل کر تردید کرنا بھی پسند نہیں کرتے ہیں، بخلاف اس کے امام مالک و شافعی کی مکمل تردید کرتے ہیں اور ائمہ حنفیہ خصوصاً امام اعظم کی تردید اور وہ بھی اکثر نازیبا اور شدید لہجہ میں، یہ تو ان کا خاص مشن ہے حتی کہ اتفاق مسلک کی صورت میں بھی کوئی اپنی اختلاف کی شق نکال کر تردید کا پہلو نکال لیتے ہیں بجاواز اللہ عتاد نعم

چونکہ ائمہ ثلاثہ مذکورین کے نزدیک تیمم صرف طہارت ضروریہ اور نماز کو مباح و درست گرداننے کے واسطے ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک نماز کے وقت سے پہلے بھی تیمم نہیں کیج سکتا ہے، (کتاب الفقہ ص ۱۰۱/۱) حنفیہ و امام بخاری وغیرہ کے نزدیک وضو غسل کی طرح وہ وقت سے قبل بھی درست ہے۔

امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں ذکر کیا کہ پاک منی، مسلمان کا وضو ہے، جو پانی نہ ملنے کی صورت میں اس کی جگہ کافی ہے اس سے اشارہ کیا کہ پانی مل جانے پر تیمم کا بدل وضو ہونے کا حکم ختم ہو جائے گا یہ حکم مطلق ہے جس میں کوئی تہ نہیں ہے۔ لہذا جس طرح وضو غسل کے لواضع سے تیمم ختم ہو جائے گا پانی حاصل ہو جانے سے بھی ختم ہو جائے، خواہ وہ نماز کی حالت ہی میں مل جائے، یعنی ناز میں پانی دیکھ لینے سے وہ باطل ہو جائے گی، نماز تو ذکر وضو یا غسل کرے گا اور پھر سے نماز پڑھے گا۔ یہی مذہب امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب و سفیان

ثوری اور اوزاعی کا ہے اسی کو ابن حزم نے اختیار کیا، اور امام بخاری بھی اسی کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اس کے برخلاف امام، لک، امام شافعی، امام احمد ابوثور اور داؤد (ظاہری) کہتے ہیں کہ نماز کی حالت میں اگر پانی دیکھ لے تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اور اعادہ بھی ضروری نہ ہوگا، اس سے طہارت ختم ہوگی، البتہ نماز کے بعد دیکھنے کا تو وضو غسل کرنا ضروری ہوگا۔ (بدیع الجہد ص ۶۲/۱۲۴/۱۲۶ ج ۱ ص ۱۶۲)

حافظ ابن حزم نے اس سب حضرات کے مذہب کو غلط ثابت کیا، اور بے دلیل بتلایا (تنبیہ) حنفیہ کے نزدیک صحت صلوٰۃ کیلئے جو تیمم کیا جائے اس میں طہارت من اللہ تبارک و تعالیٰ یا استباحث صلوٰۃ کی، یا عبادت مقصودہ کی نیت کرنا ضروری ہے، جو بغیر طہارت کے درست نہیں ہوتی مثلاً اگر کسی مصحف کیلئے تیمم کیا تو اس تیمم سے نماز درست نہ ہوگی کیونکہ مس مصحف فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ تلاوت عبادت ہے، یا اگر اذان و اقامت کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی کہ ان دونوں کیلئے شہادت شرط نہیں ہے یا اگر حدیث اصغر کی حالت میں قراءت قرآن مجید کیلئے تیمم کیا تو اس سے بھی نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ اس حالت میں قراءت بغیر وضو بھی درست ہے، اسی طرح اگر جواب سلام کیلئے (یا خواب کیلئے وغیرہ) نماز کیلئے جو تیمم کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں) تیمم کیا تو اس سے بھی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ (کنز فقہ ص ۱۱۰۹)

قول علی السید (شور زمین): حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس سے امام بخاری نے جنس ارض کی طرف اشارہ کیا اور تفصیل شافعیہ کو نظر انداز کر کے اپنا مسلک موافق حنفیہ ظاہر کیا ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک معید کی سب اقسام سے تیمم درست ہے، یہی قول سفیان ثوری کا ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ (محلی ص ۲/۱۶۱)

مسئلہ امامت میں موافقت بخاری

تیمم والا وضو والوں کی امامت کر سکتا ہے، اس میں بھی بخاری نے حنفیہ و جمہور کی موافقت کی ہے۔

حافظ ابن حزم نے لکھا کہ یہ جواز بلا کراہت ہی قول امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، زفر، سفیان شافعی، داؤد، احمد، حنف و ابوثور کا ہے، اور یہ حضرت ابن عباس، عمار بن یاسر، اور جماعت صحابہؓ سے بھی نقل ہوا ہے، سعید بن المسیب، حسن عطاء بن ہری و ہاد بن ابی سلمان کا بھی یہی قول ہے۔ امام محمد بن الحسن اور حسن بن علی نے اس کو منع کیا اور امام مالک و عبید اللہ بن الحسن نے اس کو مکروہ کہا، اوزاعی نے بھی منع کیا مگر امیر و امام وقت کیلئے اجازت دی، پھر ابن حزم نے لکھا کہ رمانت یا کراہت پر کوئی دلیل قرآن و سنت اجماع یا قیاس سے نہیں ہے۔ (محلی ص ۲/۱۳۳)

قولہ لا ضیر: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: امور دینیہ میں نقصان دو وجہ سے ہوتا ہے، کبھی تو نیت کی جہت سے اور کبھی عمل میں کوتاہی سے تو یہاں پہلی قسم کے نقصان کی نفی کی گئی ہے کیونکہ شمس سب کی درست اور خیر نفسی، البتہ عمل میں کوتاہی و نقصان آیا کہ وقت ادا نہ ہو گیا۔ اس کی حضور علیہ السلام نے نفی بھی نہیں فرمائی، پھر چون کہ عہد انبیاء میں اس لئے گناہ نہیں ہوا۔

قولہ ارحلوا: حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اس جگہ سے کوچ کرو، حنفیہ کہتے ہیں کہ وقت مکروہ سے نکلنے کیلئے کوچ کا حکم دیا اور آگے جا کر جب سورج کی سفیدی خوب کھل گئی تو ظہر کر نماز پڑھائی، کیونکہ مسلم کی حدیث میں حتی ابھیض الشمس مروی ہے (فتح المصلح ص ۲/۲۳۳) بخاری ص ۵۰۴ ب علامت الجمع فی الاسلام میں حتی اذ تفتت الشمس ہے یعنی ارتفاع اور ابیض شمس کا انتظار فرمایا پھر اتر کر نماز پڑھی۔

شافعیہ کے نزدیک چونکہ طلوع شمس وغیرہ مکروہ اوقات میں بھی نماز پڑھ سکتے ہیں اس لئے انہوں نے کہا کہ اس مقام میں شیطان کا اثر ہے کہ نماز قضا کر دی۔ اس لئے اس جگہ سے حضور علیہ السلام نے کوچ کا حکم دیا ہے، میں نے کہا کہ جس طرح مکان میں شیطان کا اثر مانتا اور اس سے ملے مطہر ہوا امام احمد کے بارے میں جو یہ مشہور ہے کہ وہ وجدان، کو ناقض تیمم نہیں کہتے، صحیح نہیں (فیض الہادی ص ۱۴۰/۹) میں بھی ضبط یا کراہت کی غلطی سے یہ چیز درج ہوئی ہے یا داخل صلوٰۃ کی قید رہ گئی ہے) البتہ دلیلیہ الجہد میں اس کو بعض کا مذہب بتلایا ہے مگر نام سے نہیں تو متوجہ نہیں کی۔

بچے، زمان میں بھی تو شیطان کا اثر ہوتا ہے جو حدیث سے بھی ثابت ہے کہ طلوع شمس قرنیٰ شیطان کے درمیان ہوتا ہے تو اس سے بھی بچنا چاہئے۔
فرمایا: یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ شافعی کے یہاں یہ بات بطور مسئلہ بھی ہے یا نہیں کہ مکان شیطان میں نماز نہ پڑھے البتہ ابن حجر مکی شافعی نے
زواجر میں اتنی بات لکھی ہے کہ مکملات تو ہمیں سے ترک مکان معصیت بھی ہے۔

قولہ فصلی بالناس: فرمایا: اس واقعہ کی روایات میں تصریح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرض سے قبل سنن فجر کی بھی تضاکی، اور کتاب
الاثار امام محمد میں یہ بھی ہے کہ آپ نے جبر کے ساتھ نماز پڑھائی، یہ تصریح اور کسی کتاب حدیث میں نہیں ہے۔ فقہاء حنفیہ دونوں قول لکھتے ہیں
کہ جبر کے پانہ کرے۔ کسی کو ترجیح نہیں دیتے ہیں جبر کو دلیل مذکور کی وجہ سے راجح قرار دیتا ہوں۔

مسئلہ: فرمایا اگر اپنی مسجد میں جماعت فوت ہو جائے تو دوسری مسجد میں جا کر جماعت سے پڑھنا مکر نہیں رہتا البتہ مستحب ہے کیونکہ
فوت کے بعد جماعت کا ناکہ فتم ہو جاتا ہے۔

قولہ قال الوالعالیۃ الخ صاحبین کی تحقیق: حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: بیضاوی نے کہا کہ صاحبین ستاروں کو پوجتے
تھے اور یہ بھی کہا گیا کہ وہ نبوت کے منکر تھے، اور حنفیت کی ضد پر تھے۔ مجھے تاریخ سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عرب اپنے آپ کو حنفیت
سے ملقب کرتے تھے اور نبی اسرائیل کو صابیت سے، اور نبی اسرائیل اس کا ٹکس کرتے تھے۔ شہرستانی نے ان کا مناظرہ بھی پچاس ورق میں
نقل کیا ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صاحبین منکرین نبوت تھے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تفسیر

اس پر حافظ ابن تیمیہ گزرے تو ان کو ظافہ سے متلایا، اور اس آیت کی وجہ سے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ اہل کتاب کا ایک فرقہ تھا۔
ان الذین آمنوا والذین ہادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله والیوم الآخر وعمل صالحا فلہم اجرہم عند ربہم
ولا خوف علیہم ولا ہم یحزنون“ (بقرہ آیت ص ۶۲) کیونکہ ان کو اور اہل کتاب کو برابر رکھا ہے اور ایمان لانے پر ان کیلئے بھی یہود
نصاری کی طرح اجر کا وعدہ کیا ہے۔ دوسرے مفسرین کے نزدیک من آمن سے مراد مستقبل میں ایمان لانا ہے نہ ماضی میں جو ابن تیمیہ سمجھے
ہیں، لہذا اس آیت سے صاحبین کے اہل کتاب ہونے پر استدلال درست نہیں، حافظ ابن تیمیہ نے تکرار سے بچنے کیلئے اول جملہ کو مستقبل
بنایا، اور دوسرے کو ماضی یعنی جو لوگ اس رسول پر ایمان لائیں گے اور یہود نصاریٰ و صابین بھی جو لوگ یہود میں سے ایمان لا چکے، اور
نصاریٰ میں سے جو ایمان لا چکے اور صابین میں سے جو ایمان لا چکے تو ان سب کو اجر ملے گا اس تفسیر میں حافظ ابن تیمیہ سے غلطی ہوئی ہے،
کیونکہ صابین کسی دین ساہوی پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔

میرے نزدیک دونوں جملہ مستقبل ہے، یعنی جو لوگ ایمان لائیں گے، کسی مذہب والے بھی ہوں ان کو اجر ملے گا یہ اجمال ہوا، پھر
اس کے بعض جزئیات بتا کر وضاحت و تفصیل کر دی گئی کہ یہود، نصاریٰ اور صابین میں جو بھی خدا اور یوم آخرت پر ایمان لانے گا، اور اعمال
صالحہ (مطابق شریعت نبویہ) بجالائے گا، اس کو اجر ملے گا الخ

صابی منکر نبوت و کواکب پرست تھے

علامہ جصاص نے احکام القرآن میں لکھا کہ صابی نبوت کے منکر تھے، وہ کواکب پرست تھے، محمول کو خدا سے کچھ تنزلات مان کر
تسلیم کیا تھا، پھر بت پرست بن گئے تھے سارے یونانی صابی تھے، اسی طرح بت پرست بھی سب صابی ہیں، ان کا اعتقاد ہے کہ ریاضات
کے ذریعہ عالم امر اور عالم علوی مسخر ہوتا ہے، جس طرح بہت سے لوگ اعمال کے ذریعہ جنوں کو مسخر کرتے ہیں، اختلاف حنفیت کے کہ اس

میں سب کچھ قطع، تدل تفرغ اور اظہار مسکت و عاجزی ہے اور محض اداء و ضمیمہ عہدیت ہے بدون نیت تحیر وغیرہ، حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ حنیف دراصل حضرت ابراہیم السلام کا لقب تھا کیونکہ وہ کفار کی طرف مبعوث ہوئے تھے، بخلاف حضرت موسیٰؑ و عیسیٰؑ السلام کے وہ بنی اسرائیل کی طرف مبعوث ہوئے تھے جو بنیسا مسلمان تھے، اسی لئے ان کا لقب حنیف نہ ہوا اگرچہ وہ بھی حقیقتاً و قطعاً حنیف ہی تھے۔

حنیف صابی میں فرق

حنیف کے معنی سب اطراف و جوانب سے صرف نظر کر کے صرف دین حق کی طرف چلنے والا، اسی لئے حق تعالیٰ نے تمام لوگوں کو حنیفیت اختیار کرنے کا حکم دیا ہے:- "وَمَا أَمْرُو إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ" پھر اہلسنن و اہلنیل میں دیکھا کہ حنیف صابی کا مقابل ہے، اور یہ بھی حقیقت ہے کہ حنیف مقرر نبوت اور صابی مقرر نبوت ہوتا ہے، حافظ ابن تیمیہؒ نے کئی جگہ صابین کا ذکر کیا ہے مگر کوئی شائی بحث نہ کر سکے، اور چونکہ وہ ان کی حقیقت نہ سمجھ سکے، اس لئے ان کے بارے میں تفسیر آیت مذکورہ میں بھی غلطی کر گئے ہیں، اور وہ سمجھے کہ یہود و نصاریٰ کی طرح صابین بھی صابیت پر رچے ہوئے ایمان سے متصف ہوئے تھے، حالانکہ ان میں کا کوئی فرقہ بھی ایمان کی دوست سے بہرہ یاب نہیں ہوا۔ ایک فرقہ تو طریق فلاسفہ پر اول الہادی پر ایمان رکھتا تھا، دوسرا نجوم کی پرستش ہی اہل میں کرتا تھا، تیسرا بت تراش کر ان کی پرستش کرتا تھا جیسا کہ روح المعانی اور احکام القرآن میں تصریح ہے، اور ابن اندیم کی الفہرست میں بھی اچھی تحقیق ہے، فیض الباری ص ۱۲۸/۱ میں ان حوالوں کی تخریج کر دی گئی ہے وہ دیکھی جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مشکلات القرآن ص ۱۶ میں بھی آیت مذکورہ بالا کے تحت بہتر تحقیق جمع فرادی ہے اور وہاں بھی حافظ ابن تیمیہؒ کی تفسیری غلطی واضح کی ہے، اور ثابت کیا کہ صابین کیلئے بغیر ایمان بدین الاسلام نجات متحقق نہیں ہے اور زمانہ سابق میں ان کا ایمان قابل تسلیم نہیں ہے، حضرت علامہ عثمانیؒ کے فوائد ص ۱۳ اور ص ۱۵۳ بھی ملاحظہ کئے جائیں۔

ترجمان القرآن کا ذکر

خیال ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم کہ مولانا آزاد کو حافظ ابن تیمیہؒ کی اس تفسیر سے بھی مخالفت ہوئی ہے جو انہوں نے بڑے شہ و مد سے سب مذاہب عالم کو حق پر قرار دیکر لکھا کہ اسلام کسی مذہب کو نہیں جھٹلاتا وہ سب کیلئے یکساں تصدیق کرتا ہے اور سب کی مشترک و متفقہ تعلیم کو اپنا دستور العمل بناتا ہے، اس نے کسی مذہب کے پیرو سے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا دین قبول کرے، بلکہ ہر گروہ سے یہی مطالبہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مذہب کی حقیقی تعلیم پر سچائی کے ساتھ کار بند دین قبول ہو جائے۔ اس کے بعد یہی آیت مندرجہ بالا اپنے استدلال میں پیش کی ہے، دیکھو ترجمان القرآن ص ۲۳۵،

ایسی عبارتیں کئی جگہ ہیں، اور ان کو بڑھکر گاندھی جی نے بڑی سرت کا اٹکھا کر کیا تھا تا کہ میں بھی یہی سمجھتا تھا کہ سچائی و حقانیت سارے مذاہب عالم میں مشترک ہے، جو بات مولانا صاحبؒ نے اپنی تفسیر میں لکھی ہے۔

محقق یعنی نے بھی عمدہ ص ۱۸۸/۲ میں صابین کے بارے چند آثار و اقوال نقل کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان بارے میں مختلف نظریات رہے، ہیں جس کی بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے دین کو پوری طرح لوگوں پر ظاہر نہیں ہونے دیتے تھے، اور منفقانہ رویہ اپناتے تھے، اسی لئے امام صاحب کو معلوم ہوا ہوگا کہ وہ لوگ کسی نبی و کتاب کو ماننے سے تو آپ نے ان کے نکاح و بیچ کو حلال بتلایا، اور امام ابو یوسف و امام محمدؒ ان کے اعتقاد کو اکابر کا علم ہوا تو نکاح و بیچ کو حرام و ممنوع قرار دیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم حافظؒ نے لکھا کہ حضرت ابن عباسؓ سے بسانہ حسن مروی ہے کہ صابین اہل کتاب نہیں تھے (بخ ص ۱۳۱/۱)

قوله اصْبُ اَمِل: فرمایا: امام بخاری کو چونکہ لغت سے بھی بڑا شغف ہے اس لئے یہاں مہوز و ناقص کے معنوی و فنی کو بتا گئے ہیں، یعنی یہاں تو مہوز ہے، اور سورۃ یوسف میں ناقص ہے۔

بَابُ اِذَا خَافَ السُّجْبُ عَلَى نَفْسِهِ الْمَوْضُ أَوْ الْمَوْتُ أَوْ خَافَ الْغَطْسُ تَيْمُمٌ وَنِدَ كُرْأَنُ عُمَرُ وَبَنُ الْعَاصِ الْجَنْبُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فَنَتِمُّهُ وَقَلَّ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا فَلَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يَغِيثْ (جس شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اگر اسے مریض ہو جائے یا مر جانے کا خوف ہو تو تیمم کرے، بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرو بن عاصؓ ایک سردی کی رات میں جب ہو گئے تو انہوں نے تیمم کر لیا اور یہ آیت تلاوت کی۔ تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ بے شک اللہ تم پر مہربان ہے۔) پھر (بیروادھ) بنی علیہ السلام سے بیان کیا گیا تو آپ نے ملامت نہیں کی (

(۳۳۵) حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غُنْدَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ أَمْرُؤُسَى لَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعْدٍ إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ لَا يُصَلِّيْ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ نَعَمْ إِنْ لَمْ أَجِدِ الْمَاءَ شَهْرًا لَمْ أَصَلْ لَوْ رَخَصْتُ لَهُمْ فِي هَذَا كَانَ إِذَا وَجَدَ أَحَدُهُمُ الْمَاءَ قَالَ هَكَذَا يَعْنِي تَيْمُمٌ وَصَلَّى قَالَ قُلْتُ فَأَيْنَ قَوْلُ عُمَارٍ لِعُمَرَ قَالَ إِنِّي لَمْ أَرِ عُمَرَ قَبْلَ يَقُولِ عُمَارٍ.

(۳۳۶) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ خُصْبٍ قَالَ تَنَا أَبُو قَالَ تَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ شَقِيقَ بْنَ سَلَمَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ وَابْنِ مَوْسَى أَزَانَتْ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ إِذَا أَجَبْتَ فَلَمْ يَجِدْ مَاءَ كَيْفَ يَضَعُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَا يُصَلِّيْ عَنِّي يَجِدُ الْمَاءَ فَقَالَ أَبُو مَوْسَى فَكَيْفَ يَضَعُ يَقُولُ عُمَارٍ حِينَ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَانَ يُكَلِّمُكَ قَالَ لَمْ تَرَ عُمَرَ لَمْ يَضَعْ بِذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ أَبُو مَوْسَى فَذَعْنَا مِنْ قَوْلِ عُمَارٍ كَيْفَ يَضَعُ بِهِذِهِ الْآيَةَ لَمَّا دَرَى عَبْدُ اللَّهِ مَا يَقُولُ فَقَالَ إِنَّا لَوَ زَخَضْنَا لَهُمْ فِي هَذَا لَأَوْشَكَ إِذَا بَرَزَ عَلَى أَحَدِهِمُ الْمَاءَ أَنْ يَضَعَهُ وَتَيْمُمٌ فَقُلْتُ لَشَقِيقٍ فَإِنَّمَا حَرَجَهُ عَبْدُ اللَّهِ لِهَذَا فَقَالَ نَعَمْ.

ترجمہ (۳۳۵): حضرت ابو موسیٰ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہا اگر (گسل کی ضرورت والا) پانی نہ پائے تو نماز نہ پڑھے عبداللہ نے کہا، ہاں اگر میں ایک مہینہ تک پانی نہ پاؤں، تب بھی نماز نہ پڑھوں، میں اگر انہیں اس بارہ میں اجازت دے دوں گا تو جب ان میں سے کوئی سردی دیکھے گا تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا، ابو موسیٰ کہتے ہیں، میں نے کہا کہ عمارؓ کا حضرت عمرؓ سے کہنا کہاں گیا؟ عبداللہ بولے کہ حضرت عمرؓ نے نماز کے قول پر مجبور نہ تھے کیا۔

ترجمہ (۳۳۶): اعمش، شقیق بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ (بن مسعودؓ) اور ابو موسیٰ کے پاس تھا تو ابو موسیٰ نے عبداللہ سے کہا، کہ اے ابو عبدالرحمن! بتاؤ: جب کسی شخص کو غسل کی ضرورت ہو جائے، اور پانی نہ پائے، تو کیا کرے؟ عبداللہ نے کہا کہ نماز نہ پڑھے، جب تک پانی نہ پائے، ابو موسیٰ نے کہا کہ تم عمارؓ کے واقعہ کے متعلق کیا کہو گے، جب کہ ان سے نبی ﷺ نے فرمایا، کہ تمہیں (تیمم کر لینا کافی تھا۔ عبداللہ بولے کہ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمرؓ نے عمارؓ کے اس قول پر مجبور نہ نہیں کیا، ابو موسیٰ نے کہا، اچھا، عمارؓ کے قول کو بھی رہنے دو تم آیت (تیمم) کے متعلق کیا کہو گے؟ تو عبداللہ کی سمجھ میں نہ آیا کہ کیا جواب دیں، پھر انہوں نے کہا کہ ہم اگر ان لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دیں گے، تو میں جب ان میں سے کسی کو پانی سرد معلوم ہوگا اس چھوڑ دے گا اور تیمم کر لے گا (سلیمان کہتے ہیں) میں نے شقیق سے کہا کہ معلوم ہوتا ہے حضرت عبداللہ (بن مسعودؓ) نے (تیمم کو صرف اسی لئے تاپنا نہ کیا، انہوں نے کہا، ہاں!)

تشریح: امام بخاریؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی نہ ملنے کی صورت میں وضو غسل کی جگہ تیمم درست ہے اسی طرح اگر پانی صرف اتنا موجود ہو جس کی پیاس بجھانے کیلئے ضرورت ہے تو اس وقت بھی تیمم کر سکتے ہیں، اور اگر پانی زیادہ ہے جو وضو یا غسل کیلئے کافی ہو سکتا ہے مگر وضو یا غسل کرنے سے کسی بیماری یا موت کا اندیشہ ہے، تب بھی تیمم جائز ہے۔

مرض وغیرہ کی وجہ سے تیمم

حنفیہ کے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے، وہ فرماتے ہیں اگر کسی کو حجرہ کی بنا پر یا مسلم طیب حاذق کے بتلانے پر پانی کے استعمال سے کسی مرض کے پیدا ہونے، یا زیادہ ہونے، یا دیر میں صحت یاب ہونے کا غلبہ ظن ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے، حنا بلکہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مسلم طیب کی عدم موجودگی میں کا فر طیب کا فیصلہ اور قرآن عادیہ و حجرہ بھی کافی ہے، شافعیہ کے نزدیک بھی حاذق طیب کا فیصلہ کافی ہے، خواہ وہ کا فر ہو بشرطیکہ تیمم کرنے والے کو اس کی چٹائی پر پھر ورسہ ہو۔

ان کے رائج قول میں صرف حجرہ کا کافی نہیں ہے، البتہ اگر خود طیب ہو تو اپنے بارے میں اس کا فیصلہ درست ہے۔ اگر خود بھی عالم طب نہ ہو اور دوسرا طیب بھی میسر نہ ہو تو تیمم سے نماز پڑھ سکتا ہے، مگر صحت کے بعد اس نماز کا اعادہ کرنا ہوگا (کتاب ص ۱۰۳)۔

نہایت سرد پانی کی وجہ سے تیمم

اگر پانی اتنا شدید سرد ہو کہ اس کے استعمال سے نقصان کا اندیشہ ہو، اور اس کو گرم کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وضو یا غسل کا تیمم کر کے نماز وغیرہ پڑھ سکتے ہیں، یہ حنا بلکہ و مالکیہ کا مذہب ہے، اور غالباً امام بخاریؒ کا بھی یہی عقیدہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اندیشہ ضروری صورت میں صرف غسل کا تیمم درست ہے اور وضو کا تیمم جب ہی جائز ہوگا کہ ضرور تحقیق و یقین ہو۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سرد پانی سے زیادہ خشک کا خطرہ ہو تو دونوں قسم کا تیمم جائز ہے بشرطیکہ اس پانی کو گرم کرنا یا دھوئے ہوئے اعضا کو گرمی پہنچانا ممکن نہ ہو، مگر ان نمازوں کا اعادہ واجب ہوگا۔ (ص ۱۰۵/۱)

مسئلہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ جو تیمم جنابت وغیرہ کیلئے کیا جائے گا، وہ اسی کے نواقض سے ٹوٹے گا۔ نواقض وضو سے ختم نہ ہوگا، مطلب یہ کہ اس کے بعد اگر تقيض وضو پیش آئے تو وضو کی جگہ تیمم اور کرے گا اور اگر تھوڑا پانی ملا تو وضو کرے گا۔ پھر جب غسل کے لائق ملے گا تو غسل والا تیمم بھی ختم ہو جائے گا، اس لئے غسل کرنا ضروری ہوگا۔

در مختار ص ۲۶۲/۱ میں ہے کہ ”جنابت کیلئے اگر تیمم کیا، پھر حدیث لاحق ہوا تو وہ بے وضو ہو جائے گا، جتنی نہیں ہوگا، البتہ اگر صرف وضو کرے گا۔“ کیونکہ اس کا تیمم وضو کے حق میں ٹوٹا اور غسل کے حق میں باقی رہا، جب تک غسل کو واجب کرنے والی چیز نہ پائی جائے۔

مسئلہ: یہ بھی مسئلہ ہے کہ جس عذر کی وجہ سے تیمم کیا ہے، اس عذر کے زائل ہوتے ہی تیمم ختم ہو جاتا ہے اور دوسرے عذر کیلئے پھر سے تیمم کرنا ہوگا، مثلاً کسی نے پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کیا اور پھر بیماری ہو گیا، تو پانی ملنے پر پہلا تیمم ختم ہو گیا اور اب بیماری کی وجہ سے دوسرا تیمم کرنا پڑے گا۔

مسئلہ: جنتی، حاکمہ، نفاس والی کا تیمم بھی وہی ہے جو حدیث اصغر والے بے وضو کا ہوتا ہے۔

مسئلہ: جنتی یا حاکمہ و نفاس والی صرف ایک ہی تیمم کریں گے، جو وضو و غسل دونوں کیلئے کافی ہوگا۔ ابن حزمؒ ظاہری کے نزدیک غسل کیلئے

۱۔ عامہ شوکانی نے لکھا:۔ جنتی نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی، پھر پانی ملا تو باجماع العلماء اس پر غسل کرنا واجب ہے، صرف ابو یوسف بن عبد الرحمن (تابعی) نے نقل ہے کہ وہ اس کو ضروری نہیں کہتے تھے۔ جو حدیث قول قبل وبعد کے باجماع علماء اور احادیث صحیحہ مشہورہ کی وجہ سے کہ حضور علیہ السلام نے پانی ملنے پر غسل کا حکم فرمایا ہے، متروک و ناقابل عمل ہے (تقدیم ص ۱۱۸)۔

الگ جیم ہوگا، اور سو کیلے الگ، حتیٰ کہ اگر کسی جینی عورت کو حیض بھی آجائے، پھر وہ جسد کے دن پاک ہو تو پانی نہ ملنے یا مضر ہونے کی صورت میں اس کو یاہر جیم کرنے پڑیں گے، ایک جنابت کا دوسرا حیض کے بعد اور تیسرا وضو کا چوتھا جسد کا، اور اگر اس عورت نے کسی میت کو غسل بھی دیا ہو تو پانچواں اس کا بھی، کیونکہ ان دونوں کے واسطے بھی ان کے یہاں غسل ضروری ہے (مکلی ص ۲/۱۳۸) اسی صفحہ پر حاشیہ میں اس مسئلہ کا رد بھی شیخ شمس الدین دہلوی کی طرف سے چھپا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ حدیث عمار کے خلاف ہے، حضور علیہ السلام نے ان کو جنابت سے ایک ہی جیم کو کافی بتلایا، و دو بار جیم کرنے کو نہیں فرمایا، اور انما یکغسلک میں انما صر کے صیغوں میں سے ہے۔

بحث و نظر: حافظ ابن حزمؒ نے ۳۶۹ صفحات (۲/۱۱۶ ص ۲/۱۶۱) میں جیم کے مسائل پر بحث کی ہے صرف ابتداء میں مرض کی وجہ سے جیم کا مسئلہ مختصر اٹکھا ہے، اور ص ۲/۱۳۳ (مسئلہ ۲۳۹) میں عدم وجہ ان ماہ کی صورت میں جیم کا جواز ذکر کیا ہے، اور اس میں حضرت عمر ابن مسعودؓ اسود و ابن جیم کا اختلاف بھی نقل کیا ہے، پھر لکھا کہ دو صحابی عمر ابن مسعودؓ کے سوا سب جیم للجبب کو جائز کہتے ہیں اور اس کی دلیل میں عمر ابن حصین کی اس حدیث کا حوالہ دیا جو بخاری کے گذشتہ باب کے آخر میں گزر چکی ہے، جس میں حضور علیہ السلام نے ایک الگ بیٹھنے والے کو جنابت سے جیم کا مسئلہ حلا یا ہے۔

ابن حزم نے یہاں ایک حدیث طارق بن شہابؓ کی بھی نقل کی ہے، جس میں حضور علیہ السلام نے اس شخص کی بھی تصویب کی جس نے بجمبت جنابت نماز نہ پڑھی اور اس شخص کی بھی جس نے بجمبت جنابت جیم کر کے نماز پڑھ لی تھی، ابن حزم نے اس کا جواب یہ دیا کہ پہلے کو جیم کی تشریح کا علم تھا، اس لئے وہ معذور قرار دیا گیا دوسرے نے بلوغ تشریع کی وجہ سے صحیح عمل کیا تھا وہ تو حسین حنین تھا۔ (مکلی ص ۲/۱۳۵)

یہاں خاص طور سے یہ عرض کرنا ہے کہ ابن حزم نے امام بخاریؒ کی دونوں حدیث الباب کا کہیں ذکر نہیں کیا اور امام بخاری نے اس باب میں پہلے شہد کی روایت ذکر کی، پھر عمر بن حفص والی، اور اگلے باب میں ابو معاویہ والی حدیث ذکر کریں گے۔ ان تینوں روایات میں ایک ہی قصہ بیان ہوا ہے۔ یہ تیسری حدیث ابو معاویہ والی مسلم و ابو داؤد میں بھی ہے، حضرت شہد و عمر بن حفص والی روایات مسلم و ابو داؤد میں نہیں ہیں، ترمذی میں خوف والا باب نہیں ہے، اور اس میں یہ تینوں روایات نہیں ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اس باب اور اس کے مسائل کی سب سے زیادہ اہمیت امام بخاریؒ نے محسوس کی ہے۔

اسی کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ کی یہ تنبیہ بھی قابل ذکر ہے جس کی طرف ہمارے علم میں کسی شارح بخاریؒ نے تعرض نہیں کیا کہ حضرت شہد و ابو معاویہ والی روایات میں مضمون واقعہ کی ترتیب مقلوب یعنی مقدم موخر ہوگئی ہے اور صرف عمر بن حفص کی ترتیب درست ہے، کہ حضرت ابن مسعودؓ کے انکار جیم للجبب پر حضرت ابو موسیٰؓ نے پہلے تو قصہ عمار و عمرؓ پیش کیا، اس کا انہوں نے جواب دیا تو آیت سنائی، جس کا جواب وہ کچھ نہ دے سکے اور اصل بات دل کی بتلائی پڑی کہ میرا انکار مصلحت شرعیہ کے تحت ہے کہ جواز کا مسئلہ عام طور سے چلے گا تو ہر شخص ذرا سی سردی و غصہ میں بھی جیم کرنے لگے گا، جو بقیہ تشریعت کا خشاء نہیں ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ کا انکار بھی اسی مصلحت سے ہوگا، لہذا امام ترمذیؒ کا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم جواز کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، اگرچہ انہوں نے رجوع کا قول بھی نقل کر دیا ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی اپنی مراد واضح کر دی ہے دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضرت ابن مسعودؓ بھی ملاست کو جماع پر محمول کرتے ہیں جو خنیہ کا مسلک ہے ورنہ وہ ابو موسیٰؓ کو جواب دے سکتے تھے کہ آیت میں تو جینی کا مسئلہ ہی نہیں ہے، لہذا ابو عمرؒ جو حضرت ابن مسعودؓ کی طرف ملاست یعنی مس المرأة کی تفسیر منسوب کی ہے محل تردد و تاہل ہے۔

نقل مذاہب صحابہ میں غلطی

حضرتؓ نے اس موقع پر یہ بھی تنبیہ فرمائی کہ مذاہب صحابہ و تابعین کی نقل میں بہ کثرت غلطیاں ہوئی ہیں، اور جتنی احتیاط اس میں چاہئے تھی نہیں ہوئی (یہ بھی فرمایا کہ بہ نسبت ان کے کسی قدر قابل وثوق مذاہب ائمہ کی نقل ہوئی ہے) دوسرے یہ کہ وہ سب مذاہب ان کے عمل سے بھی نہیں اخذ کئے گئے بلکہ ان کے اقوال سے بھی اخذ کئے گئے ہیں، ظاہر ہے کسی چیز کو صرف نقل و روایات کے ذریعہ پوری طرح سمجھنا اور حاصل کرنا مشکل ہے، اور بعد ممارست کے جو تعامل سے ہی حاصل ہو سکتی ہے سمجھنا بہت آسان ہے، جس طرح یہاں حضرت ابن مسعودؓ کی طرف سر فہان سے نقل کردہ الفاظ کی بنا پر انکارِ تحمیم کی بات منسوب ہو گئی، اور جب پوری بات کی چھان بین کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس سے قطعاً منکر نہ تھے، پھر اسی منسوب شدہ انکار کی بنا پر یہ بھی سمجھ لیا گیا کہ ملاست بھی ان کے نزدیک بمعنی مس المرأة ہے، حالانکہ یہ بھی خلاف واقع بات ہے۔

حجیت و جادۃ: فرمایا کہ وجادۃ یعنی کسی لکھی ہوئی بات سے مطلب و مفہوم لینے میں بھی اسی لئے اختلاف ہوا کہ وہ خطاب و کلام سے لینے کے برابر نہیں ہے اس کی نقل و فہم میں غلطی کا امکان زیادہ ہے، ورنہ اگر کتاب کا مطالعہ بھی کیا جاتا ہے، اور پوری ممارست کے ساتھ صحیح مطلب اس سے اخذ کر لیا جائے تو وہ قطعاً حجت ہے، یا اگر کوئی حدیث دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہو چکی ہو اور حجت معلوم ہو تو پھر اس کی روایت و جادۃ سے بھی جائز ہے۔

تطبیق النور: فرمایا: انوارِ کلام غیر محصور ہیں۔ مثلاً معصنین کی ایک خاص نوع کلام ہے اور اسی کے ہم عادی ہو جاتے ہیں، اور اس سے ہمارا مذاق بگڑ جاتا ہے، اس لئے مطالب قرآنی سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے۔ قرآن مجید کو ایسا سمجھو جیسے خارج میں مخاطب بین الناس ہوتا ہے، اذا قمتم الى الصلوة الا بغیرہ میں بھی

بَابُ التَّيْمِمْ ضَرْبَةً (تیمم میں) صرف ایک ضرب ہے)

(۳۳۷) خَلَفْنَا مُحَمَّدَ بْنَ سَلَامٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ كُنْتُ جَالِسًا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَابْنِ مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا أَجْتَبَ فَلَمْ يَجِدِ الْمَاءَ شَهْرًا أَمَا كَانَ يَتَيَّمِمُ وَيُصَلِّي قَالَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَا يَتَيَّمِمُ وَإِنْ كَانَ لَمْ يَجِدْ شَهْرًا فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى كَيْفَ تَصْنَعُونَ بِهِذَا آيَةِ فِي سُورَةِ الْحَامِدَةِ فَلَمْ يَجِدْ وَآمَنَ يَتَيَّمِمُوا ضَعِيفًا طَبِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَوْ رُخِصَ فِي هَذَا لَهُمْ لَا وَشُكِرَا إِذَا بَرَدَ عَلَيْهِمُ الْمَاءُ أَنْ يَتَيَّمِمُوا الضَّعِيفُ قُلْتُ وَإِنَّمَا كَرِهْتُمْ هَذَا لِدَا قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو مُوسَى أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَشَارٍ لِعَمْرَيْنِ الْخَطَّابِ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَاجَةٍ فَأَجْنَبْتُ فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ فَتَمَرَّغْتُ فِي الصُّعِيدِ كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ فَلَمَّا كُرِثَ ذَلِكَ لِبَنِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَصْنَعَ هَكَذَا وَضَرَبَ بِكَفِّهِ ضَرْبَةً عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ لَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا ظَهْرَ كَفِّهِ بِشِمَالِهِ أَوْ ظَهْرَ شِمَالِهِ بِكَفِّهِ ثُمَّ مَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَلَمْ تَرَوْعْمَ لَمْ يَقْنَعِ بِقَوْلِ عَمَارٍ وَزَادَ بَعْلَى عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَابْنِ مُوسَى فَقَالَ أَبُو مُوسَى أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَ عَمَارٍ لِعَمْرَيْنِ أَنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعَثَنِي أَنَا وَ أَنْتَ فَأَجْنَبْتُ فَتَمَرَّغْتُ بِالصُّعِيدِ فَأَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْنَاهُ فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ هَكَذَا وَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ وَاحِدَةً.

ترجمہ: حقیق روایت کرتے ہیں کہ میں (ایک دن حضرت عبداللہ (بن مسعود) اور ابو موسیٰ اشعری کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو عبداللہ سے ابو موسیٰ نے کہا کہ اگر کوئی شخص جیسی ہو جائے اور ایک مہینہ تک پانی نہ پائے کیا وہ جہنم کے لئے نماز پڑھے گا، حقیق کہتے ہیں کہ عبداللہ نے کہا تم نہ کرے، اگرچہ مہینہ تک پانی نہ ملے تو ان سے ابو موسیٰ نے کہا کہ تم سورہ مائدہ کی اس آیت کو نظر انداز کر دو گے۔ قَلَمٌ يَجْعَلُهَا مَاءً قَيْشًا مَوْا ضَعِيْفًا حَلِيْبًا تو عبداللہ نے کہا کہ اگر لوگوں کو اس بارے میں اجازت دے دی جائے گی، تو بس جب انہیں ٹھنڈا پانی معلوم ہوگا مٹی سے تیم کر لیں گے، کہا تم نے تیم کی اجازت صرف اسی خیال سے نہ دی، انہوں نے کہا ہاں! پھر ابو موسیٰ نے کہا۔ کیا تم نے عمار کا عمر بن خطاب سے یہ کہنا نہیں سنا کہ مجھے رسول خدا ﷺ نے کسی کام کیلئے (باہر بھیجا (راہ میں) مجھے غسل کی ضرورت ہوگئی، اور میں نے پانی نہ پایا۔ تو میں (تیم کیلئے) زمین میں جانور کی طرح لوٹ گیا پھر میں نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا، اور آپ نے اپنی بیوی سے ایک ضرب زمین پر باری پھر اسے جھاڑ دیا، اس کے بعد اپنے ہاتھ کی پست کو بائیں ہاتھ سے مسح فرمایا (یہ کہنا) کہ اپنے بائیں ہاتھ کی پست کو ہاتھ سے مسح فرمایا پھر ان سے اپنے چہرہ کو مسح کر لیا، عبداللہ نے کہا، کہ تم نے نہیں دیکھا کہ عمرؓ نے عمار کے قول پر پھر ورس نہیں کیا، یعنی نے، عمرؓ سے انہوں نے حقیق سے اتنی زیادہ روایت کی کہ حقیق نے کہا، میں عبداللہ اور ابو موسیٰ کے ہمراہ تھا، ابو موسیٰ نے (عبداللہ سے کہا) کہ کیا تم نے عمار کا کہنا عمرؓ سے نہیں سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے اور تمہیں (کہیں باہر) بھیجا تھا۔ (اثنا عشر میں) میں بیٹھی ہو گیا تو میں (بغرض تیم) زمین پر لوٹ گیا، پھر ہم رسول خدا ﷺ کے پاس آئے۔ اور آپ کو خبر دی، تو آپ نے فرمایا۔ تمہیں صرف اس طرح کر لینا کافی تھا اور آپ نے اپنے مندر اور ہاتھوں کا ایک مرتبہ مسح فرمایا۔

بَابُ (یہ باب ترجمہ الباب سے خالی ہے)

(٣٣٨) خَلَقْنَا عَبْدًا قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ اخْبِرْنَا عَوُفَ عَنْ أَبِي رَجَاءٍ قَالَ لَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ الْخَزَاعِيُّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى رَجُلًا مُعْزِرًا لَأَنَّهُ يُصَلِّي فِي الْقَوْمِ فَقَالَ يَا فُلَانُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ فِي الْقَوْمِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ وَلَا مَاءَ قَالَ عَلَيْكَ بِالصُّبْحِيِّ فَإِنَّهُ يُكَفِّيكَ.

ترجمہ: حضرت عمران بن حصینؓ فرمائی روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک گھص کو گوشہ میں بیٹھا ہوا دیکھا۔ کہ اس نے لوگوں کے ہمراہ نماز پڑھیں کی تو آپ نے فرمایا، کہ اے فلاں! تجھے لوگوں کے ہمراہ نماز پڑھنے سے کیا چیز مانع آگئی؟ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے جہات ہوگئی اور پانی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے لئے مٹی (سے حجام کرنا) کافی ہے۔

تشریح: امام بخاری نے تہتم میں ضربہ واحد ثابت کرنے کیلئے، یہاں مستقل باب قائم کیا، اس مسئلہ پر پوری بحث پہلے ہو چکی ہے علامہ کرمائی نے خاص طور سے واحدہ سے استدلال کو کمزور بتلایا کیونکہ جس طرح واحدہ کیلئے موصوف ضربہ ہو سکتا ہے جو امام بخاری سمجھے ہیں مگر صحیحی ہو تو ہو سکتا ہے کہ صحیح حضورؐ کا ایک ہی ہار کیا گیا، اور لفظ سے یہی ظاہر بھی ہے (کے کس کے بعد آیا ہے) لہذا تہتم مرتضیٰ علی سے کیا ہوگا (الامع ۱/۱۳۸) میں حافظ نے بھی واحدہ کی شرح مسجد واحدہ سے کی (فتح ۱/۳۲۲) محقق عینی نے ضربہ واحدہ کی صحت پر دوسرا ارادہ (اعتراض) بھی نقل کیا ہے۔

تشریح: حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے ”شرح تراجیم الابواب“ میں فرمایا: یہ باب بلاترجمہ ہے اور اکثر صحیح نسخوں میں (لفظ باب) نہیں ہے، اور وہ حق صحیح ہے، لہذا حدیث الباب کی متابعت باب سابق سے بایں لحاظ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ”علیک بالصعد فانہ یکشفک“ جس طرح یا تہا بابا انواع معید کے عام ہے، اسی طرح اس کا عموم یا تہا بابا کیفیت تنجیم کے بھی ہے کہ وہ ایک ضرب کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور وہ کے بھی۔ قابل ”اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری نے بھی دو لوگ فیصلہ نہیں کیا ہے کہ ایک ہی صورت پر انحصار ہو۔ واللہ اعلم۔“